ائمہ مجتہدین کے متفق علیہ اور مختلف فیہ مسائل کی تحقیق اور
فقہی اختلاف میں راہِ اعتدال پر لانے والی معروف کتاب

مواہبِ رحمانی
ترجمہ
میزانِ شعرانی

جلد اوّل

عربی تالیف
حضرت شیخ امام عبدالوہاب شعرانی (۹۷۳ھ) رحمۃ اللہ علیہ

اردو ترجمہ
حضرت مولانا محمد حیات صاحب سنبھلی رحمۃ اللہ علیہ

ادارہ اسلامیات
کراچی ـ لاہور

ائمہ مجتہدین کے متفق علیہ اور مختلف فیہ مسائل کی تحقیق اور علمی اختلاف میں راہ اعتدال پر لانے والی معروف کتاب کا اردو ترجمہ

مواہب رحمانی

ترجمہ

میزان شعرانی

عربی تالیف

شیخ عبدالوہاب امام شعرانی قدس سرہ

اردو ترجمہ

حضرت مولانا محمد حیات صاحب سنبھلی رحمۃ اللہ علیہ

ناشر

ادارہ اسلامیات

کراچی۔لاہور

پہلی بار	:	ذی قعدہ ۱۴۲۸ھ۔نومبر ۲۰۰۷ء
باہتمام	:	اشرف برادران سلمہم الرحمٰن
ناشر	:	ادارہ اسلامیات کراچی۔لاہور

ادارہ اسلامیات	موہن روڈ، چوک اردو بازار کراچی،فون:۲۷۲۲۴۰۱
ادارہ اسلامیات	۱۹۰،انارکلی، لاہور۔ پاکستان فون:۷۵۳۲۵۵
ادارہ اسلامیات	دینا ناتھ مینشن مال روڈ، لاہور فون:۷۳۲۴۴۱۲

پبلشرز بک سیلرز ایکسپورٹرز

ملنے کے پتے:

بیت العلوم	:	۲۶ نابھہ روڈ لاہور
ادارۃ المعارف	:	ڈاک خانہ دارالعلوم کراچی ۱۴
مکتبہ دارالعلوم	:	جامعہ دارالعلوم کراچی ۱۴
دارالاشاعت	:	ایم اے جناح روڈ کراچی نمبر۱
بیت القرآن	:	اردو بازار کراچی نمبر۱
بیت الکتب	:	نزد اشرف المدارس گلشن اقبال بلاک نمبر۲ کراچی
ادارہ تالیفات اشرفیہ	:	بیرون بوہڑگیٹ ملتان شہر
ادارہ تالیفات اشرفیہ	:	جامع مسجد تھانیوالی ہارون آباد بہاولنگر

فہرست مضامین

☆☆☆☆

باسمہ تعالیٰ

مختصر حالات مصنف کتاب علیہ الرحمۃ

نام ونسب وولادت:

آپ کا نام (شیخ) عبدالوہاب امام شعرانی اور آپ کے والد کا نام شیخ احمدؒ ہے جو شہر تلمسان کے شاہی خاندان میں سے ہیں۔ آپ کا سلسلہ نصب خلیفۃ المسلمین حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے جاملتا ہے۔ اس لحاظ سے شیخ عبدالوہابؒ سید العرب رسول خدا ﷺ کے جگر گوشہ اور خاندان سیادت کے ایک معزز رکن ہوئے۔ آپ کا سلسلہ نسب اس طرح ہے:

''عبدالوہاب بن احمد بن علی بن محمد بن زوفا بن شیخ موسیٰ بن شاہ احمد بن سلطان سعید بن سلطان قاشین بن سلطان محیا بن سلطان زوفا بن سلطان ریان بن سلطان محمد بن موسیٰ بن سید محمد بن حنفیہ بن امام الکاملین حضرت علی بن ابی طالبؓ''

شیخ ابومدین مغربیؒ کے زمانہ میں آپ کے دادا سلطان احمد شہر تلمسان کے حکمران تھے۔ ۸۹۹ھ میں آپ کی ولادت باسعادت کا پتہ لگتا ہے۔

زمانہ طفولیت اور تحصیل علم:

آٹھ سال کی عمر میں جب آپ بلادِ ریف میں مقیم تھے۔ حفظ قرآن شریف سے فراغت پائی۔ آپ کی سوانح میں یہ بات حیرت انگیز پائی جاتی ہے کہ آپ نے اتنی عمر سے جو نماز پنجگانہ پر مواظبت شروع کی تو انتہاء عمر تک باستثناء ایک مرتبہ کے جو نسیانی غلطی تھی اور کبھی کسی نماز کو اس کے وقت سے ٹلنے نہ دیا۔ اور بہت مرتبہ ایام نابالغی میں ایک رکعت کے اندر پورا قرآن شریف پڑھا۔

۹۱۱ھ (نوسوگیارہ) ہجری میں آپ کی عمر بارہ سال کی ہوئی تو خداتعالی نے آپ پر وہ جلیل القدر احسان فرمایا جو سیدنا حضرت یوسف علیہ السلام کے قول کا مصداق ہے۔ کیونکہ جب آپ کو قید خانہ سے رہائی ہوئی اور آپ کے برادران اپنے وطن مالوف کو چھوڑ کر شہر مصر میں چلے آئے تو آپ نے شکریۃً یہ الفاظ ادا کئے کہ:

وقد احسن بی اذ اخرجنی من السجن وجاء کم من البدو

یعنی اور میرے ساتھ (ایک) اس وقت احسان فرمایا جس وقت مجھ کو قید سے نکالا اور دوسرا یہ کہ تم کو باہر سے (یہاں) لے آیا۔

مطلب یہ ہے کہ باشندگانِ قریہ کو جو دراصل جہالت اور ظلم کی زمین ہے شہر میں جو پاکیزگی اور علم کا مخزن ہے لے آیا۔ اس مضمون کی تائید اس حدیث سے خوب ہوتی ہے جو سید تا سرور کائنات محمد رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ:

من سكن البادية جفا

جو شخص گاؤں میں رہا اس نے ظلم کیا

تفصیل اس اجمال کی اس طرح ہے کہ صاحب تذکرہ شیخ موصوف اپنی جائے قیام بلاد ریف سے شہر مذکورہ میں شہر مصر کو ہجرت فرما گئے۔ وہاں پہنچ کر سید ابوالعباس عمریؒ کی جامع میں اقامت اختیار کی۔ شیخ موصوف کا اپنا بیان ہے کہ میں شیخ جامع کی اولاد کے ساتھ اس انداز سے رہنے سہنے لگا کہ بادی النظر میں لوگ مجھ کو انہی کا بچہ خیال کرتے تھے جو وہ کھاتے وہی میں کھاتا، جیسا وہ پہنتے ویسا ہی میں پہنتا۔

وہ متون جو مصنف کو حفظ تھے:

وہاں رہ کر شیخ نے متون کتب شرعیہ اور ان کے فنون کو حفظ کیا۔ اس مختصر میں چند کتابوں کے نام شمار کراتا ہوں۔ سب سے پہلے آپ نے متن ابی شجاع کو حفظ کیا۔ اس کے بعد آجرومیہ۔ اس کے بعد کتاب المنہاج مؤلفہ علامہ نوویؒ۔ پھر الفیہ بن مالک۔ پھر توضیح مؤلفہ علامہ ابن ہشام۔ پھر جمع الجوامع۔ پھر الفیہ عراقی۔ پھر تلخیص المفتاح۔ پھر شاطبیہ۔ پھر قواعد ابن ہشام وغیرہ۔ شیخ فرماتے ہیں کہ میں نے ان کتابوں کو ایسا حفظ کر لیا تھا کہ میں ان کے متشابہات کو قرآن شریف کے متشابہات کی طرح جانتا تھا۔

پھر شیخ موصوف نے کتاب الروض کو یاد کرنے کا قصد کیا۔ یہ کتاب کتاب الروضہ کا مختصر اور مذہب امام شافعیؒ میں سب سے زیادہ جامع ہے۔ چنانچہ اس کو باب القضاء علی الغائب تک یاد کرنے پائے تھے کہ کسی صاحب حال سے دوچار ہوا اور اس نے بطور مکاشفہ کے ان سے فرمایا کہ باب القضاء علی الغائب پر ٹھہر جا اور اس سے آگے نہ جا۔ اور پوشیدہ پر کوئی حکم نہ کر۔ شیخ کا بیان ہے کہ پھر میں اس کا ایک صفحہ بھی آگے نہ یاد کر سکا۔ لیکن ہاں میں نے اس کا مطالعہ ضرور کیا۔ اور تقریباً ایک سو مرتبہ اس کو پڑھایا بھی۔

مصنف کا خداداد حافظہ دیکھ کر شیخ بہلولؒ کا مقولہ:

شیخ کی جامعیت اور خداداد قوت حافظہ کو دیکھ کر خدا کے مقرب شیخ احمد بہلولؒ فرمانے لگے کہ بس جس قدر علم تم نے حاصل کر لیا۔ یہ تمہارے واسطے کافی ہے۔ اب تم کو چاہئے کہ بحر تصوف سے سیرابی کی کوئی سبیل کرو۔ شیخ نے اپنے بزرگوں سے اس بارہ میں مشورہ لیا۔ تو انہوں نے کہا کہ صوفیہ کے رہگذر میں اس وقت تک قدم نہ رکھنا کہ جب تک اپنی یاد کردہ تمام متون کی شروح اساتذہ سے نہ پڑھ لو جب تم کو ان میں کامل تبحر ہو جائے تو اس کے بعد دشت تصوف میں قدم زنی مناسب ہے۔

مصنف کے شیوخ میں سے بعض حضرات کے اسماء گرامی

معہ کتابوں کے جو جس سے پڑھی:

شیخ نے اس رائے کو پسند کر کے ایسے شیوخ تلاش کئے جو علم وعمل میں کمال دستگاہ رکھنے والے تھے۔ شیخ نے ان کی تعداد پچاس بتلائی ہے اور ہر ایک کے فرداً فرداً مناقب اپنی کتاب طبقات الکبریٰ میں بہت تفصیل سے بیان کئے ہیں۔ اس مختصر میں چند اسماء گرامی معہ ان کتابوں کے جو ان سے پڑھیں درج کئے جاتے ہیں:

۱۔ شیخ امین الدین محدث امام جامع غمریؒ۔ ان سے شرح المنہاج مؤلفہ جلال الدین محلی پڑھی۔ اور شرح جمع الجوامع مؤلفہ شیخ جلال الدین اور شرح الفیہ عراقی مؤلفہ حافظ جلال الدین سخاوی بعض کا قول ہے کہ یہ کتاب دراصل حافظ ابن حجر کی تالیفات سے ہے لیکن چونکہ اس کا مسودہ علامہ ابن حجر کے ترکہ سے علامہ سخاوی کو ہاتھ لگ گیا۔ اس لئے انہوں نے اس کا مبیضہ بنا کر شائع کیا یہی وجہ ہوئی کہ تالیف کی نسبت بھی انہیں کی طرف ہونے لگی۔

اور الفیہ بن مالک کی دوسری شرح مؤلفہ علامہ ابن عقیل بھی انہی سے پڑھی علی ہذا القیاس شرح التوضیح مؤلفہ شیخ خالد وغیرہ۔

۲۔ شیخ علامہ شمس الدین دواخلیؒ۔ ان سے شرح ارشاد مؤلفہ ابن ابی شریف پڑھی۔ اور شرح البہجۃ الکبیر مؤلفہ علامہ شیخ زکریا۔ اور شرح ارشاد مؤلفہ علامہ جوجری وغیرہ۔

۳۔ شیخ شمس الدین سمانووی مفتی خطیب جامع ازہر۔ ان سے شرح منہاج مؤلفہ محلی نصف ہی پڑھنے پائے تھے کہ ان کا وصال ہوگیا۔

۴۔ علامہ شیخ نور الدین محلی۔ ان سے شرح جمع الجوامع کو پورا کیا اور یہ کتابیں پڑھیں:

شرح عقائد مؤلفہ علامہ تفتازانی اور شرح المقاصد اور سراج العقول مؤلفہ علامہ ابی طاہر قزوینی یہ کتاب علم کلام میں نہایت نفیس ہے۔ اس کے اندر علم کلام کے چالیس مشکل مسائل کا حل ہے۔ ہر مسئلہ کی واسطے ایک باب وضع کیا گیا ہے اور متقدمین ومتاخرین کے اقوال سے مشحون ہے۔ علماء علم کلام میں اس کتاب کے مصنف سب سے زیادہ جامع ہیں۔

۵۔ علامہ شیخ نور الدین جارحیؒ۔ مدرس جامع غمریؒ۔ ان سے شرح الفیہ عراقی مؤلفہ مصنف الفیہ پڑھی اور شرح شاطبیہ مؤلفہ علامہ سخاوی (یہ علامہ شاطبی کے داماد ہیں) ہم صرف اسی قدر پر اختصار واکتفا کرتے ہیں ناظرین اگر مفصل دیکھنا چاہیں تو شیخ کی اپنی کتاب "لطائف المنن والاخلاق فی بیان وجوب التحدث بنعمۃ اللہ علی الاطلاق" کا مطالعہ کریں۔ جو مؤلف نے اپنے حالات اور ان انعامات کے اظہار میں لکھی ہے جو خدا تعالیٰ کا شکر ان پر واجب کرتے ہیں۔

علمی تبحر اور تالیفات:

احادیث پر نظر غور کرنے سے یہ امر خوب ثابت ہو جاتا ہے کہ تمام علماء میں علم کا یکساں اثر نہیں۔ اور نہ تمام کی قابلیت برابر ہے۔ بلکہ بعض علماء تو ایسے ہیں جو علم کے محافظ اور دوسروں تک نقل کرنے والے اور پہنچانے والے ہیں۔ مثلاً عام محدثین کہ ان حضرات نے رسول کریم علیہ السلام کی احادیث کو محض اپنے حفظ کے خزانہ میں رکھ کر دوسروں سے روایت کیا۔

اور بعض علماء وہ ہیں جنہوں نے حدیثوں کو یاد کیا۔ ان سے احادیث احکام کو امتیاز بخشا ان کے موازنہ اور صداقت کے لئے اصول وقوانین کی ترتیب دی۔ پھر اس معیار پر ان احادیث کو کسا اور احکام قرآنی سے ان کا مقابلہ کیا۔ احکام کے حدود اور ابواب قائم کئے اور ہر حکم کو اس کے مناسب باب میں درج کیا۔ ان مرتبہ احکام کو فقہ کے نام سے نامزد کیا جاتا ہے۔

یہ مانی ہوئی بات ہے کہ منجملہ تمام علوم کے علم فقہ کو زیادہ شرف ہے۔ امام المتاخرین حضرت شاہ ولی اللہ صاحب "مسوٰی شرح موطا میں لکھتے ہیں کہ:

ان علم الفقه اشرف العلوم وانفعها واوسعها

یعنی تمام علوم میں فقہ اشرف اور نافع تر ہے جس کا نفع تمام علوم سے عام ہے

اور کیوں نہ ہو جب کہ فقہ قرآن اور احادیث کے احکام کے مجموعے کا نام ہو جن کو آئمہ مجتہدین نے اپنی نیک نیتی اور افادہ عام کیلئے مرتب کیا۔

اس بنا پر میں کہہ سکتا ہوں کہ تمام وہ علماء جنہوں نے فقہ کو مہذب اور مرتب کیا۔ ہر آئینہ قابل ستائش اور احسان مندی اور شکر گذاری کے مستحق ہیں۔ نیز تقریر سابق سے ایسے حضرات کا تفوق علمی دوسرے لوگوں پر اس طرح ہی ظاہر ہوتا ہے جس طرح آفتاب کو ستاروں پر۔

بعض علماء وہ بھی ہیں جنہوں نے علم فقہ کو اپنے مقتداء کے ماتحت رہ کر تبیین جزئیات اور تفصیل احکام سے موسع کیا۔ کسی نے امام اعظم ابو حنیفہؒ کی حلقہ بگوشی کر کے ان ہی کے ترتیب دادہ اصول کی بنیاد پر جزئیات احکام کی تطبیق دی۔ جیسے علامہ برہان الدین علی مولف ہدایہ اور علامہ بن تاج الشریعہ مولف شرح وقایہ۔ اور علامہ ابن ہمام صاحب فتح القدیر۔ کسی نے امام شافعیؒ کے دائرہ تقلید میں رہ کر امام موصوف کے بیان کردہ قوانین کی بنا پر احکام جزئیہ کثیرہ کی توضیح وتذلیل کی جیسے علامہ شیخ ابن حجر ہیتمی مکی شافعی صاحب فتاویٰ الکبریٰ وفتاویٰ حدیثیہ اور علامہ عبدالرحمٰن بن محمد بن حسین شافعیؒ مولف بغیۃ المسترشدین وغیرہ۔ علی ہذا القیاس باقی آئمہ کے مقلدین۔

حنفی مذہب میں بڑے بڑے محدث جو گذرے ہیں

ان میں سے حضرات کے نام:

یہاں یہ کہہ دینا بھی بے ربط نہ ہوگا کہ زمان حال کے بعض اہل اسلام کا یہ دعویٰ کرنا کہ علماء فقہ اور مقلدین آئمہ میں کوئی قسم ایسی نہیں گذری جو حدیث دانی میں ماہر ہوں۔ وجہ یہ ہے کہ جو شخص خود حدیث کا ماہر ہوگا اسے کسی کی تقلید کرنا کیونکہ گوارا ہوگا۔ ان کے علم کی قلت معلوم اور کم فہم کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ مذہب شافعیہ میں تو اس کے بطلان کے کھلے دلائل موجود ہیں۔ کون نہیں جانتا کہ اس مذہب میں بڑے بڑے محدث گذر چکے ہیں۔ رہا حنفی مذہب سو اس کے بعض محدثین کے اسماء گرامی اس جگہ درج کرتا ہوں:

نمبر۱: لیث بن سعد مصری ابن شہاب زہری جو کہ مدینہ کی مجلس فقہ اور فقہائے سبعہ کے رکن اعلیٰ ہیں۔ جن کے متعلق حضرت شاہ صاحب مصفی میں لکھتے ہیں

"ابن شہاب زہری یکے از فقہائے اسلام و محدثین است و عمر بن عبدالعزیز گفت

لا اعلم احدا اعلم بسنۃ ماضیۃ منہ ودے حافظ حدیث است در اسلام"

ترجمہ: یعنی ابن شہاب فقہ اور حدیث میں یکتا اور تمام علوم شرعیہ میں نامور ہیں۔ عمر بن عبدالعزیز خلیفہ فرمایا کرتے تھے کہ ابن زہری سے زیادہ کوئی واقف حدیث نہیں یہ حفاظ محدثین سے ہیں۔

نمبر۲: عبداللہ بن واقد ابوقتادہؒ۔ امام فن ہیں خصوصاً حفاظ حدیث میں سے ہیں اور اسحاق بن راہویہ کے کہ جن کے امام ترمذی پیرو ہیں، استاد ہیں۔ امام اعظم ابوحنیفہؒ کی تقلید کرتے تھے۔

(تہذیب التہذیب صفحہ ۱۷ جلد ۶)

نمبر۳: خلف ابن ایوبؒ۔ یہ حضرت ابراہیم ادھم شیخ الصوفیاء کے خلیفہ ہیں اور فقیہ العراق ان کا خطاب ہے۔ بڑے محدث ہیں۔ امام صاحب کے مقلد ہیں۔ (تہذیب التہذیب صفحہ ۴۸ جلد ۳)

نمبر۴: عبدالغفار بن داؤد یہ آئمہ فن اور فقیہ ہیں۔ اور امام صاحب کے مقلد ہیں۔

(تہذیب التہذیب صفحہ ۳۶۶ جلد ۳)

ابوقتادہؒ جو اسحٰق بن راہویہ کے استاد ہیں باوجود حافظ حدیث ہونے کے امام اعظم کی تقلید کرتے تھے:

علماء میں ایک اور نوع بھی پائی جاتی ہے لیکن اس کے افراد بعد تفتیش محدودے چند نظر آتے ہیں اس نوع کی یہ شان ہے کہ علوم شرعیہ میں غایت تبحر کی وجہ سے جمیع ائمہ مجتہدین کے اصول و فروع پر ایسے حاوی ہیں کہ

ہر مسئلہ کو خواہ وہ کسی مذہب کا ہو مذاہب حقہ میں سے حسب قوانین مجتہد اس طرح ثابت کر دیتے ہیں کہ بادی النظر میں خود صاحب مذہب ہونے کا اشتباہ پڑ جاتا ہے۔ یہ وہ حضرات ہیں جو جمیع آئمہ مجتہدین کی حقانیت اور صداقت کے زبانی اعتراف کو عملی جامہ بھی پہنا دیتے ہیں۔ یوں تو بہت سے اہل علم ہیں جو کہتے ہیں کہ چاروں امام برحق اور ان کے مستخرجہ مسائل واحکام قابل تسلیم ہیں لیکن ثابت کرنا انہی حضرات کا خاصہ ہے۔

علماء کی ایک نادر الوجود نوع کہ جن میں سے مصنف کتاب تفوق کا رتبہ رکھتے ہیں:

علماء کی آخری نوع کے سرغنا اور سرگروہ علامہ امام ربانی عبدالوہاب شعرانی ہیں۔ آپ اگرچہ شافعی المذہب تھے لیکن ان کا اپنا بیان ہے کہ میں نے اپنے مذہب کے علاوہ باقی تینوں مذاہب کی کتابوں کا مطالعہ کیا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ جب مجھے مذہب شافعی میں تبحر حاصل ہو گیا تو میں نے ضروری سمجھا کہ ان مسائل سے واقفیت حاصل کروں جن پر چاروں اماموں کا اتفاق ہے یا کم از کم تین کا۔ تا کہ ان کے اوامر کا امتثال اور ممنوعات سے اجتناب مجھ کو نصیب ہو اور حسب طاقت میرا ہر عمل ان کے ارشادات کے موافق ہو اور میرے کسی فعل میں مخالفت آئمہ کی لازم نہ آئے۔ (لطائف المنن والاخلاق ب ا)

کتاب مذکور میں خود مصنف کا بیان ہے:

"اور منجملہ ان انعامات کے جو خدا تعالیٰ نے مجھ پر کئے (ایک یہ ہے) کہ جب میں آئمہ مجتہدین کے تمام مذاہب میں متبحر ہو گیا تو ان کے تمام مذاہب کی توجیہات اور تقاریر اس طرح کرتا تھا کہ وقت تقریر میں ان مجتہدین میں سے ایک سمجھا جاتا تھا اور اگر کوئی اس وقت میرے پاس آ جاتا تو اگر میں مذہب حنفی کی تقریر کرتا ہوتا تو وہ مجھے حنفی سمجھتا اور اگر مذہب حنبلی کی تقریر کرتا ہوتا، تو حنبلی، اور اگر مذہب مالکی کی کرتا تو مالکی سمجھتا۔ حالانکہ میں مقلد امام شافعیؒ کا ہوں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ میں تمام اماموں کے اقوال کے مناشی اور اصول سے پورے طور پر واقف ہو گیا ہوں۔ اور ان کے تمام ادلّہ کا میں نے احاطہ کر لیا ہے۔ یہی وجہ ہے جو بعض دریدہ دہنوں نے میری نسبت یہ بہتان باندھا کہ یہ کسی خاص مذہب کا پابند نہیں ہے۔ حالانکہ میں اپنی وسعت معلومات کی وجہ سے ایسا کرتا تھا۔

اور اصلی بات یہ ہے کہ جب میں نے ادلّہ مذاہب کی کتابیں تالیف کیں تو مجھے ثابت ہوا کہ کوئی مجتہد کسی امر میں سنت رسول سے باہر نہیں ہے بلکہ وہ سب مشدّد اور مخفف کے درمیان درمیان ہیں کیونکہ کسی نے صریح حدیث وقرآن کو لے لیا اور کسی نے اس کو جوان دونوں سے

سمجھا جاتا ہے اور کسی نے اس کو جوان دونوں سے مستنبط ہوتا ہے اور کسی نے اس کو جوان دونوں کے مفہوم سے مستنبط ہوتا ہے اور کسی نے اس قیاس صحیح کو کہ جس کا اصل صحیح پر مبنی ہو۔

الحاصل! تمام مجتہدین کے مذاہب شریعت مطہرہ سے بنے ہوئے ہیں کہ ان سب کا تانا اور بانا اسی شریعت سے ہے۔

اور تمام ائمہ کے اقوال جمع کرنے میں میں نے ایک میزان قائم کی ہے جو تمام مجتہدین و مقلدین کے اقوال کو شریعت مطہرہ کی طرف لوٹا دیتی ہے۔ میں نے اپنے زمانہ میں کسی کو اس سے دل بستہ نہ پایا شیخ شہاب الدین شبلی حنفی ایک مرتبہ اس کو عاریۃً لے گئے چند روز تک مطالعہ کرنے کے بعد میرے پاس لائے اور کہنے لگے کہ یہ آپ کی خصوصیت ہے ورنہ میں تو اپنے مذہب کے دائرہ سے باہر گفتگو تک نہیں کر سکتا۔"

مذکورہ بالا تقریر سے واضح ہے کہ شیخ اپنے زمانہ کے مجدد اور عدیم النظیر لوگوں میں سے ہیں۔ دسویں صدی کا زمانہ علم اور اہل علم کی جیسی کچھ یادگار ہے اس سے ناظرین تاریخ خوب واقف ہیں۔ ایسی حالت میں جب کہ بڑے بڑے جید علماء بڑی بڑی درسگاہوں میں درس دے رہے ہوں اور ہر طرف ان کا تبحر شہرہ آفاق ہو کسی کی جملہ تالیفات کا مقبولیت خاصہ حاصل کر لینا کوئی معمولی بات نہیں ہے۔ بالخصوص اس صورت میں کہ اس قسم کی تالیفات میں کسی نے اس سے سبقت نہ کی ہو۔ اور مقبولیت کی خاص وجہ یہ ہے کہ شیخ ان لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے شریعت کو اپنے علمی تبحر کے بعد مکاشفہ میں ایسا پایا ہے جس طرح ایک بحر زخار جس سے نہریں اور چھوٹے چھوٹے دریا نکل رہے ہوں۔

مصنف کتاب میزان کی جملہ تالیفات کا احاطہ مشکل ہے:

یوں تو شیخؒ کی تالیفات قریب قریب غیر محدود کے ہیں۔ مگر وہ تالیفات بھی احاطہ بیان سے باہر ہیں جن کی تالیف میں شیخ غیر مسبوق ہیں۔ یہاں ان میں سے بعض کا ذکر کیا جاتا ہے:

مولف کی ان تیئس کتابوں کے نام جن کی نظیر میں ایک کتاب بھی تالیف نہ ہوئی:

نمبر۱: البحر المورود فی المواثیق و العهود

نمبر۲: کشف الغمه عن جميع الأمه (اس کتاب میں چاروں مذاہب کے ادلہ جمع کئے ہیں)

نمبر۳: المنهج المبين فى ادله مذاهب المجتهدين (اس کتاب میں باوجود ادلہ مذاہب اربعہ کے

تمام احادیث استدلالی کی تخریج بھی ہے)

نمبر۴: البدر المنير في غريب احاديث البشير النذير

نمبر۵: مشارق الانوار القدسيه في بيان العهود المحمديه (اس کتاب میں احادیث ترغیب و ترہیب دونوں کو جمع کیا ہے یہ کتاب دو قسموں ماموارت اور منہیات پر منقسم ہے)

نمبر۶: لواقح الانوار القدسيه في مختصر الفتوحات المكيه

نمبر۷: قواعد الصوفيه

نمبر۸: منهاج الوصول الى علم الاصول (اس کتاب کے اندر شرح جمع الجوامع مؤلفہ جلال الدین محلی اور حاشیہ ابن ابی شریف دونوں کو جمع کیا ہے)

نمبر۹: اليواقيت والجواهر في عقائد الاكابر

نمبر۱۰: الجواهر المصون في علوم كتاب الله المكنون (اس کتاب کے اندر قرآن شریف کے تین ہزار علوم بیان کئے ہیں۔ یہ کتاب صوفیا کرام کی تائید میں ہے)

نمبر۱۱: طبقات الصوفيه (اس کے اندر حضرت خلیفہ اول سیدنا ابوبکر صدیقؓ سے لے کر ۹۶۰ھ تک کے ان اولوالعزم صوفیائے کرام کے مناقب اور مآثر ہیں کہ جن کا کچھ کلام خواہ شریعت کا یا طریقت کا شیخ کو محفوظ تھا)

نمبر۱۲: مفحم الاكباد في بيان موادا الاجتهاد

نمبر۱۳: لواضح الخذلان على كل من لم يعمل بالقرآن

نمبر۱۴: حدالحسام على من اوجب العمل بالالهام

نمبر۱۵: كتاب التتبع والفحص على حكم الالهام اذا خالف النص

نمبر۱۶: البروق الخواطف لبصر من عمل بالهواتف

نمبر۱۷: كشف الحجاب والران عن وجه اسئلة الجان (اس کتاب میں کچھ زائد ستر سوالوں کے جواب میں جو توحید کے بارہ میں شیخ سے جنات نے دریافت کئے تھے)

نمبر۱۸: فرائد القلائد في علم العقائد (اس کتاب کے اندر شیخ نے تمام ان علوم و اسرار کو جمع کیا ہے جو انہوں نے اپنے مرشد شیخ علی خواص سے سنے)

نمبر۱۹: الجواهر والدرر

نمبر۲۰: الكبريت الاحمر في بيان علوم الكشف الاكبر

نمبر۲۱: كتاب الاقتباس في علم القياس

نمبر۲۲: تنبيه المفترين في القرآن العاشر على ماخالفوا فيه سلفهم الطاهر

نمبر۲۳: ميزان الكبرىٰ وغيره

ان علماء کے اسماء گرامی جنہوں نے مصنف میزان کی تالیفات پر پُر زور تقاریظ لکھی ہیں:

شیخ کی جملہ تالیفات علماء مذاہب اربعہ کے نزدیک مقبول تھیں۔ کسی کو کسی تالیف میں کلام نہ تھا۔ ہر کتاب پر علمائے زمانہ کی پرزور تقریظات موجود ہیں جن کا اس جگہ بیان کرنا مخل اختصار ہے۔ اس مقام پر صرف ان علمائے عصر کے اسماء گرامی شمار کرائے جاتے ہیں جنہوں نے تقاریظ لکھی ہیں:

	اسمائے گرامی	نام کتاب جس پر تقریظ لکھی
(۱)	شیخ شہاب الدین رملی شافعی	كشف الغمه عن جميع الامه
(۲)	شیخ الاسلام نور الدین طرابلسی حنفیؒ	ایضاً
(۳)	شیخ شہاب الدین شبلی حنفیؒ	ایضاً
(۴)	شیخ ناصر الدین طبلاوی شافعیؒ	ایضاً
(۵)	شیخ ناصر الدین لقانیؒ	ایضاً
(۶)	شیخ الاسلام فتوحی حنبلیؒ	ایضاً
(۷)	شیخ عبدالقادر مالکی شاذلیؒ	ایضاً
(۸)	شیخ شہاب الدین عمیرہ شافعیؒ	ایضاً
(۹)	شیخ شہاب الدین رملی شافعیؒ	المنهج المبين فى بيان الدلة المجتهدين
(۱۰)	شیخ ناصر الدین طبلاویؒ	ایضاً
(۱۱)	شیخ شہاب الدین بہوتی حنبلیؒ	ایضاً
(۱۲)	شیخ شمس الدین برہمتوشی حنفیؒ	ایضاً
(۱۳)	شیخ ناصر الدین لقانی مالکیؒ	ایضاً
(۱۴)	شیخ الاسلام فتوحی حنبلیؒ	كتاب العهود
(۱۵)	شیخ ناصر الدین لقانی مالکیؒ	ایضاً
(۱۶)	شیخ شہاب الدین شبلی حنفیؒ	ایضاً
(۱۷)	شیخ ناصر الدین لقانی مالکیؒ	الجواهر المصون
(۱۸)	شیخ الاسلام فتوحی حنبلیؒ	ایضاً
(۱۹)	شیخ شہاب الدین شبلی حنفیؒ	ایضاً

(۲۰) شیخ ناصر الدین طبلاویؒ — ایضاً

(۲۱) شیخ عبدالقادر شاذلی مالکیؒ — ایضاً

(۲۲) شیخ الاسلام فتوحی حنبلیؒ — الجواهر والدرر

مصنف میزان کے مجاہدات:

علم وہی قابل تحسین ہے جس کے ساتھ خوف خدا اور نفسانی ہوا وہوس سے اجتناب بھی ہو۔ چونکہ علم دراصل واسطہ اور ذریعہ اور مقصد اس کا خدا تعالیٰ کی معرفت اور عبودیت میں کمال حاصل کرنا ہے۔ جو علم اس کے بغیر ہے وہ بجائے نافع ہونے کے مضر اور وبال جان ہے۔ رسول خدا ﷺ نے اس علم سے پناہ مانگی ہے جس سے نفع نہ حاصل ہو۔

شیخ کو حق تعالیٰ کی طرف سے الہام ہوا کہ تم بغیر پیر کے مجاہدہ نفسی کرو۔ شیخ کا بیان ہے کہ یہ الہام اس وقت ہوا جب میں علوم میں متبحر ہوگیا۔ لیکن اپنے علم کے موافق عمل نہ کر سکتا تھا۔

سلف صالحین صفائی قلوب کی وجہ سے اپنے علم پر عمل کرنے میں شیخ اور پیر کے محتاج نہ تھے۔ لیکن زمانہ موجودہ میں چونکہ موانع عمل کثیر ہوگئے ہیں اس لئے بعض علمائے شریعت نے ارشاد طریقت کے لئے کسی شیخ کی حلقہ بگوشی کو واجب کہا ہے اور یہ کہ جو شخص اپنے شہر میں کسی کو قابل مرشدیت نہ پاوے تو اس پر اس غرض سے سفر کرنا واجب ہے۔ اور جو شخص سفر کی بھی طاقت نہ رکھتا ہو۔ اس پر واجب ہے کہ وہ بغیر مرشد کے مجاہدہ کرے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فان لم يصبه وابل فطل

اگر نہ پہنچے اس کو بارش تو شبنم ہی کافی ہے۔

شیخ نے بلا مرشد کے مجاہدات کئے ان کی مفصل کیفیت:

شیخؒ فرماتے ہیں کہ میرے بغیر شیخ کے مجاہدہ کرنے کی صورت یہ ہوئی کہ میں صوفیاء کی کتابوں کا مطالعہ کیا کرتا تھا۔ جس طرح رسالہ قشیری اور عوارف المعارف وغیرہ۔ اور اپنی سمجھ کے موافق عمل کرتا تھا تھوڑی مدت کے بعد مجھ کو اس کے خلاف ثابت ہوا جو میں نے اپنے ذہن میں سوچ رکھا تھا اس وقت میری حیرانی کی مثال اس شخص کی سی ہوگئی کہ وہ کسی کوچہ میں گھسا چلا جاتا ہے اور یہ نہیں جانتا کہ یہ کوچہ نافذہ بھی ہے یا نہیں؟ اگر تقدیر سے نافذہ نکلا تو خیر ورنہ واپس آنا پڑے گا۔

منجملہ ان مجاہدات کے جو شیخؒ نے بغیر مرشد کے کئے ایک یہ ہے کہ خلوت میں آپ چھت کے اندر ایک رسی باندھ دیتے تھے اور اسے اپنی گردن میں باندھ کر بیٹھ جاتے تھے اور بعد نماز عشاء سے صبح تک اسی حالت میں

رہتے تھے۔ یہ مجاہدہ آپ نے برسوں تک کیا۔

شیخ" کا گذر توکل اور قناعت پر تھا وقت بلوغ سے اخیر عمر تک رزق کی حرفہ کی کوشش کی نہ کہیں سے کوئی وظیفہ مقرر تھا لیکن حق تعالیٰ غیب سے رزق پہنچاتا تھا۔ متمول لوگ بعض اوقات ایک ایک ہزار دینار پیش کرتے تھے لیکن آپ اس میں سے ایک حبہ نہیں لیتے تھے۔ سوداگر لوگ آپ کے پاس چاندی سونے کا ڈھیر لگا دیتے تھے مگر آپ اس کو جامع غمری کے صحن میں بکھیر دیتے تھے جو لوگ وہاں لگے رہتے تھے وہ لوٹ لیتے تھے۔

مدت تک آپ نے لذیذ طعام نہیں کھایا اور دو سال تک بجائے کپڑے کے پتوں وغیرہ سے بدن کو چھپائے رکھا۔

دنیادار لوگوں سے آپ کو نفرت تھی۔ اس لئے وہ لوگ بھی آپ سے دور رہتے تھے۔ موصوف آوارہ مساجد اور ٹوٹے پھوٹے کھنڈر مکانات میں مدت تک مقیم رہے۔

شیخ" تین تین روز تک بھوکے رہ کر صرف ایک اوقیہ روٹی سے افطار کرتے تھے پھر تو شیخ کی یہ حالت تھی کہ جب جامع غمری کے باشندے سب سو جاتے تھے تو مسجد کے صحن میں جو بلند محل تھا اس پر ہوا کے ذریعہ پہنچ جاتے تھے اور روحانیت کی قوت اور بشریت کا ضعف اس قدر ہو گیا تھا کہ جب وہاں سے نیچے اترتے تھے تو سیڑھیوں سے بہ مشکل اترا جاتا تھا۔ کیونکہ غلبہ روحانیت عالم روحانیت کی طرف چڑھنا چاہتا ہے اور ثقل کثرت شہوات سے پیدا ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ انسان ذکر کے وقت اپنے سر کو حرکت دیتا ہے کیونکہ جب روح اپنے پروردگار کا کلام سنتی ہے تو وہ اس کے دربار سے قریب ہونے کی مشتاق ہو جاتی ہے۔ اسی مطلب کو اس شعر میں ادا کیا گیا ہے۔ شعر

ولما بدالکون الغریب لناظری
حننت الی الاوطان شبہ الرکائب

آپ کے خوارق وکرامات:

شیخ اپنے زمانہ کے مشہور آئمہ عارفین میں سے ہیں۔ آپ کے کمالات کا احصاء ناممکن ہے۔ عصر کا مشہور فاضل علامہ شیخ یوسف بن اسماعیل نبہانی اپنی کتاب "جامع کرامات الاولیاء" میں امام شعرانی کی کرامات کے بیان کو ان الفاظ پر ختم کرتا ہے کہ:

ومناقب سیدی عبدالوھاب الشعرانی و کراماتہ لا یمکن حصرھا

ترجمہ: اور سیدی عبدالوہاب شعرانیؒ کے محاسن اور ان کی کرامات کا حصر ناممکن ہے۔

شیخ کا بیان ہے کہ منجملہ احسانات خداوندی کے ایک احسان مجھ پر یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے مجھ سے پردہ کو دور کر دیا ہے یہاں تک کہ میں نماز مغرب سے لے کر طلوع فجر تک جمادات اور حیوانات کی تسبیح سنتا رہتا ہوں اور

اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ میں نے شیخ صالح سیدی امین الدین ''امام غمری جامع عمری'' کے پیچھے نماز مغرب کی تحریمہ باندھی۔ فوراً میرا حجاب دور ہوگیا۔ اور میں ستونوں اور دیواروں اور بوریوں اور فرشتوں کی تسبیح سننے لگا پھر مصر کے اطراف میں جو بھی بولتا اس کی آواز آنے لگی۔ یہاں تک کہ مصر کے دیہات سے اور روئے زمین کی تمام ولایتوں سے بلکہ بحر محیط سے آواز آنے لگی۔ اور مچھلی تک کی تسبیح میں سننے لگا۔ بحر محیط کی مچھلیاں جو کچھ تسبیح خوانی کرتی تھیں منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ:

سبحان الملک الخلاق رب الجمادات والحیوانات والنباتات والازراق سبحانہ من لا ینسی قوت احد من خلقه ولا یقطع برہ عمن عصاہ

ترجمہ: پاک ہے بادشاہ جو پیدا کرنے والا ہے اور تمام مخلوقات جمادات اور حیوانات اور بناتات کا پروردگار اور رزق رساں ہے پاک ہے وہ ذات جو اپنی مخلوق میں سے کسی کی روزی کو نہیں بھولتا اور پھر اپنی بھلائی اپنے نافرمان سے نہیں قطع کرتا۔

پھر حق تعالیٰ نے طلوع فجر کے وقت مجھ پر رحم فرمایا کہ جب مجھے دہشت اور خوف طاری ہوا تو اس تسبیح کے سماع کو مجھ سے دور فرمادیا۔

اور شیخ موصوف فرماتے ہیں کہ میں تمام روئے زمین کا اپنی قلبی حرکت سے تقریباً تین منٹ میں طواف کر لیتا تھا۔ اور اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ میں اپنی چھوٹی انگلی سے تمام شہروں اور دیہات اور جنگلوں اور دریاؤں کی طرف اشارہ کرتا تھا اور میں کہتا تھا اللہ! اللہ! یہ کہہ کر پھر میں پرانے مصر سے ابتدا کرتا تھا اس کے بعد قاہرہ میں پہنچتا تھا اس کے بعد قاہرہ کے دیہات میں یہاں تک کہ شہر غزہ تک پہنچ جاتا تھا، پھر بیت المقدس اور ملک شام میں جاتا، پھر شہر حلب، پھر بلاد عجم، پھر بلاد ترک، پھر بلاد روم میں۔ پھر بحر محیط سے بلاد مغرب اور ان کے ایک ایک شہر میں پھرتا یہاں تک کہ میں اسکندریہ میں پہنچتا اور وہاں سے مڑ کر دمیاط جاتا۔ اور وہاں سے اقصیٰ صعید میں اور وہاں سے اقصیٰ بلاد عبید میں وہاں سے بلاد اجراج میں جو میرے جد خامس احمد سلطان کے تحتِ حکومت تھے پھر وہاں سے بلاد تکرور، اور بلاد سکوت میں جاتا، اور وہاں سے بلاد نجاشی، اور وہاں سے بلاد حبشہ میں، وہاں سے بلاد ہند میں، پھر بلاد سندھ میں، پھر بلاد چین میں، پھر بلاد یمن کی طرف واپس آکر مکہ معظمہ جاتا تھا پھر باب معلات سے نکل کر بدر پہنچتا پھر صفرا پہنچ کر نبی ﷺ کے مدینہ میں پہنچتا اور باب نور پر کھڑا ہو کر اجازت طلب کرتا پھر داخل ہو کر نبی کریم ﷺ کے سامنے بیٹھ جاتا اور آنحضرت ﷺ اور آپ کے صاحبین پر صلوٰۃ وسلام پڑھتا اور پھر ساکنان بقیع کی زیارت کر کے یہ پڑھتا کہ:

سبحان ربک رب العزة عما یصفون و سلام علی المرسلین والحمدللہ رب العالمین.

اور پھر جب اپنے گھر مصر تک پہنچتا تو ماندہ ہو جانے کی وجہ سے ہانپنے لگتا گویا کہ میں کسی بہت بڑے پہاڑ کو اٹھائے ہوئے ہوں۔ اور میں نہیں جانتا کہ مجھ سے پہلے روئے زمین کا ایسا طواف کسی اور کو نصیب ہوا ہو۔

ایک مرتبہ جنات نے میرے پاس کچھ سوالات دربارہ توحید بھیجے اور یہ کہا کہ یہ وہ سوالات ہیں جن کے جوابات سے ہمارے علماء عاجز ہو چکے ہیں اور وہ مان چکے ہیں کہ ان سوالات کا حل صرف علماء انسان ہی کرسکتے ہیں۔میں نے ان کے جوابات میں تقریباً پانچ جز لکھے جس کا نام "کشف الحجاب والران عن وجه اسئلة الجان" ہے

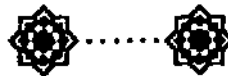
شیخ کا بیان ہے کہ میں آدمی کی صرف آواز سنتے ہی اس کا شریف یا رذیل ہونا جان لیتا ہوں خواہ وہ شخص میری نظر سے غائب ہی ہو۔اسی طرح کلام نبوی میں اگر کوئی اور اپنا کلام ملا دے تو میں جدا کرسکتا ہوں کہ یہ کلام نبی ﷺ کا ہے اور یہ غیر کا۔علی ہذا القیاس ہر تحریر کے حروف کو بتلا سکتا ہوں کہ یہ حق ہیں اور یہ غیر حق۔اسی طرح خدا کا بہت بڑا احسان مجھ پر ایک یہ ہے کہ میں یہ سمجھ لیتا ہوں کہ یہ گواہ جھوٹی گواہی دے رہا ہے اور یہ سچی۔پھر ۹۵۰ھ سے جب میں نے قلبی توجہ کو حق تعالیٰ کی طرف منعطف کردیا تو مجھ سے یہ تمام امور محجوب کردیئے گئے۔

شیخ ابوصالح ملیجی شافعی نے اپنی کتاب تذکرۃ اولی الاباب میں مولف میزان کا ایک عجیب واقعہ نقل فرمایا:

اور شیخ ابوصالح ملیجی شافعی ہاشمی نے اپنی کتاب "تذکرہ اولی الالباب" کے مقام مناقب سیدی عبدالوہاب میں نہایت عجیب واقعہ نقل کیا ہے جو شیخ موصوف کو شیخ الاسلام ناصرالدین لقانی کے ساتھ پیش آیا اور وہ یہ ہے کہ شیخ کے بعض حاسدوں نے شیخ ناصرالدین سے شیخ کی جھوٹی شکایات پہنچائیں اور کہا کہ شیخ عبدالوہاب اجنبی عورتوں سے خلط رکھتے ہیں۔شیخ ناصرالدین نے ان کی تصدیق کی اور شیخ عبدالوہاب کو برا بھلا کہا اور ان سے بدظن ہوگئے۔اس کی اطلاع شیخ عبدالوہاب کو پہنچی تو آپ شیخ ناصرالدین کے پاس پہنچ کر فرمانے لگے کہ مجھے کتاب مدونہ کی ضرورت ہے لہٰذا عاریۃً عنایت فرمادیجئے۔شیخ ناصرالدین نے جواب دیا کہ شاید معاصی اور حرکات شنیعہ سے رجوع کرکے راہ راست پر آنا چاہتے ہوں تو شیخ عبدالوہاب نے جواب دیا کہ انشاء اللہ یوں ہی ہوگا۔اس کے بعد شیخ ناصرالدین نے اپنے خادم کو حکم دیا کہ کتب خانہ سے کتاب مدونہ لاکر عبدالوہاب کے مکان پر پہنچادو جب خادم مکان پر پہنچا کر واپس آنے لگا تو شیخ نے اس سے فرمایا کہ آج رات یہاں ہی گذارو کل صبح چلے جانا اس نے منظور کیا جب تہائی رات خادم کو شیخ کے پاس بیٹھے ہوئے گذر گئی تو شیخ صرف پندرہ منٹ تنہائی میں رہ کر واپس آ گئے۔اسی اثناء میں چونکہ خادم کو نیند آ گئی تھی اس لئے اس کو جگایا اور یہ فرمایا کہ جاگ کیونکہ حق تعالیٰ کی سواری موجود ہے اس کو فوت ہونے سے پہلے پالو۔خادم متنبہ ہوکر وضو کرکے تہجد پڑھنے لگا، پھر صبح کی نماز باجماعت پڑھ کر دن چڑھنے تک اپنے وظیفے وظائف پڑھتے رہے اس سے فارغ ہوکر خادم کو کتاب دی اور کہا کہ شیخ ناصرالدین کا شکریہ ادا کرنا۔یہ سن کر خادم دل میں رنجیدہ ہوا اور کہنے لگا کہ اس کتاب کو ایک ہی شب کیلئے لاتے

میں کیا فائدہ ہوا اور شیخ کی کاروائی سے وہ بالکل ناواقف تھا جب خادم مدونہ کو شیخ ناصر الدین کے پاس لے گیا تو انہوں نے بھی نکتہ چینی کی کہ صرف ایک رات کتاب لے جانے میں کیا غرض تھی تھوڑی دیر میں کسی نے شیخ ناصر الدین سے کوئی مسئلہ دریافت کیا تو اس میں ان کو کچھ توقف ہوا فوراً فرمایا کہ مدونہ لاؤ۔ جب اس کا ایک جزو کھولا تو اس میں اول تا آخر شیخ عبدالوہاب کا کشیدہ خط دیکھا۔ پھر شیخ ناصر الدین نے مدونہ کے تمام اجزاء کو منگوا کر دیکھا تو ان سب میں بھی اسی طرح خط پایا۔ جس سے یہ سمجھا گیا کہ شیخ عبدالوہاب نے اس تھوڑی سی مدت میں تمام کتاب کا مطالعہ کر لیا جب شیخ نے اپنے خادم سے کہا کہ شیخ عبدالوہاب نے اس کتاب میں کیا کرامت کر دی کہ تمام کتاب کا مطالعہ کر لیا۔ خادم نے جواب میں کہا کہ یا سیدی شیخ عبدالوہاب تمام شب میں صرف پندرہ منٹ کیلئے مجھ سے ضرور غائب ہوئے ہیں۔ ورنہ برابر میرے سامنے اپنے درود وظائف اور تہجد میں مشغول رہے یہ سن کر شیخ ناصر الدین حیران ہو گئے اور برہنہ سر برہنہ پا شیخ عبدالوہابؒ کے پاس حاضر ہو کر خدا تعالیٰ سے توبہ کی اور ان کے سامنے بیٹھ گئے اور کہنے لگے کہ میں خدا تعالیٰ سے توبہ کرتا ہوں کہ آئندہ کبھی صوفیہ کے کسی گروہ پر اعتراض نہ کروں گا۔ پھر شیخ عبدالوہابؒ نے ان سے کہا کہ میرا مطلب آپ کو اس مختصر سے مطلع کرنا تھا جتنے پر خط کشیدہ ہے۔ کہ مدونہ کتاب چونکہ طویل بہت ہے اس لئے اس کو مختصر کیا جائے اور صرف اتنا مضمون باقی رکھا جائے جس پر خطوط کشیدہ ہیں تو اگر یہ اختصار صحیح ہو تو اللہ تعالیٰ کا فضل اور اس کی حکمت ہے ورنہ میں اس خط کو پانی سے مٹا دوں گا۔ شیخ ناصر الدین نے ان کی مدح کی اور مختصر کیلئے تقریظ لکھی۔

واخر دعوانا ان الحمدللہ رب العالمین

کتبہ فقیر حقیر ابوسعید محمد حیات غفرلہ
سنبھلیؒ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ مترجم
یعنی
مقدمہ ترجمہ میزان شعرانی

از

حضرت مولانا محمد حیات صاحب سنبھلی رحمۃ اللہ علیہ

الحمدللہ والصلوٰۃ علی عبادہ الذین اصطفیٰ اما بعد!

فقاہت کو شرف ہے:

حق پسند اور حقیقت شناس اشخاص پر یہ امر ظاہر ہے کہ علمائے سلفؒ نے جو دینی خدمات انجام دیں ان میں سب سے زیادہ موجب تشکر و امتنان مسائل شرعیہ کی تدقیق و تحقیق ہے۔ خواہ وہ بطور تحمل و تحفظ کے ہو یا بطور تفقہ کے مگر چونکہ مزید غور وخوض کے بعد اس میں بھی کچھ کلام نہیں رہتا کہ تفقہ کو محض تحمل و تحفظ پر ترجیح ہے اس بنا پر فقہاء کو محض حاملین وحافظین پر فوقیت دی گئی ہے۔ مجدد زمان شیخ ولی اللہ حجۃ اللہ فی الارضؒ کے کلام میں جس کی وقعت نے ہر مخالف و موافق کے قلب پر رسوخ کا سکہ جمالیا ہے اس کے شواہد بہت ملتے ہیں یہ ہر طرح مسلم ہے کہ تحمل و تحفظ تفقہ کا موقوف علیہ ہے لیکن مقصودی نقطہ نظر سے فقاہت کا رتبہ تحمل محض سے قطعاً بڑھا ہوا ہے۔ کون نہیں جانتا کہ اعلاء کلمۃ اللہ کیلئے اپنے اموال ونفوس کو خاک میں ملادینا ایک مسلم کو مدرج علیا پر فائز کرنے کیلئے بہت کافی ہے۔ مگر حضور سیدنا وسید الرسل ﷺ نے اس پر بایں ہمہ ذکر الٰہی کو ترجیح دی ہے۔ اس کی وجہ اس کے سوا کیا ہوسکتی ہے کہ جہاد ذریعہ اور ذکر الٰہی مقصد اصلی ہے جہاد اسی غرض سے کیا جاتا ہے کہ خدائے واحد کا ذکر عالم میں شائع ہوجائے۔ حدیث مذکور یہ ہے:

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا انبئکم بخیر اعمالکم وارفعھا فی

درجاتکم و خیر لکم من انفاق الذهب والورق و خیر لکم من ان تلقوا عدوکم فتضربوا اعناقهم ویضربوا اعناقکم قالوا بلی قال ذکر اللّٰہ (ترمذی شریف)

ترجمہ: رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم کو وہ عمل نہ بتادوں جو تمہارے تمام اعمال سے اچھا اور تمہارے مدارج بہ نسبت تمام اعمال کے زیادہ بلند کرنے والا اور سونے اور چاندی خرچ کرنے اور اس سے (بھی) بہتر ہو کہ تم اپنے دشمنوں (کفار) سے بھڑ کران کی گردنیں اڑاؤ۔ اور وہ تمہاری گردنیں ماریں (صحابہؓ نے) عرض کیا ہاں (ضرور بتلایئے) ارشاد فرمایا کہ خدائے تعالیٰ کا ذکر۔ (سنن ترمذی شریف)

غرض جب کہ نصوص وعبارات شرعیہ سے اصلی مقصد حق تعالیٰ کے اوامر ونواہی کا سمجھنا ہے اور اسی کا تفقہ ہے تو بلاشبہ فقاہت کو محض تحمل وتحفظ پر تفوق ہے اور کیوں نہ ہو جبکہ حق تعالیٰ اپنے اصح کلام میں تفقہ فی الدین حاصل کر کے احکام مستنبطہ لوگوں میں شائع کرنا فرض کفایہ قرار دیتا ہے:

قال اللّٰہ تعالیٰ فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا (الایة)

ترجمہ: خداتعالیٰ نے فرمایا کہ ہر ایک قبیلہ سے کیوں چند افراد نہیں نکلتے کہ تفقہ فی الدین حاصل کر کے جب لوٹیں تو قوم کو ڈرائیں۔ (الایۃ)

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ جس شخص کو تفقہ فی الدین حاصل ہو جاتا ہے اسے اصطلاح شریعت میں مجتہد اور اہل الذکر کہا جاتا ہے بلکہ اولوالامر بھی وہی ہوتا ہے۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں اس کی تصریح کی ہے:

والمراد باولی الامر اهل الحل والعقد اللذین لهم الامر والنهی فی الشرع یمکنهم استنباط احکام اللّٰہ من نصوص الکتاب والسنة لا المتکلم والمفسر والمحدث الذی لاقدرة له علی الاستنباط

ترجمہ: اور اولوالامر سے مراد اہل حل وعقد ہیں جن کو شرعی امر ونہی کا حق ہے اور وہ خداتعالیٰ کے احکام قرآن و حدیث کی عبارات سے استنباط کر سکتے ہیں۔ نہ علم کلام اور علم تفسیر اور علم حدیث کے جاننے والے جو استنباط احکام نہ کر سکیں۔

ثبوت اجتہاد واستنباط احکام شرعیہ:

یہ استنباط واجتہاد وہی ہے کہ جب آنحضرت ﷺ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو پہلے ان سے دریافت فرمایا کہ اے معاذؓ! کس طرح مقدمات فیصل کرو گے؟ کہا کتاب اللہ سے، اگر اس میں نہ ہوا تو حدیث رسول ﷺ سے، اگر اس میں نہ ہوا تو بقدر طاقت اجتہاد کروں گا۔ جس پر آنحضرت ﷺ نے خداوند کریم کا بایں شکریہ ادا فرمایا کہ

الحمد لله اللّذی وفق لرسول رسول الله لما یرضی رسوله

الحاصل اجتہاد کے لئے اس قسم کے شواہد و دلائل احادیث میں کثیر ہیں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ اس کے وہ اقسام جو صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین میں پائے جاتے تھے مختلف ہیں۔ ان کی تفصیل شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی کتاب انصاف سے نقل کی جاتی ہے:

منها ان صحابيا سمع حكما فی قضيته او فتویٰ لم يسمعه الاخر فاجتهد برأيه فی ذلک و هذا علی وجوه احدها ان يقع اجتهاده موافق الحديث مثاله ما رواه النسائی وغيره ان ابن مسعودؓ سئل عن امرء ة مات زوجها ولم يفرض لها فقال لم ار رسول الله صلی الله عليه وسلم يقضی فی ذلک فاختلفوا عليه شهراً واتحوا فاجتهد برأيه و قضی بان لها مهر نسائها لا وكس ولا شطط و عليها العدة ولها الميراث فقام معقل بن يسار و شهد بانه صلی الله عليه وسلم قضی بمثل ذالک فی امرء ة منهم ففرح بذلک ابن مسعودؓ فرحة لم يفرح مثلها قط بعد الاسلام و ثانيها ان يقع بينما المناظرة و يظهر الحديث بالوجه الذی يقع به غالب الظن فيرجع عن اجتهاده اولا الی المسموع مثاله ما رواه الائمة من ان ابا هريرةؓ كان من مذهبه ان من اصبح جنباً فلا صوم له حتی اخبرته بعض ازواج النبی ﷺ بخلاف مذهبه فرجع و ثالثها ان يبلغه الحديث ولكن لا علی الوجه الذی يقع به غالب الظن فلم يترک اجتهاده بل طعن فی الحديث مثاله ما رواه اصحاب الاصول عن ان فاطمة بن قيس شهدت عند عمر بن الخطابؓ بانها كانت مطلقة الثلاث فلم يجعل لها رسول الله ﷺ نفقة ولا سكنی فردّ شهادتها و قال لا نترک كتاب الله لقول امرء ة لاندری اصدقت ام كذبت لها النفقة والسكنی (انتهی)

ترجمہ: بعض ان اختلافات سے یہ ہے کہ کسی صحابی نے کسی مقدمہ یا کسی فیصلہ میں کوئی حکم سنا اور دوسرے نے نہ سنا تو اس نے اپنی رائے سے اس میں اجتہاد کیا اور اس کے چند اقسام ہیں۔ پہلا یہ کہ اس کا اجتہاد حدیث کے مطابق واقع ہوا ہو۔ اس کی مثال وہ ہے جسے امام نسائی وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے اس عورت کی نسبت سوال کیا گیا جس کا خاوند مر گیا ہو اور اس کے واسطے مہر مقرر نہ کیا ہو تو انہوں نے جواب دیا کہ میں نے اس بارہ میں رسول خدا ﷺ کو کوئی فیصلہ فرماتے نہیں دیکھا۔ پس لوگ ان کے پاس ایک ماہ تک آتے جاتے رہے اور اس کے فیصلہ میں اس نے اصرار کیا تو انہوں نے اپنی رائے سے اجتہاد کر کے عورت کیلئے مہر مثل کا حکم دیا۔ نہ کم نہ زیادہ۔ اور فرمایا کہ عورت پر عدت واجب ہے اور وہ میراث کی بھی مستحق ہے تو معقل بن یسار اٹھے اور شہادت دی کہ رسول خدا ﷺ نے ان میں سے ایک عورت کے بارہ

میں یہی فیصلہ فرمایا تھا یہ سن کر ابن مسعودؓ اس قدر خوش ہوئے کہ مسلمان ہونے کے بعد سے کبھی اتنی خوش نہ ہوئے تھے۔ دوسرا یہ کہ ان میں مناظرہ واقع ہوا ہو اور پھر ایسی حدیث ظاہر ہوئی ہو جیسا کہ ظن غالب تھا پھر انہوں نے اپنے اجتہاد سے رجوع کیا ہو اور روایت کی طرف توجہ۔ اس کی مثال وہ ہے جسے ائمہ نے روایت کیا ہے کہ ابو ہریرہؓ کا یہ مذہب تھا کہ جو روزہ دار حالت جنابت میں صبح کر دے تو اس کا روزہ نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ بعض ازواج نبی ﷺ نے ان کو بتلایا کہ روزہ ہو جاتا ہے۔ تو انہوں نے رجوع کیا۔ تیسرا یہ کہ حدیث تو ان کو پہنچی ہو مگر نہ اس طریقہ سے جس کا ظن غالب تھا پس انہوں نے اپنے اجتہاد کو نہ چھوڑا ہو۔ بلکہ حدیث ہی پر اعتراض کیا ہو۔ اس کی مثال وہ ہے جسے اصحاب اصول نے روایت کیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں شہادت دی کہ مجھے تین طلاقیں دی گئی تھیں اور رسول خدا ﷺ نے میرے واسطے نہ نفقہ مقرر فرمایا نہ رہنے کا مکان تو حضرت عمرؓ نے اس کی شہادت رد کر دی اور فرمایا کہ ایک ایسی عورت کے کہنے سے جس کا سچا جھوٹا ہونا ہمیں معلوم نہیں اللہ کی کتاب کو نہیں چھوڑ سکتے۔ اس کے لئے نفقہ اور رہنے کا مکان ہے۔ (انتہیٰ)

اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین جب کسی مقدمہ پیش آمدہ میں کوئی حدیث نہ پاتے تھے تو اپنی رائے سے اجتہاد کرتے تھے اس کے بعد اگر کوئی حدیث مل گئی تو اگر وہ ان کے غالب گمان کے موافق ہوتی تھی تو اجتہادی حکم کو ترک کر کے حدیث پر عمل فرماتے تھے۔ ورنہ اپنی اجتہادی رائے کے مقابلہ میں حدیث کو مطعون کر کے چھوڑ دیتے تھے۔ بہرکیف حدیث نہ ملنے کی صورت میں اپنے اجتہاد کو حجت قرار دینا ثابت ہوا۔

پس نفس اجتہاد بلکہ اس کے محمود ثابت ہو جانے کی ضرورت پڑتی ہے اور اس کے بغیر چارہ نہیں کیونکہ اجتہاد و استنباط اسی وقت کیا جا سکتا ہے کہ جب کوئی حکم صراحتہً منصوص نہ ملے اور جب قرن صحابہؓ میں بلکہ زمانہ نبوت میں صحابہؓ کا اجتہاد کرنا ثابت ہے تو اس کے بعد کے زمانہ میں تو بدرجہ اولیٰ اس کی ضرورت پڑنی چاہئے۔ وجہ یہ کہ اگر اجتہاد کی ضرورت نہ ہوتی تو ان حضرات سے جو اپنی عقول و حواس کو محض مرضیات و قوانین الٰہی کے تابع کر چکے تھے اور بعد ارشاد نبوی ہر اس امر پر بلا قیل و قال ایمان لے آتے تھے جو عقول انسانی سے کوسوں دور ہوتا تھا وہ کب اس کو گوارا کرنے لگے تھے کہ دین الٰہی میں عقل سے کام لے کر رائے سے احکام جاری کریں۔ لیکن بایں ہمہ پھر ان سے قیاس واجتہاد کی مثالیں ملتی ہیں۔ تو سوائے اس کے کہ یوں کہا جائے کہ صریح حکم ان کو نہ ملا ہوگا اور کیا کہہ سکتے ہیں۔

اور چونکہ مشیت ایزدی میں پہلے ہی یہ فیصلہ ہو چکا تھا کہ اس پاک مذہب کے نفوس قدسیہ احکام الٰہی لوگوں میں اپنے قیاس واجتہاد سے جاری کریں گے۔ اس لئے اس نے پہلے ہی اپنے سچے رسول کی مبارک زبان سے یہ کہلوا دیا:

اذا حکم الحاکم فاجتهد و اصاب فله اجران (متفق علیه)

ترجمہ: جب کوئی حاکم اپنے اجتہاد سے حکم دے اور اس میں حق کو پہنچ جائے تو دو اجر ہیں۔

اجتہاد ہر شخص کا منصب نہیں بلکہ اس کے لئے شرائط ہیں:

لیکن یہ بھی واضح رہے کہ اجتہاد ہر شخص کا منصب نہیں ہے اس کیلئے شرائط ہیں جن کی پوری تفصیل اصول میں موجود ہے اگر کوئی شخص ان شرائط کا جامع نہ ہو اس کے واسطے اجتہاد سخت منع ہے۔ بلکہ اگر ایسا آدمی اجتہاد کرنے لگے تو بجائے اجر کے اس کیلئے احادیث میں وعیدیں مذکور ہیں ملاحظہ ہو:

قال النووی فی تفسیر الحدیث المذکور فاما من لیس باهل للحکم فلا یحل له الحکم فان حکم فلا اجر له بل هو اثم فلا ینفذ حکمه سواء وافق الحق ام لا لان اصابته اتفاقیة لیست صادرة عن اصل شرعی فهو عاص فی جمیع احکامه سواء وافق الصواب ام لا (شرح مسلم شریف)

ترجمہ: امام نوویؒ نے حدیث مذکور کی شرح میں فرمایا کہ رہا وہ شخص جو حکم (فتویٰ) دینے کا اہل نہ ہو تو اسے حکم دینا درست نہیں اور اگر اس نے حکم دیا تو اجر کچھ نہ ہوگا بلکہ اور گنہگار ہوگا۔ پس ایسے آدمی کا حکم جاری نہ کیا جائے خواہ وہ موافق حق ہو یا نہ ہو کیونکہ اس کا حق کو پہنچنا اتفاقیہ ہے شرعی قاعدہ سے صادر نہیں ہوا۔ لہٰذا وہ تمام احکام میں گناہگار ہے خواہ وہ موافق ہوں یا نہ۔ (شرح مسلم شریف)

حدیث شریف القضاة ثلثة قاض فی الجنة واثنان فی النار قاضٍ عرف الحق فقضی به فهو فی الجنة و قاضٍ قضی علی جهل فهو فی النار

(رواه فی السنن ابو داؤد)

ترجمہ: حدیث شریف میں وارد ہے کہ قاضیوں کی تین قسمیں ہیں ایک وہ قاضی جو جنت میں جائے گا دو وہ جو دوزخ میں۔ جس قاضی نے حق کو پہچان کر اس کے خلاف فیصلہ کیا یا باوجود ناواقف و جاہل ہونے کے حکم دیا تو وہ دونوں دوزخ میں ہیں۔ (سنن ابوداؤد)

الحاصل اس قسم کی بہت سی احادیث ملیں گی جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اجتہاد وہی مقبول اور قابل داد ہے جو شرائط کے ساتھ ہو اگر کوئی شخص بلا قابلیت اجتہاد کرنے لگے تو وہ گمراہ ہے اور جو اس کے قول پر عمل کریں وہ بھی گمراہ ہیں۔ کیا رسول خدا ﷺ کے اس فرمان سے کہ:

اذا لم یبق عالماً اتخذ الناس رؤسا جهالا فسئلو فافتوا بغیر علم فضلو واضلوا

ترجمہ: جب کوئی عالم باقی نہ رہے گا تو لوگ جاہلوں کو اپنا سردار بنا کر ان سے مسائل دریافت کریں گے پس وہ بغیر جاننے کے فتوے دے کر خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔

یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جو لوگ قابل افتاء نہیں ان سے فتویٰ لینا گمراہی ہے (اگر یہ ثابت ہے) تو یہ بھی ثابت ہے کہ بے علم کو یا اس عالم کو جو شرائط اجتہاد کا جامع نہ ہو استنباط احکام ناجائز بلکہ باعث گمراہی ہے۔

ثبوت تقلید مطلق:

اس پر لازم طور پر سوال پیدا ہوگا کہ پھر وہ لوگ جو جامع شرائط اجتہاد نہیں اور ان کو کوئی ایسا مسئلہ پیش آجائے جس کے حکم کی تصریح شارح سے منقول نہ ہو وہ کیا کریں؟

اس کا جواب سب سے پہلے خود قرآن شریف نے دیا ہے۔ آیات ذیل ملاحظہ ہوں:

قال تعالیٰ فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون

و قال تعالیٰ اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم

ترجمہ: فرمایا خداتعالیٰ نے کہ اگر تم کو علم نہیں تو اہل ذکر سے دریافت کرلو۔ نیز فرمایا کہ اللہ ورسول اور اولوالامر کی اطاعت کرو۔

اور ہم پہلے بحوالہ تفسیر کبیر لکھ چکے ہیں کہ علامہ رازی کے نزدیک اولوالامر سے مجتہدین مراد ہیں۔ علی ہذا القیاس اہل ذکر سے۔ اس کے بعد حدیث شریف سے اس کے جواب ملاحظہ ہوں:

قال صلی الله علیه وسلم اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم (رواه رزین)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میرے صحابہ ستاروں کی طرح ہیں جس کی تقلید کرو گے ہدایت پاؤ گے (رزین)

وقال عبدالرحمن بن عوف عثمان حین بیعته ابایعک علی کتاب الله و سنة رسوله صلی الله وسلم و سیرة الشیخین

عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے برسر مجلس جب حضرت عثمانؓ سے کہا کہ میں تم سے اس شرط پر بیعت کرتا ہوں کہ قرآن و حدیث پر اور شیخین کے طریقہ پر قائم رہو (تو حضرت عثمانؓ نے یہ تسلیم کیا اور کسی صحابی نے اس پر ناراضی ظاہر نہیں کی)

قال عبدالله بن مسعودؓ من کان مستناً فلیستن لمن قد مات فان الحی لایومن علیه الفتنة اولئک اصحاب محمد ﷺ کانوا افضل هذه الامة وابرها قلوبا واوسعها علماً واقلها تکلفا واختارهم الله بصحبة نبیه

ترجمہ: نیز ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ پیروی ان کی کرنی چاہئے جن صحابہ کا انتقال ہوگیا (یعنی شیخینؓ) کیونکہ وہ اصحابی تمام امت سے افضل ہیں جن کے دل نیکی کی طرف زیادہ مائل اور ان کا علم زیادہ وسیع اور ان میں تکلف کم تھا جنہیں خداتعالیٰ نے اپنے نبی کی صحبت کیلئے پسند فرمایا کیونکہ زندوں کا کچھ اعتبار نہیں کہ ان کا خاتمہ کس حال پر ہو۔

ایضاً عن حذیفةؓ قال قال رسول اللہ ﷺ ماقدر بقائی فیکم فاقتدوا بالذین من بعدی واشار الی ابی بکر و عمر واھتدوا بھدی عمار (رواہ الترمذی)

ترجمہ: نیز حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا مجھے خبر نہیں کتنے زمانہ تک میں تم میں زندہ رہوں۔ پھر میرے بعد ان دونوں کا اقتداء کرنا اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی طرف اشارہ کیا اور ہدایت حاصل کیجیو عمار کے طریقہ سے۔ (ترمذی شریف)

اس بیان سے صریح و واضح طور پر ثابت ہوا کہ عامی شخص کو جو شرائط اجتہاد و استنباط کا جامع نہ ہو کسی نہ کسی مجتہد کی تقلید کرنا واجب ہے۔ مگر یہ ہم پہلے بھی ذکر کر آئے ہیں اور اب دوبارہ ثابت کرتے ہیں کہ ایسے شخص کی تقلید کبھی درست نہیں ہو سکتی جو اجتہادی ملکہ سے محروم اور استنباطی قوت سے نابلد ہو۔ اس واقعہ سے دعویٰ مذکور بالکل روشن ہو سکتا ہے کہ ابوداؤد میں حضرت جابرؓ سے منقول ہے کہ ایک شخص کا سر پتھر سے زخمی ہو گیا تھا کہ اسے اس حالت میں احتلام ہو گیا اس لئے اس نے لوگوں سے دریافت کیا کہ میں کیا تیمم کر سکتا ہوں اس کو جواب دیا گیا کہ جب پانی پر قدرت ہے تو تیمم نہیں کر سکتے۔ چنانچہ اس نے بادل ناخواستہ غسل کیا۔ غسل کرنا تھا کہ فوراً مر گیا۔ جابرؓ کا مقولہ ہے کہ جب ہم واپس آئے تو آپ نے غسل کی رائے دینے والوں کی نسبت فرمایا خدا تعالیٰ ان کو غارت کرے ان ہی نے اسے قتل کیا۔ جب نہیں جانتے تھے تو پھر انہوں نے دریافت کیوں نہ کر لیا۔

الحاصل جس کی تقلید کی جائے اس کو اصول شریعت کے مطابق شرائط استنباط میں کامل دیکھ لینا لابدی امر ہے اس جگہ ہم ان چند حضرات کے اسماء گرامی ذکر کرتے ہیں جو اجتہاد و استنباط میں ملکہ کامل رکھتے تھے اور وہ اپنے زمانہ میں رہنما قرار دیئے گئے۔ لوگوں نے جو ادراک مسائل دقیقہ سے بے بہرہ تھے ان سے فیض حاصل کیا۔

بعض جلیل القدر مجتہدین حضرات کے نام:

حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ	امام اعظم محمد بن ادریس شافعیؒ	امام احمدؒ بن حنبلؒ
امام مالکؒ بن انس	سفیان ثوریؒ	ابن ابی لیلےؒ
محمد بن عبدالرحمٰنؒ	عبدالرحمٰن اوزاعیؒ	امام بخاریؒ
امام داؤد ظاہریؒ	ابوثور	ابن جریر طبری
ابراہیم نخعی وغیرہم		

ثبوت تقلید شخصی:

اتنی تقریر کے بعد یہ بھی واضح رہے کہ عامی شخص کیلئے جس میں ہر وہ عالم بھی داخل ہے جو تخریج احکام میں کامل دستگاہ نہ رکھتا ہو، آیات قرآنی اور احادیث رسول اللہ ﷺ کی ماہیت سے پورے طور پر خبردار نہ ہو اور نہ

اس نے شریعت کا وہ چشمہ ملاحظہ کیا ہو جس سے تمام مذاہب مجتہدین کی نہریں نکلتی ہیں، یہ امر لازم ہے کہ وہ ائمہ مجتہدین میں سے کسی معین امام کو اپنا ہادی قرار دے کر اسی کی تقلید اپنے گلے کا ہار بنا لے۔ اس کا خلاف کرنے والا محققین کے نزدیک کبھی فلاح نہیں پا سکتا بلکہ وہ آزادی کے لباس میں رہ کر شتر بے مہار کی طرح ربقۂ جمعیت سے یکسو ہو جائے گا۔ وقائع عالم پر نظر ڈالنے والے اور تاریخوں کی اوراق گردانی کرنے والے پر اس کا ثبوت ظاہر ہے۔ حجۃ اللہ فی الارض حضرت شاہ ولی اللہ صاحب انصاف میں فرماتے ہیں:

وبعد المائتين ظهر التهذيب للمجتهدين باعيانهم و قل من كان لا يعتمد على مذهب مجتهد بعينه و كان هذا هو الواجب في ذلك الزمان و سبب ذلك ان المشتغل بالفقه لايخلو عن حالتين احديهما ان يكون اكبر همته معرفة المسائل التي قد اجاب فيها المجتهدون من قبل من ادلتها التفصيلية و نقدها و تنقيح ماخذها و ترجيح بعضها على بعض و هذا امر جليل لا يتم له الا بالامام. (انتهى)

ترجمہ: اور دو سو برس کے بعد لوگوں میں مذاہب معین اختیار کرنے کا دستور نکلا اور اس وقت بہت کم تھے جو مذہب معین پر اعتماد نہ کرتے ہوں اور گویا اس زمانہ میں یہی واجب تھا اس کا یہ سبب کہ فقہ میں مشغول ہونے والا دو حال سے خالی نہیں ایک یہ کہ اس کی بڑی ہمت ان مسائل کا پہچاننا ہو جن کا مجتہدین سابقین ادلہ تفصیلیہ سے جواب دے چکے اور ان کی تقلید اور ان کے ماخذوں کی تنقیح اور بعض پر بعض کو ترجیح دے چکے ہوں اور یہ ایسا جلیل الشان امر ہے جو کسی امام کی پیروی کے بغیر پورا نہیں ہو سکتا۔ (انتہیٰ)

نیز عارف شعرانی میزان الکبریٰ میں فرماتے ہیں:

فان قلت فهل يجب على المحجوب عن الاطلاع على العين الاولىٰ للشريعة التقليد بمذهب معين فالجواب نعم يجب عليه ذلك لئلا يضل في نفسه و يضل غيره

ترجمہ: اگر تم کہو کیا اس شخص پر جو شریعت کے چشمہ اولیٰ پر مطلع نہ ہوا ہو کسی معین مذہب کی تقلید واجب ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں واجب ہے تاکہ خود بھی گمراہ نہ ہو اور دوسروں کو بھی گمراہ نہ کرے

نیز امام موصوف کتاب مذکور میں دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

وكان سيدي علي الخواصؒ اذا سئاله الانسان عن التقيّد بمذهب معين الأن هل هو واجب ام لا يقول له يجب عليك التقيّد بمذهب مادمت لم تصل الى عين الشريعة الاولىٰ خوفا من الوقوع في الضلالة و عليه عمل الناس اليوم

ترجمہ: سیدی علی خواصؒ سے جب کوئی آدمی دریافت کرتا کہ کیا آج کل کسی معین مذہب کی پیروی کرنی واجب ہے یا نہیں تو آپ جواب دیتے تھے کہ جب تک تو شریعت کے چشمہ اولیٰ تک نہ پہنچے (یعنی درجہ اجتہاد تک) تو تجھ پر تقلید شخصی واجب ہے۔ ایسا نہ ہو کہ گمراہی میں پڑ جاؤ۔ اور آج کل لوگوں کا تقلید شخصی ہی پر عمل ہے۔

ایضا و قد قلمنا ان وجوب اعتقاد الترجیح علی کل من لم یصل الی الاشراف علی العین الاولیٰ من الشریعة وبه صرح امام الحرمین و ابن السمعانی والغزالی والکیا الهراسی و غیرهم

نیز فرماتے ہیں کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ (تقلید شخصی کی) ترجیح کے وجوب کا اعتقاد ہر اس شخص پر واجب ہے جس نے شریعت کے چشمہ اولیٰ کو نہ جھانکا ہو اور امام الحرمین اور ابن سمعانی اور غزالی اور کیا الہراسی وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے۔

شیخ جلال الدین محلی شرح جمع الجوامع میں فرماتے ہیں:

یجب علی العامی و غیرهم من لم یبلغ مرتبه الاجتهاد التزام مذهب معین من مذاهب المجتهدین. (انتهیٰ)

ترجمہ: عامی اور ہر اس شخص پر جو مرتبہ اجتہاد تک نہ پہنچا ہو مذاہب مجتہدین میں سے کسی معین مذہب کا التزام واجب ہے۔ (انتہیٰ)

بحر العلومؒ شرح تحریر ابن الہمام میں تحریر فرماتے ہیں:

غیر المجتهد المطلق یلزمه تقلید مجتهد من المجتهدین المطلقین

جو مجتہد مطلق نہ ہو اس کو کسی مجتہد مطلق کی تقلید لازم ہے۔

اور سب سے زائد بسیط نقل جو ہمارے مدعاء کو روز روشن کی طرح ظاہر کر دینے والی ہے وہ ہے جو ملا علی قاریؒ نے اپنے اس رسالہ میں درج کی ہے جو انہوں نے قفال کے رد میں تالیف فرمایا ہے وھو ہذا:

بل وجب علیه ان یعین مذهباً من المذاهب اما مذهب الشافعیؒ فی جمیع الفروع والوقائع واما مذهب مالک واما مذهب ابی حنیفةؒ وغیرهم ولیس ان ینتحل من مذهب الشافعی ما یهواه و من مذهب ابی حنیفةؒ ما یرضاه لانا لو جوزنا ذلک لادی الی الخبط والخروج عن الضبط و حاصله یرجع الی نفی التکلیف لان مذهب الشافعیؒ اذا اقتضی تحریم الشیء و مذهب ابی حنیفة مثلاً اباحة ذلک الشیء بعینه اوعکس ذلک فهو ان شاء مال الی الحلال وان شاء مال الی الحرام فلا یتحقق الحلة والحرمة و فی ذلک اعدام التکلیف و ابطال فائدته و استیصال قاعدته و ذالک باطل.

بلکہ اس شخص پر منجملہ مذاہب کے کسی مذہب کو معین کر لینا واجب ہے کہ یا تو مذہب امام شافعیؒ کو تمام فروع اور وقائع میں معین کرے یا مذہب امام مالکؒ یا مذہب امام ابوحنیفہؒ کو۔ یہ نہیں کہ جی چاہا مذہب امام شافعیؒ کو اختیار کر لیا اور جی چاہا تو مذہب امام ابوحنیفہؒ کا۔ کیونکہ اگر ہم اسے جائز کہہ دیں تو خبط پیدا ہوگا۔ اور انضباط سے

نکل جانا لازم آئے گا۔ اور اس کا حاصل تکلیف کا انکار ہے کیونکہ اگر مثلاً مذہب امام شافعیؒ کسی شے کے حرام ہونے کو مقتضی ہو اور مذہب امام ابوحنیفہؒ بعینہٖ اس شے کے مباح ہونے کو یا اس کا برعکس ہو تو اسے اختیار ہو گا خواہ حلال کی طرف مائل ہو یا حرام کی طرف۔ پس حلۃ اور حرمتہ کا تقرر ہی جاتا رہے گا اور اس میں صریح تکلیف کا عدام اور اس کے فائدہ کا ابطال اور اس کے قاعدہ کی بیخ کنی ہے اور یہ ہونہیں سکتا (ختم ہوئی عبارت رسالہ کی)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ "عقد الجید" میں ارقام فرماتے ہیں:

وقطع الکیاالھراسی بانه یجب علی العامی ان یلزم مذهباً معیناً

امام کیاالہراسی نے یقینی طور پر عامی کیلئے کسی معین مذہب کو لازم کر لینا واجب کہا ہے۔

علامہ عبدالدائم برماوی شاگرد رشید علامہ بدرالدین زرکشی جنہوں نے بخاری شریف کی شرح لکھی ہے اپنی مصنفہ کتاب الفیہ فن اصول فقہ میں تحریر فرماتے ہیں:

ومن من العوام کان عملا بماله مجتهد قد حصلا لیس له عنه رجوع و یجب للعاجز التزام مذهب نصب

اور جو عوام الناس میں سے ہو وہ اس مجتہد کے اقوال پر عمل کرتا رہے جو اسے مل جائے۔ اسے اس کے مذہب سے پھرنا درست نہیں اور عاجز آدمی کو ایک مقرر کردہ مذہب کا التزام واجب ہے۔

جامع الرموز میں کشف اور شرح طحاوی سے یہ عبارت منقول ہے:

اعلم ان من جعل الحق متعدد اکالمعتزله اثبت للعامی الاختیار من کل مذهب مایهواه ومن جعل واحدا کعلمائنا الزم للعامی اماماً واحدا فلواخذ من کل مذهب مباحه صار فاسقاتاماً فیجب فی المذاهب الصلابته (انتهیٰ)

جان لو کہ جس نے متعدد کو حق ٹھہرایا مثل معتزلہ کے اس نے عوام کیلئے ہر مذہب میں جسے وہ پسند کریں اختیار ثابت کیا اور جس نے ایک شے کو حق قرار دیا جیسے ہمارے علماء اس نے عامی کیلئے ایک امام لازم کر دیا۔ پس اگر کسی نے ہر مذہب سے اس کے مباح کر لے لیا وہ پورا فاسق ہو گیا۔ لہٰذا مذہب میں سختی واجب ہے۔ (انتہیٰ)

تقلید شخصی کا نہ کرنا سخت مضر ہے:

بیان مذکورہ بالا سے بوضاحت یہ امر سہل ہو گیا کہ غیر مجتہد کے واسطے خواہ وہ عامی ہو یا خاص ہدایت کا ذریعہ جس سے انحراف میں محققین کے نزدیک ترک واجب لازم آنے کے علاوہ بے شمار مفاسد ہیں یہ ہی ہے کہ وہ شخصی تقلید پر کاربند ہو جائے۔ وجہ یہ کہ عقل شاہد ہے کہ متعدد مجتہدوں کی تقلید کرنے میں سب سے بڑی اور بین خرابی یہ ہے کہ کبھی بے علمی سے غیر مجتہد کی تقلید کا طوق گلے میں پڑ جاتا ہے۔ اور اس کی حرمت ہم پہلے ثابت کر

آئے ہیں۔ علاوہ بریں زمانہ کی روش بتلا رہی ہے کہ متعدد مجتہدوں کی تقلید طبیعت میں آزادی اور سہولت پسندی پیدا کر دیتی ہے۔ یہاں تک کہ بعض مرتبہ اس سے تباہ کن نتائج پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ بعض سرگرم طبائع نے جب اس قدر آزادی کو جو ترک تقلید شخصی سے حاصل ہوئی تھی ناکافی سمجھا تو آزادی کے دائرہ کو انہوں نے اس قدر وسیع کیا کہ ضلالت وگمراہی کی اوج پر پہنچ کر اضلال واغوا کا مرکز بن گئیں۔ الحاصل تارکین تقلید کا انجام یہ دیکھا گیا کہ وہ اسلام کو سلام کر بیٹھے اور پھر مذہب عیسائی یا لامذہبی کے قعر میں ہمیشہ کیلئے خوار وزبون ہو گئے۔ العیاذ۔ اس مبحث میں بعض حضرات کو یہ خیال نہ پیدا ہو جائے کہ مطلق تقلید کیلئے تو آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ اور اقوال صحابہ بھی ذکر کئے لیکن تقلید شخصی کے دعوے میں صرف علمائے متقدین کے اقوال ہی پر اکتفا کیا اس لئے ہم اب یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ تقلید شخصی صحابہؓ نے کی بلکہ تمام صحابہؓ کا اس پر عمل رہا اور اس سے بڑھ کر حسب تحقیق حضرت شاہ ولی اللہ صاحب، حضرات شیخینؓ نے لوگوں کو تقلید شخصی پر مجبور کیا۔ علامہ ابن قیم نے اعلام میں اور دارمی نے اپنے سنن میں نقل کیا ہے کہ فاروق اعظمؓ نے جب اپنی فقہ کے بنیادی اصول قائم کئے تو ان میں سے ایک یہ بھی تھا کہ جس مسئلہ میں کوئی حدیث نہ ملے تو حضرت ابو بکر صدیقؓ کی تقلید کی جائے یعنی جو آپ نے فتویٰ دیا ہو اسی پر عمل کیا جائے۔ ہاں اگر کسی واقعہ میں آپ کا فتویٰ نہ ملے تو علماء سے مشورہ کر کے باتفاق رائے جو قرار پائے وہ عمل میں لایا جائے۔

حضرت فاروق اعظم سے تقلید شخصی کا ثبوت:

پس جب فاروق اعظمؓ نے باوجود مجتہد، محدث، فقیہ اور تمام کمالات کے جامع ہونے کے حضرت صدیق اکبرؓ کی تقلید اپنے اوپر لازم کی اور عمر بھر ان کے فتاویٰ کے موافق حکم دیتے رہے تو ثابت ہوا کہ تقلید شخصی حضرت فاروق اعظمؓ کا سچا طریق ہے جو ہر مسلمان کیلئے بلاشبہ واجب التعمیل والا اعتقاد ہے۔ اور کیوں نہ ہو درحقیقت آزادی وخودرائی اور نفسانی خواہشات سے بچنے کے لئے تقلید شخصی نہایت مستحکم قلعہ ہے۔ اور مضمون بالا سے ثابت ہوا کہ اس کا بنیادی پتھر فاروق اعظمؓ نے رکھا ہے۔ بلکہ ازالۃ الخفاء میں شاہ صاحب تو یہاں تک ارقام فرماتے ہیں کہ جناب صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ دونوں نے اپنے عہد خلافت میں تمام صحابہؓ کو تقلید شخصی کا حکم دیا۔ یہی وجہ ہے جو ان کے عہد میں مسائل اور فتاویٰ کے اندر مذہبی اختلاف نظر نہیں آتا۔ عبارت ملاحظہ ہو:

وفی الجملہ طریق مشاورت در مسائل اجتهادیه و تتبع احادیث از فطان آن کشاده شد معهذا بعد عزم خلیفه بر چیزے مجال مخالفت نه بود و بدون استطلاع رائے خلیفه کارے را مصمم نمے ساختند لهٰذا دریں عصر اختلاف مذهب و تشتت آرا واقع نه شد همه بریک مذهب متفق و بریک راه مجتمع وآں مذهب خلیفه و رائے او بود روایت حدیث و فتویٰ و قضا و مواعظ مقصود

بود در خلیفه.　　　　　(انتہیٰ)

جناب شیخین نے اپنے عہد میں مسائل کی تنقیح کیلئے یہ قاعدہ مقرر فرمایا کہ پہلے اس کا جواب حدیث سے دیا جائے بعد میں علماء سے مشورہ کیا جائے۔ لیکن خلیفہ جو فتویٰ نافذ کرتا تمام اس پر عمل کرتے اور کسی کی یہ مجال نہ تھی جو اس کے خلاف کرتا یا بلا اجازت خلیفہ کے کوئی حکم دیتا اس لئے ان دونوں عہدوں میں تمام مسلمانوں کا ایک مذہب تھا اور سب ایک ہی رائے کے پابند تھے یعنی خلیفہ کے مذہب اور فتویٰ کے اور یہی انتظام تھا کہ خلیفہ کے سوا کوئی غیر فتویٰ نہ دے۔　　　　(انتہیٰ)(ازالۃ الخفاء مقصد دوم)

یہاں سے معلوم ہوا کہ خلیفہ کے مذہب کی پیروی اسطور سے کی جاتی تھی کہ اس کے فتویٰ کے سوا نہ کوئی اپنی رائے پر اور نہ دوسرے صحابی فقیہ اور مجتہد کے فتویٰ اور رائے پر عمل کرتا تھا اور اسی کو تقلید شخصی کہتے ہیں۔ اگر کسی کو یہ وہم پیدا ہو کہ یہ حکم (مذکور) حکم خدا و رسول کے خلاف ہے اور صحابہؓ نے اگر اس پر عمل کیا ہو تو وہ حاکم کے حکم مرگ مناجات کے طور پر تھا جو قابل احتجاج نہیں تو اس کی تغلیط کے کئی طریقے ہیں:

(۱) کوئی مسلمان شیخینؓ کی نسبت ایسا خیال نہیں کرسکتا کہ وہ خلاف خدا اور سول حکم دیں گے۔

(۲) شیخینؓ کبھی کوئی حکم خلاف خدا اور سول نہیں دے سکتے۔

(۳) خلیفہ وقت کا جو حکم (بفرض محال) خدا اور سول کے خلاف ہو تو دوسرے صحابہؓ ہرگز اس کی تعمیل نہیں کرسکتے اب شیخینؓ کا لوگوں کو تقلید شخصی پر مجبور کرنا اس امر کی کافی دلیل ہے کہ یہ خدا تعالیٰ اور رسول کے خلاف نہیں۔ اگر بمقتضائے حدیث

علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین

تمام صحابہؓ کے اس پر اتفاق کر لینے کے بعد یہ مسئلہ اجماعیہ ہوگیا کہ ہر مسلمان پر اپنے سے اعلم اور افضل کی تقلید واجب ہے۔ بالخصوص اس زمانہ میں کہ منجملہ سینکڑوں علماء کے دو تین افراد بھی ایسے نظر نہیں پڑتے جو شرائط اجتہاد کے جامع یا مذاہب مختلفہ میں سے مذہب مختار کی تنقید کرسکیں۔ ناظرین ان شرائط پر غور کریں جو شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے ازالۃ الخفاء میں مجتہد کیلئے بیان کی ہیں اور ایک نظر زمانہ حال کے اہل علم پر بھی ڈالیں۔ اور پھر منصفانہ فیصلہ کر کے ہماری تحریر کی تائید کریں۔ شاہ صاحبؒ کی تحریر کا حاصل مندرجہ ذیل ہے۔

مجتہد بننے کیلئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے بیان کردہ شرائط:

اس زمانہ میں مجتہد ہونے کیلئے کم از کم پانچ علوم کا جاننا ضروری ہے:

(۱) اولاً کتاب اللہ (قرآن مجید) سے بحیثیت تجوید و تفسیر اچھی طرح واقف ہو۔

(۲) دوم احادیث نبویہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کو مع اسانید جانتا ہو۔

(۳) اور صرف یہی نہیں بلکہ ان میں سے صحیح و ضعیف حدیث کی امتیاز کا ملکہ رکھتا ہو۔

(۴) تمام مسائل شرعیہ کے متعلق سلف صالحین کے اقوال پر بھی وسیع نظر رکھتا ہو کہ صورت اختلاف میں اجماع سلف صالحین سے تجاوز نہ کر جائے۔

(۵) علوم عربیہ (جس کے مجموعہ کو علم ادب سے تعبیر کیا جاتا ہے) مثلاً صرف نحو فصاحت بلاغت خوب جانتا ہو۔ طریق استنباط اور طریق تطبیق اور اس کے وجوہات میں مہارت رکھتا ہو اور ہر ایک جزئی مسئلہ میں غور و فکر کر سکتا ہو اور اسے بدلیل ثابت کر سکتا ہو۔ (ازالۃ الخفاء حصہ اول فصل اول)

تقلید شخصی پر اہل زمان کے مطاعن اور ان کے جوابات

طعن نمبر ۱ اور اس کا جواب:

حدیثوں کے ہوتے ہوئے ہم کسی امام کے قول کو کیونکر مان لیں۔ کیا آئمہ کا قول رسول خدا ﷺ کے قول کا مقابلہ کر سکتا ہے؟

(جواب) احادیث پر عمل کرنا ہمارا عین مطلوب ہے مگر یہ اسی کا حق ہے جس کو معانی حدیث اور اس کے ناسخ و منسوخ کی کامل معرفت حاصل ہو اور طریق استنباط میں مہارت رکھتا ہو جس میں یہ شرطیں نہ ہوں وہ ظاہر حدیث پر عامل ہونے کا مستحق نہیں۔ تقریر شرح تحریر کی عبارت ملاحظہ ہو:

ولیس للعامی الاخذ بالحدیث بجواز کونه مصروفا عن ظاهره او منسوخا بل علیه الرجوع الی الفقهاء لعدم الاهتداء فی حقه الی معرفة صحیح الاخبار و سقیمها و ناسخها و منسوخها فاذا اعتمد کان تارکا للواجب علیه (انتهیٰ)

ترجمہ: عامی آدمی کو ظاہر حدیث پر عمل کرنا جائز نہیں کیونکہ ممکن ہے وہ حدیث اپنے ظاہر سے پھیری ہوئی یا منسوخ ہو بلکہ اس پر لازم ہے کہ فقہاء کی طرف رجوع کرے کیونکہ اس کو احادیث صحیحہ اور ضعیفہ اور ان میں سے ناسخ اور منسوخ پہچاننے کی ہدایت حاصل نہیں اور اگر (بایں ہمہ) ظاہر حدیث پر اعتماد کرے گا تو وہ اس شے کا تارک ہوگا جو اس پر واجب تھی۔ (انتہیٰ)

طعن نمبر ۲ اور اس کا جواب:

علامہ ابن حزم نے تقلید شخصی کو ناجائز کہا ہے۔

(جواب) علامہ موصوف کی اس تقلید سے ایسی تقلید مراد ہے کہ مقلد کسی مجتہد کی یہ سمجھ کر تقلید کرے کہ ان احکام کا واضع درحقیقت یہی مجتہد ہے اور اس میں کیا شک ہے کہ جو شخص کسی امام کی بایں خیال تقلید کرے کہ ان کا واضع حقیقت میں امام ہی ہے تو یہ تقلید حرام بلکہ شرک ہے اور چونکہ اس قسم کی تقلید یہود و نصاریٰ میں پائی جاتی تھی

اس لئے قرآن شریف نے بھی اس کی تردید کی ہے جو طعن نمبر ۳ میں مذکور ہے۔

طعن نمبر ۴ اور اس کا جواب:

خدا تعالیٰ تقلید شخصی کی مذمت بایں الفاظ فرماتا ہے کہ

اتخذوا احبارهم و رهبانهم ارباباً من دون الله

یعنی یہود و نصاریٰ نے اپنے علماء اور راہبوں کو علاوہ خدا کے رب بنا رکھا ہے (کہ جو وہ کہہ دیتے ہیں وہی سیاسی یہ لوگ عمل میں لاتے ہیں)

اس سے صاف ظاہر ہے کہ تقلید امر مذموم ہے۔

(جواب) احبار اور رہبان کو ارباب بنانے کے یہ معنی نہیں کہ صرف ان کے کہنے پر چلتے تھے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ احبار و رہبان جس چیز کو اپنی نفسانی گھڑ منت سے حلال بنا دیتے تھے اس کے حلال ہونے کے وہ معتقد ہو جاتے تھے اور جسے وہ من عند انفسہم حرام کر دیتے تھے اسے وہ حرام تصور کرنے لگتے تھے۔ اس کی تائید میں امام ترمذی کی بیان کردہ حدیث ذکر کی جاتی ہے:

عن عدی بن حاتم قال اتیت النبی ﷺ وهو یقرء فی سورة براء ة اتخذوا احبارهم و رهبانهم ارباباً من دون الله فقال اما انهم لم یکونوا یعبدونهم ولکنهم کانوا اذا احلوا لهم شیئا استحلوه واذا حرموا علیهم حرموه (رواه الترمذی)

ترجمہ: عدی بن حاتم سے روایت ہے۔ کہا۔ میں نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ سورہ براءت کی یہ آیت اتخذوا احبارهم و رهبانهم الخ تلاوت فرما رہے تھے آپ نے فرمایا کہ جان لو یہود و نصاریٰ ان کی پوجا نہیں کرتے تھے بلکہ جس کو (وہ بلا سند شرعی اپنی طرف سے) حلال کہتے تھے اس کو وہ حلال اور جس کو حرام کر دیتے اس کو وہ حرام سمجھتے تھے۔ (ترمذی نے روایت کی ہے)

اس مختصر تقریر سے یہ بخوبی ثابت ہو گیا کہ ہر مسلمان کے لئے تقلید ایک لازمی امر ہے اور میرے خیال میں اس کا انکار کسی معمولی شخص کو بھی نہ ہوگا۔ اور اگر کسی کو شبہ ہو تو ہم بہ اختصار اس کا شرعی ثبوت دے چکے ہیں۔ اس کے بعد یہ بھی واضح ہو گیا کہ تقلید کے اندر کسی کامل جامع شرائط مجتہد کو پہلے سے ممتاز کر کے اپنا مقتداء اس طرح بنانا ضروری ہے کہ تمام جزئی و کلی مسائل میں اسی کی پیروی کی جائے۔ اس پر جو معترضین اعتراض کرتے ہیں۔ ان کے اعتراضات و جوابات بھی مختصر بیان ہو چکے۔

تقلید شخصی کے معنی اور ائمہ مجتہدین کے صفات لازمہ:

اب یہ امر قابل غور کہ جب تقلید شخصی کے یہ معنی ٹھہرے کہ ایک معین کامل مجتہد کی اس طرح پیروی کی

جائے کہ کبھی کبھی مسئلہ میں (بہ استثناء اشد ضرورت) اس کے حلقہ تقلید سے باہر نہ ہو اور کسی فتوے میں اسے چھوڑ کر دوسرے امام کے قول پر عمل کی جرات نہ کی جائے تو ضرور ہوا کہ ائمہ مجتہدین میں سے ان حضرات کو چن لیا جائے جن کے اجتہادی کارنامے زندہ اور جن کے مذاہب کی باقاعدہ توضیح و تشریح کی گئی ہو۔ جن کے مذہب سے اکثر وقائع و حوادث حل ہو سکتے ہوں جس کے مذہب کو جمہور اسلامیوں نے اپنا دستور العمل قرار دیا ہوتا کہ مذہب اپنی جامعیت اور قبولیت عامہ کی وجہ سے مقلد کو دیگر مذاہب سے بے نیاز کر سکے۔ اور اس کو یقین دلا سکے کہ یہ مجتہد واقعی قابل تقلید ہے۔

حسب بیان ماہرین شرع صفات لازمہ کے جامع یہی چار امام ہیں:

اس لئے محققین امت اور ماہرین شریعت و طریقت نے تفتیش و تدقیق کے بعد یہ حکم لگا دیا ہے کہ صفات مذکورہ کے جامع صرف یہی چار حضرات ہیں:

۱۔ امام الائمہ سراج الامۃ امام ابوحنیفہؒ ۲۔ حضرت امام مالکؒ

۳۔ حضرت امام شافعیؒ ۴۔ حضرت امام احمد بن حنبلؒ

کیونکہ ان کے اجتہادی کارنامے دنیا میں زندہ ہیں ان کے مذہب کو وسیع پیمانہ پر قبولیت عامہ کا رتبہ حاصل ہے ان میں سے ہر ایک کا مذہب اپنی جامعیت کی وجہ سے دوسرے سے بے نیاز بنانے والا بھی ہے۔

برخلاف امام بخاریؒ، داؤد ظاہری، ابوثورؒ، ابن جریر طبری وغیرہم کے۔ گو یہ حضرات بھی ارباب اجتہاد اور اصحاب مذاہب شمار کئے جاتے ہیں مگر چونکہ ان کے بعد ایسے کارنامے باقی نہیں رہے کہ لوگ ان کو اپنا دستور العمل قرار دے سکتے۔ اس لئے ان کی تقلید کا سلسلہ ان کی زندگی کے بعد قائم نہ رہ سکا۔ تائید کیلئے عبارت ذیل ملاحظہ ہو شیخ کامل صاحب کشف امام شعرانی فرماتے ہیں:

ومن جملہ ما رأیت فی العین جد اول جمیع المجتهدین اللذین اندرست مذاهبهم لکنها یبست و صارت حجارة ولم ارضها جدولا یجری سوای جد اول الائمة الاربعة فاوّلت ذلک ببقاء مذاهبهم الی مقدمات الساعة ورأیت اقوال الائمة الاربعة خارجة من داخل الجد اول. **(میزان)**

اور منجملہ ان اشیاء کے جو میں نے چشمہ (شریعت) میں دیکھیں ان تمام مجتہدین کی نالیاں ہیں جن کے مذاہب ختم ہو گئے، لیکن وہ خشک ہو کر پتھر ہو گئی ہیں اور میں نے ان میں سے کسی کی نالی کو جاری نہیں دیکھا سوائے چار اماموں کی نالیوں کے۔ تو میں نے اس سے یہ سمجھا کہ ان چاروں کے مذاہب قرب قیامت تک باقی رہیں گے اور میں نے دیکھا کہ آئمہ اربعہ کے اقوال ان نالیوں کے اندر سے نکل رہے ہیں۔ (میزان)

دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

انما اقتصرنا علی قباب الائمۃ الاربعۃ من المجتہدین لانہم ہم اللذین دام تلوین مذاہبہم الی عصرنا ھذا. **(میزان)**

اس کی وجہ کہ ہم نے ان چار اماموں کے ہی قبوں پر اکتفا کیا۔ سوا اس کے اور کوئی نہیں کہ یہی چاروں وہ مجتہدین ہیں جن کے مذاہب کی تدوین ہمارے اس زمانہ تک ہمیشہ رہی ہے۔ (میزان الکبریٰ)

اس میں شک نہیں کہ امام بخاریؒ کی جامع صحیح موجود ہے مگر اس میں اس قدر احکام نہیں کہ ان کی تقلید کرنے والا اور مذاہب سے بے نیاز ہو سکے۔ مذہب داود ظاہری کے متعلق گو بہت بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں مگر غیر مقبولیت کی وجہ سے اپنی ہستی کو دنیا میں قائم نہ رکھ سکیں۔ اسی طرح ابو ثور ابن جریر کے مذہب کے متعلق بھی اگر کوئی کتاب تھی تو وہ بھی دنیا میں فروغ حاصل نہ کر سکی۔

ہم جانتے ہیں کہ جو لوگ آئمہ اربعہ کی تقلید کو خلاف سمجھ کے جب اس سے گھبرا اٹھتے ہیں تو امام بخاریؒ کی تقلید کر کے صحیح بخاری کو اپنا دستور العمل قرار دینا چاہتے ہیں۔ مگر جب ایسے واقعات پیش آتے ہیں جن کی بابت صحیح بخاری میں کوئی حکم نہیں ہے، تو پھر بادل ناخواستہ ان کو ائمہ اربعہ کی مذہبی کتب کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

تفسیر احمدی میں ملا صاحب کیا خوب فرماتے ہیں:

والانصاف ان انحصار المذاهب فی الاربعۃ و اتباعہم فضل الٰہی و قبولہم عند اللہ تعالیٰ لا مجال فیہ للتوجیہات والادلۃ

انصاف تو یہ ہے کہ مذاہب کا ان ہی چار میں منحصر ہونا اور ان کا اتباع کیا جانا فضل الٰہی اور اس کے نزدیک مقبولیت کی دلیل ہے، توجیہات اور دلیلوں کی کچھ حاجت نہیں۔

ان ہی امور و وجوہ بالا کی بنا پر اہل حق کا اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ حق ان ہی چار مذاہب میں دائر ہے اور کسی مسلم کو ان کے سوا کسی دوسرے مذہب کی تقلید جائز نہیں۔ اور اس میں کسے کلام ہو سکتا ہے کہ اجماع حجت کاملہ ہے جس کا درجہ قیاس سے بڑھ کر ہے۔ اب ہم وہ نقول پیش کرتے ہیں جن سے اجماع مذکور ثابت ہوتا ہے۔

وما خالف الائمۃ الاربعۃ مخالف للاجماع وقد صرّح فی التحریر ان الاجماع انعقد علی عدم العمل بمذهب مخالف الاربعۃ للانضباط مذاهبہم و کثرۃ اتباعہم.

جو حکم ان چار اماموں کے خلاف ہو وہ اجماع کے مخالف ہے اور (ابن ہمام نے) تحریر میں تصریح کی ہے کہ ان چاروں کے خلاف کسی اور مذہب کے ساتھ عمل نہ کرنے پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کیونکہ ان کے مذاہب باقاعدہ، اور متبعین کثیر ہیں۔

ایضا و فی زماننا ھذا انحصرت صحۃ التقلید فی ھذہ المذاهب الاربعۃ فی الحکم المتفق علیہ بینہم و فی الحکم المختلف فیہ

ہمارے اس زمانہ میں ان چاروں مذاہب کی تقلید منحصر ہے خواہ وہ حکم اجماعی ہو یا اختلافی، بہر حال ان چار کے سوا کسی اور کی تقلید جائز نہیں۔

ایضاً قال المناوی فی شرح الجامع الصغیر ولا یجوز الیوم تقلید غیر الائمة الاربعة فی قضاء ولا افتاء. (نہایة المراد)

اور مناوی نے جامع صغیر کی شرح میں کہا ہے کہ اس زمانہ میں آئمہ اربعہ کے سوا کسی کی تقلید جائز نہیں خواہ کوئی قاضی ہو یا مفتی (نہایۃ المراد)

ایضاً و قد وقع الاجماع علی ان الاتباع انما یجوز للاربعة فلا یجوز الاتباع لمن حدث مجتهداً مخالفالهم. (تفسیری احمدی)

بیشک اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ سوا ان چار کے اور کسی کا اتباع درست نہیں۔ اس لئے اس شخص کی پیروی جائز نہ ہوگی جو کوئی نیا مجتہد ان کے مخالف پیدا ہو۔ (تفسیر احمدی)

علامہ شہزوری کی اس امر پر شہادت:

حافظ فقیہ تقی الدین ابوعمرو عثمان بن الصلاح عبدالرحمٰن شہزوری نے اپنی کتاب مقدمہ ابن الصلاح میں جو کچھ اس بحث پر لکھا ہے۔ اس کا حاصل اس جگہ درج کیا جاتا ہے۔

اور یہ کہنے کی ہم ضرورت نہیں سمجھتے کہ صاحب موصوف کس پایہ کے شخص ہیں۔ ان کی تحریر کن آنکھوں سے دیکھنے اور کس درجہ معمولی بہ بنانے کے قابل ہے۔

اہل علم پر پوشیدہ نہیں کہ علامہ مذکور کی تالیفات اور ان کے کمالات کو عزت کی نظر سے دیکھنے والے یہ حضرات ہیں:

علامہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ — محمد بن عبدالرحمٰن سخاویؒ
شیخ شہاب الدین محمد بن احمد بن خلیل قاضی خوبیؒ — شیخ زید الدین عبدالرحیم بن الحسین عراقیؒ
قاضی القضاۃ بدرالدینؒ — حافظ ابن کثیرؒ
قاضی جلال الدین بلقینیؒ — شیخ برہان الدین انباسیؒ

تو بس جس کے مداح اس مرتبہ کے لوگ ہوں اس کے کلام کو حجت کیوں نہ قرار دیا جائے۔

بتعین تقلید الائمة الاربعة دون غیرهم لان مذاهب الاربعة قد انتشرت و علم تقیید مطلقها و تخصیص عامها و نشرت فروعها بخلاف مذهب غیرهم

صرف ائمہ اربعہ ہی کی تقلید متعین ہو چکی۔ اس لئے کہ انہی کے مذاہب دنیا میں پھیل گئے ہیں۔ ان مذاہب میں مطلق کی تقلید اور عام کی تخصیص معلوم ہو چکی ہے اور ان کے فروعات وسیع پیمانہ پر شائع ہو چکے ہیں۔

برخلاف اور مذہب کے۔

امام الحرمین برہان میں تحریر فرماتے ہیں:

اجمع المحققون علی ان العوام لیس لھم ان یتعلقوا بمذاھب اعیان الصحابۃؓ بل علیھم ان یتبعوا مذاھب الائمۃ لانھم اوضحوا طرق النظر و ھذبوا المسائل و بینوھا و جمعوھا.

محققین کا اس پر اجماع ہے کہ عوام کو اعیان صحابہؓ کے مذاہب کی نہیں بلکہ آئمہ اربعہ کے مذہب کی پیروی کرنی چاہئے کیونکہ انہوں نے طرق استدلال کی توضیح اور مسائل کی تنقیح کر کے پھر ان کو ایک جگہ جمع بھی کر دیا ہے۔

جب یہ امر بوضاحت ثابت ہو چکا ہے کہ ائمہ اربعہ کی تقلید پر علمائے محققین کا اجماع ہے جس کا واجب العمل اور واجب الاعتقاد ہونا ضروری ہے۔

ائمہ اربعہ کی حقانیت پر ایک شبہ اور اس کا ازالہ:

تو اب ہم ناظرین کے ایک شبہ کو جو قلت تدبر اور ناواقفیت اصول کی بنا پر پیدا ہوگا ازالہ کرنا چاہتے ہیں۔ شبہ کی تقریر یہ ہے کہ جب ائمہ اربعہ میں سے ہر ایک کی تقلید درست ہوئی تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ چاروں امام برحق ہیں جس کی چاہو تقلید کرلو۔ اور یہ ہو نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ اکثر مسائل ایسے ہیں جن میں آئمہ اربعہ کا باہمی اختلاف درجہ تناقض تک پہنچا ہوا ہے مثلاً کفارہ ظہار میں امام شافعیؒ کے نزدیک غلام مسلمان کا آزاد کرنا ضروری ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مومن ہونا ضروری نہیں۔ پس اگر کسی نے کفارہ مذکورہ میں کافر غلام کو آزاد کیا تو امام شافعیؒ یہ حکم دیں گے کہ کفارہ ادا نہ ہوا اور امام ابوحنیفہؒ فرمادیں گے کہ ادا ہو گیا۔ اور ظاہر ہے کہ ان دونوں متناقضین میں سے ایک ہی صحیح اور حق ہوگا دونوں کسی طرح صحیح نہیں ہوسکتے۔ علی ہذا القیاس اور بہت سی مثالیں ایسی ہیں جن میں اختلاف آئمہ درجہ تناقض تک پہنچ گیا ہے۔ لہٰذا چاروں اماموں کو برحق کہنا درجہ اعتبار سے خارج ہے۔

اور تقریر جواب یہ ہے کہ ہم چاروں اماموں میں سے ہر ایک کو یقیناً اور قطعاً مصیب نہیں سمجھتے۔ علمائے اصول نے لکھا ہے کہ مجتہد کا حکم یہ ہے کہ ظن غالب کے طریق پر اس کو مصیب مانا جائے۔ یہ نہ تسلیم کیا جائے کہ وہ یقیناً مصیب ہے۔ بلکہ یہ اعتقاد رکھا جائے کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔ اب اگر کسی اجتہاد میں مجتہدین بظاہر متناقض ہو جائیں تو ہم کہیں گے کہ حق ان میں سے صرف ایک ہی کا قول ہے مگر تعیین نہیں کر سکتے کہ کونسا ہے کیونکہ اگر تعیین کر دیں تو دوسرے کو قطعی طور پر باطل کہنا پڑے گا حالانکہ وہ بھی مجتہد ہے اور اجتہاد کا حکم ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ غالب گمان اس کے مصیب ہونے کا رکھا جائے۔

بناءً علیہ چونکہ ائمہ اربعہ میں سے کسی خاص کو یوں نہیں کہہ سکتے کہ علی التعیین یہی حق پر ہے اس لئے لازم ہوا کہ چاروں کو حق کہا جائے۔ مگر چونکہ ان کو حق کہنا بطور ظن غالب کے ہے اس لئے اجتماع نقیضین لازم نہ آئے گا۔

البتہ معتزلہ کا یہ مذہب ضرور ہے کہ اختلاف کے وقت حق متعدد ہو جاتا ہے اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے مگر چونکہ اس قول میں اجتماع متناقضین لازم آتا ہے اس لئے باطل ہے۔

نور الانوار شرح المنار میں علامہ شیخ احمد ملاجیونؒ فرماتے ہیں:

حتی قلنا ان المجتهد یخطی ویصیب والحق فی موضع الخلاف واحد ولکن لا یعلم ذلک الواحد بالیقین فلهذا اقلنا بحقیه المذاهب الاربعة و قالت المعتزلة کل مجتهد مصیب والحق فی موضع الخلاف متعدد (انتهیٰ)

یہاں تک کہ ہم قائل ہوئے کہ مجتہد خطا کار ہوتا ہے اور برحق۔ اور مقام اختلاف میں امر حق ایک ہی ہوتا ہے۔ لیکن وہ ایک یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ کونسا ہے اس لئے ہم نے کہا ہے کہ چاروں مذاہب برحق ہیں اور معتزلہ کا قول ہے کہ ہر مجتہد برحق ہے۔ اور امر حق مقام اختلاف میں متعدد ہے۔ (انتہیٰ)

شبہ مذکورہ کا یہ وہ جواب تھا جو مشہور و مختصر ہے اگر اس سے زائد اور مفصل جواب ہو سکتا ہے تو وہ صرف علامہ سیدی عبدالوہاب امام شعرانی کی جامع کتاب ''میزان الکبریٰ'' کے دیکھنے سے متعلق ہے۔

میزان شعرانی کی خوبیاں:

میرے نزدیک ہر اس شخص کیلئے جو حق کا متلاشی ہو، یا حق تو اس پر ظاہر ہو چکا ہو لیکن مخالفین کی سرکوبی کیلئے کوئی آلہ نہ پاتا ہو تو اس سے بہتر اس کو کوئی اوزار نہیں ملے گا۔

یہ مانی ہوئی بات ہے کہ معاندین و مکابرین چونکہ ان کے قلوب پر مہر لگ چکی ہے اسلئے نہ مانے، اور نہیں مانیں گے۔ مگر ہم حق تعالیٰ کا شکر ادا کرتے ہیں کہ اس نے اپنے حق پسند و ہدایت یاب بندوں کی ہمیشہ امداد کی ہے اور اس سے دعا ہے کہ ہر زمانہ میں حسب عادت اپنے مخصوص و مقبول افراد مذہب منصور کی تائید کیلئے پیدا فرماتا رہے۔ آمین۔

کتاب مذکور سے شبہ مذکور کا تفصیلی جواب:

اس وقت میرا مقصد کتاب مذکورہ کی قدر و مرتبت بیان کرنا ہے۔ اور یہ بات ثابت کرنی ہے کہ تشنگانِ حقیقت و شریعت، اور طالبان معارف طریقت کو خواہ وہ حنفی ہوں، یا شافعیؒ، یا مالکیؒ، یا حنبلی بلا تخصیص اس کتاب کو حرز جان بنانا ضروری ہے۔

کیونکہ یہ وہ کتاب ہے، جس کی خوبی سب سے پہلے آپ نے اس کے مؤلف کا نام سن کر جان لی ہوگی۔ یعنی اجمالاً آپ معلوم کر گئے ہوں گے کہ اسلامی دنیا میں ہر حیثیت سے علوم ظاہری و باطنی میں کامل مہارت رکھنے والا اور اولوالاعزم و مستند علامہ شیخ علامہ عبدالوہاب شعرانیؒ جیسا شخص جس کتاب کو تالیف کرے گا وہ کن کن خوبیوں

کا مجموعہ اور کیسے کیسے بیش بہا مضامین کو حاوی ہوگی۔

امت محمد یہ میں بہت سے اہل کمال گذرے ہیں جو مذاہب اسلام کے ارکان یا عمائد کہلائے جانے کے مستحق ہیں۔ جن کی ذاتی قابلیت نے مخالف سے لے کر موافق تک کے قلوب کو اپنی حیرت انگیز جامعیت کا دلدادہ اور مسخر بنا رکھا ہے۔ کون نہیں جانتا کہ اگر علامہ غزالیؒ نے شرائع اسلام کو روحانیت کا جامہ پہنایا تو امام رازیؒ نے دوسری طرف ان کو عقلیات ونظریات کے اصول پر لا کر عقلاء زمانہ کے لئے مسلمات کا ہم پلہ کر دکھایا۔

امام جلال الدین سیوطیؒ نے اسلامی پیرایہ میں دنیا بھر کے علوم حوالہ قلم کر کے یہ ثابت کر دیا کہ اسلام نے ہم کو صرف چند نقلی علوم ہی کی تعلیم نہیں دی، بلکہ انسانی ضروریات کے لحاظ سے جس قدر فنون لابدی تھے۔ وہ سب ہم کو بتا دیئے۔ اس کے بعد ہمیں کسی فلسفہ یا حکمت کے دست نگر ہونے کی ضرورت نہ رہی۔ اس قسم کے صدہا بلکہ ہزاروں کی تعداد میں اسلام کے اندر باکمال لوگ ہو گذرے۔ اور ہر ایک نے ایک ایسے کام کو انجام دیا جو زمانہ کی ضرورت کے مناسب اور وقائع عالم میں بے نظیر تھا لہٰذا حسب اقتضائے

علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل

حق تعالیٰ ہر زمانہ میں ہدایت اہل زمانہ کیلئے اپنے مقبول بندے پیدا فرماتا رہا۔ اور ہر ایک کو وقتی گمراہی و ضلالت کے مٹانے میں وہ خاص ملکہ عنایت فرماتا رہا کہ اس کے بغیر ظاہراً اس ضلالت کا ازالہ ناممکن تھا۔

جس طرح بنی اسرائیل میں جب کوئی گمراہی رواج پا جاتی تھی تو اس کے قلع قمع کیلئے حق تعالیٰ کی طرف سے انبیاء ظاہر ہوتے تھے اور ہر ایک کو وقتی ضلالت کا فور کرنے کیلئے اسی کے مناسب معجزہ عنایت فرمایا جاتا تھا۔ صرف اسی قدر فرق ہے کہ وہ نبی ہوتے تھے اور آنحضرت ﷺ کے بعد کوئی نہ ہوگا۔

تالیف میزان شعرانی کی ضرورت:

جب آٹھویں صدی کا دور شروع ہوا تو شیطانی اغواء واضلال سے لوگوں کے خیالات میں چند قسم کی گندگیوں نے گھر کر لیا:

اولاً ائمہ اربعہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اختلاف اس درجہ کا ہے کہ جس کے ہوتے ہوئے چاروں کو حقیت کے لقب سے ملقب نہیں کر سکتے۔

ثانیاً چاروں اماموں میں سے بالخصوص امام اعظم ابوحنیفہؒ کسی طرح قابل تقلید نہیں، بہ چند وجوہ:

وجہ اول: امام موصوف کو علم کا درجہ کمال حاصل نہیں۔

وجہ دوم: امام صاحب کے افعال واقوال وعقائد قابل چون وچرا ہیں۔ کیونکہ وہ حدیث وقرآن سے لگاؤ نہیں کھاتے۔

وجہ سوم: قیاس کو حدیث پر مقدم رکھتے ہیں۔

وجہ چہارم: اکثر دلائل امام موصوف کے کمزور ہوتے ہیں۔
وجہ پنجم: مذہب احناف میں بہ نسبت دیگر مذاہب کے دینی احتیاط کم ہے۔

ثالثاً شریعت اور طریقت میں فرق ہے بلکہ تناقض ہے۔ شریعت صرف ظاہر پر مبنی ہے اور طریقت میں باطنی امور پر مدار ہے۔ جس طرح اس زمانہ کے خشک لوگ کشف کو موہومی امر بتلاتے ہیں اور تصوف کو امور اعتباریہ میں سے شمار کرتے ہیں۔ اسی طرح ان کے بالمقابل جاہل پیر علمائے حقانی پر طعن کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ علماء اور فقراء میں ہمیشہ نزاع رہا ہے۔ یعنی علم ظاہری اور تصوف میں تضاد ہے کہ ایک جگہ یہ دونوں جمع ہی نہیں ہو سکتے۔

رابعاً چاروں امام اور بالخصوص امام ابوحنیفہؒ امور دینیہ میں رائیزنی کرتے ہیں جو کسی طرح جائز نہیں اور باوجود قرآن شریف اور حدیث میں احکام ملنے کے اپنے دل سے تخریج احکام کرتے ہیں۔

یہ اور اس قسم کے تمام وہ شبہات جو آئمہ مجتہدین رضوان اللہ علیہم اجمعین کی تقلید سے متعلق ہیں۔ جب شائع ہوگئے تو حق تبارک وتعالیٰ اپنی سنت جاریہ کے مطابق حمایت حق کی غرض سے امام عارف کامل سیدی عبدالوہاب شعرانیؒ سے یہ ہی کتاب میزان الکبریٰ لکھوائی۔ جس کے اندر انہوں نے ایسے ایسے مضامین بیش بہا درج کئے کہ ان سے پہلے کسی کو اپنی تصنیفات میں وہ مضامین ذکر کرنے کا فخر حاصل نہ ہوا۔

میزان شعرانی ائمہ مجتہدین پر سے تمام شبہات دور کرنے کی کفیل ہے:

امام موصوف نے تمام شبہات اور خیالات فاسدہ مذکورہ کے جوابات اس خوبی سے دیئے کہ ہر ایک سوال کے حل میں ایک فصل قائم کی جس کے اندر اس بحث کو درجہ کمال تک پہنچا کر چھوڑا۔ ناظرین کو اس کی فہرست دیکھنے سے معلوم ہو جائے گا کہ اس کتاب کے ہوتے ہوئے کسی کتاب فقہ، یا تصوف، یا اسرار فقہ، یا نکات شریعت، یا مبحث تقلید مطلق وشخصی وتقلید آئمہ اربعہ وتوثیق مذہب امام اعظم ابوحنیفہؒ کے دیکھنے کی حاجت نہیں رہتی۔

گو کہ مفصل اور مشرح تردید اقوال مذکورہ کی بغیر اس کتاب کے مطالعہ کے معلوم نہیں ہو سکتی۔ مگر چونکہ ہم نے ان اقوال کو اس مقام پر نقل کیا ہے اس لئے مناسب سمجھتے ہیں کہ ان کی تردید وجوابات کا خلاصہ اس دیباچہ میں درج کر دیں۔

شبہ نمبر ا کا جواب بالتفصیل:

اگرچہ اس کے جوابات علماء نے بکثرت دیئے ہیں جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں جن کی تفصیل اس جگہ لکھی جاتی ہے مگر جو جواب علامہ نے دیا ہے وہ بالکل بے نظیر ہے۔ ناظرین خود فیصلہ کریں گے۔

جاننا چاہئے کہ حق کے دو معنی ہیں:

اول: یہ کہ اس پر عمل کرنے والے سے مواخذہ نہ ہوگا بلکہ اور ثواب کا مستحق ہوگا۔ عام ہے کہ خواہ وہ فعل نفس الامر کے موافق ہو یا مخالف۔

دوم: یہ کہ وہ نفس الامر کے بھی موافق ہو۔

ائمہ اربعہ کو جو برحق کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے معنی کے لحاظ سے ہے یعنی مجتہدین اربعہ اپنے مسائل اجتہادیہ میں عنداللہ ماجور ہیں اسی طرح ان کے مقلدین بھی۔ اگر چہ وہ مسئلہ مجتہدہ نفس الامر کے خلاف ہو کیونکہ صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عمرو اور ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ:

قال رسول اللہ ﷺ اذا حکم الحاکم فاجتھدو اصاب فله اجران واذا حکم فاجتھد واخطاء فله اجر واحد (بخاری و مسلم)

فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کہ جب حاکم حکم کرے اور اپنے اجتہاد میں حق کو پہنچے تو اس کیلئے دو اجر ہیں اور جب حکم کرے اور اپنے اجتہاد میں خطا کرے تو اس کیلئے ایک اجر ہے۔ (بخاری شریف و مسلم شریف)

دوسرے معنی کے اعتبار سے الکل حق نہیں کہا جا سکتا بلکہ اس وقت الحق دائر بینھم کہا جائے گا۔ اس کی نظیر میں یوں سمجھئے کہ اگر چار آدمی کسی جگہ جہت قبلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے تحری کریں اور اتفاق سے ہر ایک کی تحری دوسرے کی تحری کے خلاف واقع ہو اور چاروں اپنی اپنی تحری کے مطابق چار سمت کی طرف نماز پڑھ لیں تو چاروں کی نماز درست ہوتی ہے اور وہ چاروں حق پر کہے جاتے ہیں۔ یعنی چاروں کی نماز درست ہوتی ہے اور ہر ایک کو ثواب کا استحقاق ہوتا ہے۔ حالانکہ نفس الامر میں صرف ایک ہی شخص قبلہ کی طرف نماز پڑھتا ہوگا۔

نیز یہ اختلاف بعینہ وہی نوعیت رکھتا ہے جو حضرات صحابہؓ کے مابین تھا اور اس کے متعلق تو حدیث شریف میں یوں وارد ہے:

سئالت ربی عن اختلاف اصحابی من بعدی فاوحی الیّ یا محمد ان اصحابک عندی بمنزلة النجوم فی السماء بعضها اقوی من بعض ولکل نور فمن اخذ بشیء مماهم علیه من اختلافهم فهو عندی علی هدی قال و قال رسول اللہ ﷺ کالنجوم فبایّهم اقتدیتم اهتدیتم. (رواہ رزین مشکوٰۃ المصابیح)

میں نے اپنے پروردگار سے اپنے صحابہؓ کے اختلاف کی بابت دریافت کیا جو میرے بعد ہوگا تو اس نے میری طرف وحی کی کہ اے محمد ﷺ تمہارے صحابہؓ میرے نزدیک تاروں کی مثل ہیں۔ جو آسمان میں ہیں۔ کہ ایک سے ایک زیادہ روشن ہے اور نفس روشنی ہر ایک میں ہے۔ پس جس نے ان کے اختلافی مسئلہ پر عمل کر لیا وہ میرے نزدیک ہدایت یاب ہے آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ میرے صحابہ ستاروں کی مثل ہیں جس کی پیروی کرو گے ہدایت یاب ہو جاؤ گے۔ (مشکوٰۃ میں رزین سے مروی ہے)

تو جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم باوجودیکہ مسائل جزئیہ میں فروعی اختلاف رکھتے تھے جس کی وجہ سے

آنحضرت ﷺ کو ایک قسم کا تردد لاحق ہوا اور پھر حق تعالیٰ نے ان کا مہتدی ہونا فرما کر اپنے حبیب کے تردد کو رفع فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ فروعی اختلاف ہدایت یاب ہونے کے منافی نہیں ہوتا۔

شبہ مذکورہ کا میزان کبریٰ سے مکمل جواب:

یہ وہ جواب تھا کہ جو کتب اصول فقہ سے مستنبط اور بادی النظر میں مفید مدعا تھا۔ مگر اب وہ جواب قابل غور ہے جو علامہ نے اپنی کتاب میزان میں دیا ہے اور اس کی تالیف کے اغراض سے معتد بہ غرض ہے۔

قبل ازیں کہ جواب کی تقریر کی جائے مناسب ہے کہ پہلے چند مقدمات تسلیم کر لئے جائیں جو کتاب مذکور میں مفصلاً ہیں مگر چونکہ وہ خود بخود ظاہر ہیں اس لئے ادلہ کے محتاج نہیں۔

اول: حق جل وعلا کے کلام میں تناقض نہیں ہوسکتا اسی طرح نبی امی فداہ ابی وامی کا کلام بھی تناقض سے بری ہونا ضروری ہے (یہ ایک ایسا مقدمہ ہے کہ ہر مسلم کو اس کا عقیدہ لازم ہے)

ثانی: ظاہر میں احادیث رسول اللہ ﷺ کے اندر تعارض موجود ہے اب جو شخص اس تعارض کو جو واقعی نہیں ہے رفع نہ کر سکے۔ وہ عالمانہ حیثیت سے وسیع النظر نہیں ہے۔

ثالث: رسول کریم ﷺ جب کسی کو مخاطب بناتے تھے تو پہلے اس کی عقل اور اس کے ایمان واسلام کے اندر کامل اور متوسط اور ناقص ہونے کا لحاظ فرما لیتے تھے پھر اسی کے مطابق کلام فرماتے تھے اگر وہ کامل ہوتا تھا تو اس کو کوئی سخت حکم دینے میں بھی تامل نہیں کرتے تھے اور اگر کم درجہ کا مومن ہوتا تھا تو اس پر تخفیف کا حکم دیتے تھے۔

رابع: جس طرح احکام شرعیہ دو قسم پر منقسم ہیں ایک عزیمت دوم رخصت۔ اسی طرح مکلفین بھی دو قسم کے پائے جاتے تھے بعض وہ جو اپنے ایمان وجسم کے لحاظ سے کمزور ہیں اور بعض وہ جو قوی ہیں۔ اور جس طرح کمزوروں کو عزیمت کرنے کا حکم نہیں دیا جاسکتا اسی طرح قوی اور مضبوط لوگوں کو تنزل کر کے رخصت پر عامل ہونے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

خامس: انبیاء علیہم السلام گو اصول اسلام میں سب متحد تھے مگر فروعات میں ان کا اختلاف ضرور تھا اور وہ اختلاف ایسا تھا کہ تناقض کے درجہ تک پہنچ گیا تھا۔

اس کے بعد تقریر جواب یہ ہے کہ گو بظاہر بادی النظر میں آئمہ اربعہ کے اقوال کے اندر تناقض محسوس ہوتا ہے مگر وہ درحقیقت تناقض نہیں ہے بلکہ ان میں سے ہر مجتہد کا قول نفس الامر کے مطابق اور فی نفسہ صحیح ہے۔ جو شخص یوں کہتا ہے کہ ان سب میں واقع کے مطابق ایک ہی قول ہے مگر وہ متعین نہیں۔ اس کی نظر سطحی اور اس کا قول ظاہر بینی پر مبنی ہے۔

اہل کشف بذریعہ کشف اور ظاہر بین تعمق کے بعد یہ جان لیں گے کہ ہر مجتہد برحق ہے اور استحالہ کچھ

نہیں۔اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ عالم کے اندر نظر کو وسیع کرنے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ نے بندوں کی دو قسمیں پیدا کی ہیں بعض بد بخت ہیں اور بعض نیک بخت اور پھر ہر ایک کے واسطے اسی کے مناسب حال اسباب مہیا فرمائے ہیں۔

ہر مجتہد بر سرِ حق ہے اور استحالہ کچھ نہیں:

اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ ایک ہی شے بعض کیلئے مفید ثابت ہوتی ہے تو بعض کیلئے وہی مضر ہو جاتی ہے۔ پس باوجودیکہ ہر شے کی طبیعت واحد ہوتی ہے اور تاثیر خاص مگر پھر بھی بعض افراد کیلئے نافع ہے اور بعض کیلئے ضرر رساں۔اب سوال پیدا ہوگا کہ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اس کا جواب ہم ابھی لکھ چکے ہیں کہ چونکہ افراد انسانی مختلف ہیں اور ہر ایک کا مادہ قابلیت جداگانہ ہے اس لئے ایک ہی شے اگرچہ اس کی تاثیر میں اختلاف نہ ہو مگر متاثر کے اختلاف کی وجہ سے بعض میں کچھ تاثیر کرتی ہے اور بعض میں کچھ۔شیخ سعدیؒ کا قول ہے:شعر

باراں کہ در لطافتِ طبعش خلاف نیست
در باغ لالہ روید و در شورہ بوم و خس

ہر شرعی قول میں دو مرتبے ہیں ایک تشدید دوسرا تخفیف:

اب سنئے کہ ہر قول شرعی میں دو مرتبے موجود ہیں ایک تشدیدی دوسرا تخفیفی۔اور افراد مکلفین مختلف ہیں بعض وہ ہیں جن کی ایمانی جسمانی قوت زوردار ہے اور بعض وہ جن کی کمزور ہے اول الذکر تشدید کا محل میں اور ثانی الذکر قول تخفیفی کے مورد ہیں۔پس جس طرح یہ مناسب نہیں کہ کمزور ایمان وجسم والوں کو تشدیدی قول کا حکم کیا جائے۔اسی طرح یہ بھی درست نہیں کہ قوی لوگوں کو قول تخفیفی پر عمل کرنے کی اجازت دی جائے۔چنانچہ شریعت دو حال سے خالی نہیں یا وہ امر ہے اور یا نہی اور پھر ان میں سے ہر ایک کے دو دو مرتبہ ہیں۔ایک تخفیف دوسرا تشدید۔ پس بعض ائمہ نے مطلق امر کو وجوب پر محمول کیا ہے۔اور بعض نے استحباب پر۔اسی طرح نہی کو۔بعض نے تحریم پر محمول کیا اور بعض نے کراہت پر اس سے ظاہر ہو رہا ہے کہ وجوب وتحریم کے قائل تشدیدی قول والے ہیں۔اور استحباب وکراہت کے قائلین تخفیفی قول والے۔

اس کی پہلی نظیر:

علیٰ ہذا نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اقوال کا ملاحظہ کیجئے کہ بعض صحابہؓ نے جب آپ سے رؤیت باری تعالیٰ کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے یہ ارشاد فرمایا

نور انیا اراہ

ترجمہ: وہ نورانی ہے میں اسے دیکھ سکتا ہوں یعنی نہیں دیکھا

اور اکابر صحابہؓ سے یوں ارشاد فرمایا کہ

رأیت ربی

ترجمہ: میں نے اپنے پروردگار کو دیکھا۔

پس چونکہ ان صحابہؓ کا درجہ بڑھا ہوا تھا اس لئے آپ کو اس مفسدہ کا خیال نہ ہوا کہ کہیں یہ حق تعالیٰ کی ذات میں غیر مناسب تخیلات نہ کر بیٹھیں۔ اور جن سے اس کا شبہ ہوا ان سے مشکوک لفظ ارشاد فرمائے۔

دوسری نظیر:

دوسری نظیر حضرت صدیق اکبرؓ کو آنحضرت ﷺ نے تمام مال فی سبیل اللہ خرچ کرنے کی تعلیم دی اور حضرت کعب بن مالکؓ نے جب ایک خاص موقعہ پر اپنا مال فی سبیل اللہ خرچ کرنا چاہا تو آپ نے یہ ارشاد فرمایا کہ

امسک علیک بعض مالک

ترجمہ: کچھ مال اپنے لئے بھی روک رکھو۔

تیسری نظیر:

حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

یؤثرون علی انفسھم و لو کان بھم خصاصہ

ترجمہ: وہ لوگ جو اپنی جانوں پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں اگر چہ خود فقیر ہی ہوں حق تعالیٰ کو پسندیدہ ہیں

اور آپ یہ فرماتے ہیں:

ابدء بنفسک ثم بمن تعول

ترجمہ: پہلے اپنے کو مقدم کرو پھر اپنے عیال کو

نیز مستحاضہ کے بارہ میں حضرت ابن عمرؓ سے یہ حدیث مروی ہے کہ ہر دن کیلئے ایک غسل کر لیا کرے حالانکہ حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ سے یہ روایت ہے کہ ہر نماز کے لئے علیحدہ غسل کر لیا کرے۔ تو ظاہر ہے کہ روایت کسی صحابی کی منسوب الی الکذب نہیں ہو سکتی۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ نبی علیہ السلام کے فرمان میں تناقض ناممکن ہے۔ پس ثابت ہوا کہ پہلا فرمان کمزوروں کیلئے ہے اور دوسرا قوی اور مستطیع عورتوں کیلئے۔ چنانچہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ حضرت ام حبیبہ بنت جحشؓ ہر نماز کے لئے علیحدہ غسل کر لیا کرتی تھیں۔ پہلے شبہ کا میزان شعرانی سے جواب ختم ہوا۔

شبہ ثانیہ کی وجہ اول ودوم کا جواب میزان شعرانی سے:

مخالفین کا یہ کہنا ہے کہ امام صاحب علم میں درجہ کمال نہیں رکھتے تھے یا یہ کہ امام صاحبؒ کے اقوال و افعال وعقائد قابل چون وچرا ہیں کیونکہ وہ احادیث وقرآن سے لگاؤ نہیں کھاتے۔ سراسر افتراء اور دھوکا دہی ہے۔ امام عبدالوہاب نے اس کتاب (میزان) میں اس کے جواب کی ایک فصل قائم کی ہے مطالعین وقارئین کرام اس سے بے بہا فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ شیخ اعظم علی خواصؒ فرماتے ہیں کہ مقلدین امام مالکؒ ومقلدین امام شافعیؒ اگر انصاف سے کام لیں تو ہرگز ان کو امام اعظمؒ کے کسی قول کی تضعیف جائز نہیں ہوسکتی۔ اور کس طرح ہوسکتی ہے حالانکہ ان کے ائمہ ان کے نزدیک واجب التقلید و واجب التعمیل ہیں تو کیونکر ہوسکتا ہے کہ مقتداء اور جس کی قابلیت علمی اور حقانیت کے معتقد ہوں مقلدین اس کا انکار کریں۔ مالکی المذہب اصحاب کیلئے امام مالکؒ کا یہ قول کافی سے زائد ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اگر مجھ سے اس امر میں مناظرہ کریں کہ اس ستون کا نصف حصہ چاندی یا سونے کا ہے تو میں ان کی علمی استعداد اور جوہر قابلیت سے یقین کرتا ہوں کہ وہ اپنے اس دعویٰ کو ثابت کر کے چھوڑیں۔ اور شافعی المذہب حضرات کیلئے یہ مقولہ مشہور ہے کہ

الناس كلهم في الفقه عيال على ابي حنيفه

کہ تمام لوگ فقاہت (دانائی وعلم) میں امام ابوحنیفہؒ کی اولاد ہیں

نیز امام شافعیؒ کا صبح کی نماز میں امام ابوحنیفہؒ کے مزار مبارک کے نزدیک قنوت کو ترک کردینا حالانکہ مذہب استحباب کا ہے مقلدین امام شافعیؒ کے لئے امام صاحبؒ کے ساتھ ادب وعقیدت رکھنا واجب قرار دیتا ہے۔

امام صاحبؒ کے بارہ میں امام مالکؒ کا مقولہ

اور اس کے معنی کے متعلق ایک لطیفہ:

ولید بن مسلم نامی ایک شخص سے امام مالکؒ نے فرمایا کہ کیا تمہارے ملک میں امام ابوحنیفہؒ کا ذکر ہوتا ہے انہوں نے کہا بیشک ہوتا ہے تو امام مالکؒ نے کہا کہ

ماينبغى لبلادكم ان تسكن

ترجمہ: تمہارے ملک میں رہنا مناسب ہے۔

امام مالکؒ کے الفاظ بظاہر توہین امام صاحب کو مستلزم تھے اس لئے حافظ مزیؒ نے تو ولید کی تضعیف کردی کہ اس شخص کا قول قابل اعتماد نہیں لیکن امام شعرانی نے ان کے الفاظ کے عجیب معنی بیان کئے جو واقعی صحیح ہیں کہ تمہارے ملک میں رہنا کسی عالم کو مناسب نہیں کیونکہ جس ملک میں امام ابوحنیفہؒ کا تذکرہ اور چرچہ ہے اور ان کے

علوم کی تعلیم وتلقین ہوتی ہے وہ دوسرے کے علوم سے بے نیاز ہے اوران کی تعلیم جامعیت وواقفیت کی وجہ سے کسی اور عالم کے رہنے کی محتاج نہیں۔ لہٰذا عالم کو ایسی جگہ رہنا کیونکر مناسب ہوسکتا ہے جہاں اس کی حاجت نہیں۔ اور واقعی امام مالکؒ کا پہلا قول امام صاحب کی شان میں اس معنی کا موید اور قوی قرینہ ہے۔

امام شعرانی کی طرف سے اس مقولہ کی ایک نایاب توجیہہ:

اور امام شعرانی نے اپنی کتاب ''المنهج المبين في بيان ادلة المجتهدين'' میں اس بیان کو پایہ ثبوت تک پہنچادیا ہے کہ امام صاحب یا ان کے کسی مقلد کا کوئی قول ایسا نہیں ہے جس کی سند میں آیت یا کوئی حدیث یا اثر صحابی یا قیاس صحیح جو اصل صحیح پر مبنی ہو نہ پایا جاتا ہو۔

امام اعظم کی منقبت میں کمی کرنے والوں کا حشر

اور امام شعرانی کی شہادت:

ایک مرتبہ امام شعرانیؒ امام ابوحنیفہؒ کے مناقب لکھ رہے تھے کہ ایک شخص اندر آیا اور مناقب امام اعظم کو دیکھ کر چند رسالے اس نے اپنی جیب سے نکالے جن میں امام اعظمؒ کی تردید تھی تو امام شعرانیؒ نے کہا کہ تو اس قابل ہوسکتا ہے کہ امام اعظمؒ جیسے فاضل کی تردید لکھے وہ شخص بولا کہ میں نے یہ تردید امام رازی کی تصنیفات سے اخذ کی ہے۔ پس امام شعرانیؒ نے غیظ میں آکر فرمایا کہ امام رازی امام صاحبؒ کے کلام کا مطلب کیا سمجھے۔ اس کی نسبت امام صاحبؒ کی طرف ایسی ہے جیسے طالب علم اور معلم یا جیسی بادشاہ اور رعیت کا ایک شخص۔ اور یا جیسے آفتاب اور ایک ستارہ اور جس طرح رعیت کے کسی آدمی کو اپنے بادشاہ اور حاکم پر اعتراض درست نہیں۔ جب تک کہ آفتاب کی طرح چمکتی ہوئی دلیل نہ رکھتا ہو اسی طرح اپنے دین کے امام پر کسی مقلد کو اعتراض حرام ہے۔ تاوقتیکہ اس کی دلیل ایسا قطعی نص نہ ہو جس میں کوئی تاویل بھی نہ ہوسکے نیز کسی گروہ کی حق تعالیٰ کی جانب سے تائید اور اس کے مقابل کی توہین حقانیت کی بڑی مضبوط دلیل ہوتی ہے پس اس کے لحاظ سے مقلدین امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ غالب ہیں۔ میزان شعرانیؒ میں علامہ نے لکھا ہے کہ ایسا تو بچے بھی لکھ سکتے ہیں پس ایک مرتبہ دارالعلوم (جامع ازہر) سے نکل رہے تھے کہ ایک سپاہی سے ملاقات ہوئی اور اس نے وہی رسالہ پیش کیا اور یہ کہا کہ ذرا اسے پڑھ دیجیو۔ وہ نہ پڑھ سکے اس پر وہ سپاہی بہت ناراض ہوا اور خوب مارا اور یہ کہا کہ بڑا عمامہ باندھ لیا ہے تا کہ لوگوں کو اپنا فقیہ ہونا ظاہر کرے اور آتا کچھ بھی نہیں تو لوگ کہنے لگے کہ یہ علامہ ابن ابی زید قیروانی حنفی کی برکت ہے۔

اور امام شعرانی فرماتے ہیں کہ میرے طالب علموں میں سے ایک طالب علم امام اعظم ابوحنیفہ کو برا جانتا تھا اور یہ کہا کرتا تھا کہ میں کسی حنفی کا کلام سننا نہیں چاہتا۔ میں نے ایک روز اس کو ڈانٹا مگر وہ باز نہ آیا اور میرے پاس

سے الگ ہو گیا اتنے میں سنا کہ وہ کسی بڑے مکان بلند کے زینہ سے گر گیا اور اس کے سرین کی ہڈی ٹوٹ گئی پھر اس کو صحت نہ ہوئی اور بہت برے حال پر مر گیا۔ اس حالت میں مجھے اس نے عیادت کے لئے بلایا۔ مگر میں احناف کی حرمت کے خیال سے نہ گیا گویا یہ دونوں واقعے احناف کی کرامات سے ہیں جو ان کی حقانیت کے مثبت ہیں۔

شبہ ثانیہ کی تیسری وجہ کا جواب میزان شعرانی سے:

متعصبین کا یہ قول کہ امام ابوحنیفہؒ قیاس کو حدیث رسول اللہ ﷺ پر مقدم رکھتے ہیں دین میں بیبا کی پر مبنی ہے۔ اور یہ وہی کہہ سکتا ہے جو اپنے اقوال میں ورع کو جگہ نہیں دیتا اس کو چاہئے کہ حق تعالیٰ کے اس کلام پر نظر ڈالے کہ

ان السمع والبصر والفواد کل اولئک کان عنہ مسئولا

ترجمہ: بے شک کان اور آنکھ اور دل ہر ایک سے قیامت کے دن سوال ہوگا

اس کے علاوہ اور بھی ارشادات خداوندی ہیں جو اس کے ہم معنی ہیں۔ مثلاً

مایلفظ من قول الا لدیہ رقیب عتید

نیز حدیث نبوی سے شخص مذکورہ غافل ہے کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے حضرت معاذؓ سے کہ:

ھل یکتب الناس فی النار علی وجوھھم الا حصائد السنتھم

لوگوں کو اوندھے منہ گرانے والی کوئی چیز نہ ہوگی سوا ان کی زبانوں کی کھیتیوں کے

امام اعظمؒ کہاں تک حدیث کا تتبع فرماتے تھے:

اے وہ لوگو! جو امامؒ پر دروازہ اعتراضات کھول رہے ہو تم بھی بصیرت رکھتے ہو ذرا تو اس سے کام لو۔ امام جعفر شیرازی امام ابوحنیفہؒ سے بہ سند متصل روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا اللہ کی قسم جھوٹ بولا اور افترا پردازی کی مجھ پر اس شخص نے جس نے کہا کہ میں حدیث پر قیاس کو ترجیح دیتا ہوں اور باوجود نص کے قیاس کی حاجت ہوتی ہے پھر فرمایا امام صاحب نے کہ ہم قیاس بہت سخت ہی ضرورت کے وقت کرتے ہیں اور وہ اس طرح کہ سب سے پہلے ہم مسئلہ کی دلیل کتاب اللہ میں تلاش کرتے ہیں اس کے بعد حدیث رسول خدا ﷺ یا صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فیصل کردہ مقدمات میں اگر ان میں بھی دلیل موجود نہ ہو تو قیاس کرتے ہیں۔ اس کے شرائط کے موافق۔ بلکہ ایک روایت امام صاحب سے یہ بھی ہے کہ پہلے ہم کتاب اللہ میں تلاش کرتے ہیں پھر حدیث رسول اللہ ﷺ میں پھر مقدمات صحابہؓ میں پھر ان مسائل میں جو تمام آئمہ کے نزدیک متفق علیہا ہیں اگر ان میں بھی نہ ہو یعنی علماء کا اختلاف اس میں ثابت ہو تو قیاس کرتے ہیں۔

امام اعظمؒ صحابہؓ کی رائے بھی نہیں چھوڑتے تھے:

اور ایک روایت میں یوں فرماتے ہیں کہ جو کچھ رسول خداﷺ سے ثابت ہے وہ سر اور آنکھوں پر ہے اور اس کی مخالفت ہم کو کسی طرح درست نہیں اور جو کچھ صحابہؓ سے ثابت ہے اس میں سے اختیار کرلیں گے اور جو کچھ ان کے سوا سے ثابت ہے تو اس وقت وہ بھی آدمی ہیں اور ہم بھی۔ یہ اس لئے فرمایا کہ آپ بھی غیر صحابہ یعنی تابعین میں داخل ہیں۔

نیز ایک روایت میں ہے کہ ابو مطیع بلخی نے حضرت امام ابو حنیفہؒ سے کہا کہ اگر آپ کی کسی مسئلہ میں ایک رائے ہو اور حضرت ابو بکر صدیقؓ کی علیحدہ تو کیا آپ اپنی رائے کو حضرت ابو بکر صدیقؓ کی رائے کے مقابلہ میں چھوڑ دیں گے۔ آپ نے فرمایا ہاں چھوڑ دوں گا۔ پھر انہوں نے کہا کہ اگر آپ کی رائے کے بالمقابل حضرت عمرؓ کی رائے ہو تو کیا آپ ان کے مقابلہ میں اپنی رائے کو چھوڑ دیں گے آپ نے فرمایا ہاں پھر فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کی رائے کو بھی اپنی رائے پر ترجیح دیتا ہوں اور حضرت علیؓ کی رائے کو بھی۔ یہاں تک کہ تمام صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی رائے کو سوا حضرت ابو ہریرہؓ اور انس بن مالکؓ اور سمرہ بن جندب کے کہ ان کی رائے کو اپنی رائے پر مقدم نہیں رکھوں گا اس کی وجہ قوت اجتہاد کا ان میں نہ پایا جانا ہے۔ پس عدالت صحابہؓ پر کوئی دھبہ نہیں۔

حضرت سفیان ثوریؒ و مقاتل و حماد وغیرہم کی امام صاحب سے کوفہ میں گفتگو:

ابو مطیع کا بیان ہے کہ ایک دن میں کوفہ کی جامع مسجد میں امام صاحبؒ کے پاس تھا کہ حضرت سفیان ثوریؒ اور مقاتل اور حماد بن سلمہ اور جعفر صادق وغیرہم امام صاحبؒ سے اثنائے گفتگو میں کہنے لگے کہ ہم کو خبر ملی ہے کہ تم دین میں قیاس کرتے ہو اور ہمیں اس وجہ سے آپ کی طرف سے ڈر لگا رہتا ہے کیونکہ سب سے پہلے جس نے قیاس کیا وہ شیطان لعین ہے۔ پس امام صاحبؒ نے اس روز جمعہ کے دن صبح سے لے کر زوال تک مناظرہ کیا اور اپنے مذہب کے تمام مسائل ان پر پیش کیئے اور کہا کہ میں سب سے پہلے مسئلہ کتاب اللہ پر پیش کرتا ہوں پھر سنت رسول اللہﷺ پر پھر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مقدمات پر جو ان میں سے متفق علیہا ہیں اور اگر مختلف فیہا میں سے ہو تو اس وقت قیاس کرتا ہوں پس وہ سب حضرات کھڑے ہوگئے اور امام صاحبؒ کے زانو مبارک اور دست مبارک کو بوسہ دے کر کہنے لگے کہ

ان سید العلماء فاعف فیدنا مضی منا من وقیعتک فیک بغیر علم

یعنی آپ علماء کے سردار ہیں لہٰذا ہم سے جو کچھ آپ کے بارہ میں قصور ہوا ہے اسے معاف کیجئے کیونکہ ہم

ناواقف تھے

توامام صاحبؒ نے فرمایا

غفر الله لنا ولکم اجمعین

شبہ ثانیہ کی چوتھی وجہ کا جواب میزان شعرانی سے:

لوگ کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے مذہب کی اکثر احادیث ضعیف ہیں تو اس کے بارہ میں امام شعرانی کا یہ کلام ہے کہ میں نے امام صاحبؒ کے مذہب کے ادلہ کا پورے طور سے مطالعہ کیا اور احادیث ہدایہ کی تخریج کے لئے جو کتاب علامہ حافظ زیلعی نے لکھی ہے اور اس کے علاوہ جو اور شرح ہدایہ کی ہیں ان سب کا مطالعہ کیا۔ پس میں نے امام صاحبؒ اور ان کے اصحابؒ کی دلیلیں ان اقسام میں منحصر پائیں صحیح اور حسن اور ضعیف جو کثرت طرق کی وجہ سے یا حسن کے ساتھ ملحق ہوگئی یا صحیح کے ساتھ قابل احتجاج ہونے میں۔ اور ان کی مقدار تین یا اس سے زائد طریقے ہیں اور جمہور محدثین کا یہ مذہب ہے کہ حدیث ضعیف کے جب طریقے کثیر ہوں تو وہ قابل حجت ہوتی ہے اس قسم کی احادیث سنن بیہقی میں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ حالانکہ اس کی تالیف اقوال آئمہ کے استدلالات کیلئے ہوتی ہے کہ اگر کسی کو اپنے مذہب کیلئے کسی خاص مسئلہ میں کوئی قوی حدیث نہ ملے تو ان احادیث میں سے اپنے استدلال کیلئے اختیار کرے۔

اگر کوئی شبہ کرے کہ اگر امام صاحبؒ کے مذہب کے استدلالات سب قوی ہوتے اور ضعیف حدیث ان میں کوئی نہ ہوتی تو بعض حفاظ حدیث ادلہ امام صاحبؒ کو ضعیف کی طرف کیوں منسوب کرتے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام صاحبؒ کی وفات کے بعد جو بعد کے راویوں نے اس کو نقل کیا اور امام صاحبؒ کے سلسلہ کو چھوڑ کر دوسرا سلسلہ پکڑا تو ان میں سے کوئی راوی ضعیف تھا جس کی وجہ سے حفاظ نے حکم ضعف کا لگایا۔ لیکن اس سے مذہب امام صاحبؒ میں کوئی نقص لازم نہیں آتا۔

اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ امام صاحبؒ کی کسی حدیث کو ضعیف کہنا اس وقت صحیح ہوسکتا ہے کہ جب اس کا وجود تینوں مسندوں میں سے کسی مسند میں نہ ہو اور یہ ہو نہیں سکتا۔

شبہ ثانیہ کی پانچویں وجہ کا جواب میزان شعرانی سے:

پانچویں بات کہ امام صاحبؒ کے مذہب میں دینی احتیاط کم ہے۔ سو یہ بھی متعصبین کا قول ہے اس لئے کہ سب جانتے ہیں کلام متکلم کی صفت ہے۔ پس جیسا متکلم ہوگا ویسا ہی کلام۔ اور متقدمین و متاخرین سب کا اتفاق ہے کہ امام صاحبؒ دینی احتیاط اور تقویٰ اور خوف من اللہ میں ایک نمونہ ہیں کہ افراد امت کو ان سے سبق حاصل کرنا چاہئے۔ لہٰذا ان کا کوئی کلام ان امور سے خالی نہیں ہوسکتا۔ اور در حقیقت جو لوگ امام صاحبؒ کے مذہب میں قلتِ

احتیاط کے قائل ہوئے ہیں ان کو غلط فہمی ہوئی وہ یہ ہے کہ جس کو انہوں نے قلت احتیاط خیال کیا ہے وہ امت محمدیہ پر تسہیل اور تیسیر ہے جس کا حکم رسول خدا ﷺ نے کیا ہے۔ چنانچہ ارشاد کیا ہے

یسروا ولا تعسروا

تیسری اور چوتھی گندگی کا ازالہ میزان شعرانی سے:

رہا یہ خیال لوگوں کا کہ شریعت وطریقت میں تناقض ہے سو تمام فصول وابواب فقیہ میزان شعرانی کے اسی کا جواب ہیں قارئین کرام پر ظاہر ہے کہ ہر مسئلہ شریعت کا طریقت کے دوش بدوش ہے اور رضائے الٰہی کا مغز انہیں دونوں پوستوں میں پیوست ہے۔ اور کیونکر نہ ہو جبکہ شارع علیہ السلام کو حق تعالیٰ نے دونوں امور کا جامع بنا کر مبعوث فرمایا ہے۔ اور کسی محقق ومقبول عالم نے ان دونوں کے مابین تفریق نہیں کی۔ مگر اس اعتقاد کو عمل سے مستحکم کرنے کیلئے مشاہدہ کی ضرورت ہے۔

میزان شعرانی کا اردو میں ترجمہ کرنے کی ضرورت:

لہٰذا میزان شعرانی کا مطالعہ لازم ہوا۔ مگر چونکہ زبان عربی سے ناواقف حضرات اس سے محروم تھے اس لئے زمانہ حال کے معزز اور مخیر اہل اسلام نے اس کا ترجمہ عربی سے اردو میں کرایا۔ اور یہ خدمت بفضلہٖ تعالیٰ بندہ نے انجام دی چونکہ حقیر بے مایہ وسرمایہ ہے بہت ممکن ہے کہ اس میں اغلاط ہوں بلکہ یقین ہے کہ ہیں۔ اس بنا پر اصحاب علم سے ستر عیوب کی التجا ہے اور یہ درخواست ہے کہ اس امر خیر میں ہر شرکت کرنے والے کو دعا میں یاد فرمائیں۔

والحمدللہ رب العلمین

وانا الافقر الی خالق المخلوقات بندہ

محمد حیات

غفرلہ ولاسلافہ سنبھلی من بلاد روہیل کھنڈ

ترجمہ میزان شعرانی اوراس کا دیباچہ

سب تعریف اس خدا کے واسطے ہے جس نے شریعت مطہرہ کو ایک ایسا سرچشمہ بنایا جس سے تمام علوم مفیدہ کے دریا اور نہریں پھوٹتی ہیں اوراس کو گولیں دلوں کی زمین پراس طرح بہائیں کہ جس طرح نزدیک رہنے والا قلب ان سے سیراب ہوسکتا ہے اسی طرح دور باش دل بھی علماء شریعت کی تقلید کر کے ان سے سیرابی حاصل کرسکتا ہے۔ اور جس نے اپنے مخصوص بندوں میں سے جس پر چاہا چشمہ شریعت اور تمام ان احادیث و آثار سے آگاہ کرنے کا احسان فرمایا جو بلاد وامصار میں شائع ہیں۔ اور بطور کشف اسے شریعت کے اس پہلے دہانے سے آگاہی بخشی جس سے ہر دور اور زمانہ کے اقوال متفرع ہیں۔ پس جب اس نے کشف اور معائینہ دونوں طریقوں سے تمام اقوال کا چشمہ شریعت سے متصل ہونا دیکھ لیا تو وہ مجتہدین ومقلدین کے تمام اقوال برحق ہونے کا معترف بن گیا اور اسے تمام مجتہدوں کو شریعت کے بڑے چشمہ سے آبگیری کرنے میں باہم شریک بنایا اگرچہ خود ان مجتہدوں سے نظر بصیرت میں قاصر اور زمانہ کے لحاظ سے موخر ہو کیونکہ شریعت بڑے درخت پھیلے ہوئے کی مثل ہے اور علماء کے اقوال شاخیں اور ٹہنیاں ہیں اور شاخ بغیر جڑھ اور پھل بغیر ٹہنی کے موجود نہیں ہوسکتا جس طرح مکانوں اور عمارتوں کا وجود دیواروں کے بغیر نہیں ہوسکتا۔

اور اہل کشف کا اس پر اجماع ہے کہ جس شخص نے علماء شریعت کے اقوال میں سے کسی ایک قول کو بھی شریعت سے خارج کیا تو یہ اس کے مرتبہ معرفت میں قاصر رہنے کی دلیل ہے کیونکہ رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم نے اپنی امت کے علماء کو شریعت کا امین قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں

العلماء امناء الرسل مالم یخالطوا السلطان

ترجمہ: علماء رسولوں کے امانت دار ہیں جب تک بادشاہ سے خلط ملط نہ کرلیں

اور یہ امر محال ہے کہ معصوم اپنی شریعت کا خائن کو امین بنائے۔

اوراس پر بھی اجماع ہے کہ کوئی شخص عالم اس وقت تک نہیں کہا جاسکتا جب تک اقوال علماء کے ماخذوں

سے بحث نہ کرنے لگے اور یہ نہ جان لے کہ انہوں نے کتاب وسنت کے کون سے مقام سے اپنے اپنے اقوال کو اخذ کیا ہے۔ اس شخص کو عالم نہیں کہہ سکتے جو از راہِ جہالت ان اقوال کو رد کر دے۔

اور بیشک جو شخص علماء شریعت کے کسی قول کو رد اور خارج از شریعت کرتا ہے تو گویا وہ اپنا جاہل ہونا پکار کر بتلا رہا ہے اور کہہ رہا ہے کہ

الا اشهدوا انى جاهل

ترجمہ: خبردار جان لو کہ بیشک میں جاہل ہوں۔

یعنی میں نہیں جانتا کہ فلاں قول کی دلیل کا کتاب وسنت میں کونسا مقام ہے برخلاف اس کے جوان کے اوران کے مقلدوں کے اقوال کو قبول کرلے اوران پر دلائل و براہین قائم کرلے۔

اوراس درجہ کا شخص علماء شریعت کے اقوال میں سے صرف اسی قول کو رد کرتا ہے جو نص یا اجماع کے خلاف ہو اور شاید کسی زمانہ میں اسے ایسا قول علماء میں سے کسی کے کلام میں نہ ملے گا۔ زیادہ سے زیادہ اتنا ہوگا کہ اس کو کسی مسئلہ کی دلیل معلوم نہ ہوسکے گی۔ یہ ہرگز نہیں ہوسکتا کہ کوئی قول صریح حدیث یا قرآن کے خلاف پا سکے۔ اور اگر کوئی اس میں ہماری مخالفت کرے تو ہمارے پاس ان کے اقوال میں سے ایک قول بھی ایسا لائے جو شریعت سے خارج ہو پھر ہم لانے والے پر بہت واضح دلیل اور برہان سے ایسا رد کریں جیسا قواعد شریعت کے مخالف کا کرتے ہیں۔

اس کے بعد اگر وہ شخص منجملہ ان لوگوں کے ہے جو ائمہ کی تقلید صحیح کہتے ہیں تو وہ اس بارہ میں ان کا مقلد نہیں ہے بلکہ اپنی خواہش اور شیطان کا مقلد ہے۔ اس لئے کہ تمام اماموں کے متعلق ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ ان میں سے کوئی کچھ بات نہیں کہتا مگر اس کی دلیل پہلے سے دیکھ لیتا ہے۔

اور ہم اپنے کلام میں جہاں مقلد کا لفظ لا دیں گے اس سے ہماری مراد وہ شخص ہوگا جس کا کلام اس کے امام کے اصول میں سے کسی اصل کے تحت میں مندرج ہو ورنہ اس کا دعوے تقلید دروغ اور بہتان ہے۔

اور اقوال علماء میں سے کوئی قول جہاں تک ہمارا علم ہے شریعت کے قوانین سے خارج نہیں ہاں صرف اتنا ہے کہ ان کے تمام اقوال میں سے کوئی قریب ہے کوئی اقرب کوئی بعید ہے کوئی ابعد۔ یہ تفاوت ہر انسان کے مرتبہ اور نور شریعت کی شعاع کے لحاظ سے ہے جو تمام کو شامل اور عام ہے اگرچہ مرتبہ اسلام اور ایمان اور احسان کے اعتبار سے باہم مختلف ہیں۔

میں خدا کی تعریف کرتا ہوں اس شخص کی سی تعریف جو شریعت کے سرچشمہ سے منہ لگا کر پانی پینے سے سیراب ہوا ہو۔ اور اسی سے اپنے جسم وقلب کو سیراب کیا ہو۔ اور اسے تازگی بخشی ہو۔ اور جان چکا ہو کہ شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام ایسی وسیع اور جامع شریعت ہے جو مقام اسلام وایمان واحسان سب کو شامل ہے۔

اوراس میں کسی فرد مسلم پر تنگی نہیں ہے اور جو شخص اس کے ہونے کا مدعی ہے اس کا دعویٰ سخن سازی اور بہتان ہے اس لئے کہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ

وما جعل عليكم في الدين من حرج

ترجمہ: اور نہیں کی خدا تعالیٰ نے تم پر دین میں کوئی تنگی۔

اور جو دین میں تنگی کا مدعی ہوا اس نے صریح قرآن کریم کی مخالفت کی۔

اور میں شکر ادا کرتا ہوں خدا کا شکر اس شخص کا سا جو شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم کے کامل ہونے کو جان چکا ہو اور اسی امر و نہی ترغیب و ترتیب پر ٹھہر گیا ہو جو اس کو ظاہر ہوئیں۔ اور ان میں اپنی طرف سے کچھ نہ بڑھایا مگر یہ کہ اس کے واسطے کوئی دلیل شہادت دیتی ہو کیونکہ شارع علیہ السلام نے اشیاء سے سکوت نہیں فرمایا مگر امت پر رحمت کی غرض سے نہ اس وجہ سے کہ آپ بھول گئے ہوں۔

اور میں اسی کی طرف سپرد کرتا ہوں سپرد کرنا اس کا سا جسے خدا تعالیٰ نے تمام ائمہ اور ان کے مقلدوں کے ساتھ حسن ظن کو نصیب فرمایا ہو۔ اور وہ ان کے تمام اقوال کیلئے دلائل اور براہین قائم کرتا ہو۔ یا بطریق نظر و استدلال، یا بطور تسلیم و ایمان، یا بطریق کشف و معائینہ۔ اور ہر مسلمان کیلئے ان طریقوں میں سے ایک طریقہ لازم ہے تا کہ اس کا قلبی اعتقاد زبانی اقرار کے مطابق ہو جائے کہ تمام آئمہ مسلمین اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں اور جس شخص کی رسائی اس عقیدہ تک بطور کشف اور معائینہ کے نہ ہو سکے تو اس پر واجب ہے کہ بطور تسلیم و ایمان ہی کے اس عقیدہ کو پیدا کرے اور جس طرح ہمیں ان امور میں طعن و تشنیع جائز نہیں جنہیں انبیاء علیہم السلام لائے۔ حالانکہ ان کی شریعتیں مختلف ہیں اسی طرح ان میں بھی طعن روا نہیں جن کو آئمہ مجتہدین نے بطور اجتہاد کے مستنبط کیا ہے۔

اور یہ بات تم کو اس سے خوب واضح ہو جائے گی کہ پہلے تم یہ جان لو کہ شریعت بلحاظ امر و نہی کے دو مرتبوں تخفیف و تشدید پر وارد ہوئی ہے نہ ایک مرتبہ پر جیسا کہ اس کی توضیح میزان میں آ جائے گی کیونکہ تمام مکلف دو قسموں سے خارج نہیں کہ ایمان اور جسم کے اعتبار سے ہر زمانہ میں یا قوی ہوں گے یا ضعیف پس جو قوی ہیں وہ تشدید اور عزیموں پر عمل کرنے کے مخاطب ہیں اور اس وقت (یعنی اپنے اپنے خطاب پر عمل کرنے کے وقت) دونوں قسمیں اپنے پروردگار کی طرف سے شریعت اور ہدایت پر ہوں گی (نہ گمراہی پر) لہٰذا قوی کو رخصت پر اتر آنے کا حکم نہ کیا جائے گا۔ اور نہ ضعیف کو عزیمت پر عمل کرنے کی تکلیف دی جائے گی۔

اور ہر وہ شخص کہ اس میزان پر عمل کرے گا وہ تمام ادلہ شریعت اور اقوال علماء کے اختلاف کو اٹھا دے گا۔ اور بعض علماء کا یہ کہنا کہ دو طائفوں کے مابین جو حقیقی اختلاف ہوتا ہے وہ جدا جدا محمل نکال دینے سے مرتفع نہیں ہوتا۔ اس شخص پر محمول ہے جو اس کتاب کے قواعد سے واقف نہیں کیونکہ ایسا اختلاف جو اقوال آئمہ شریعت سے مرتفع نہ ہو سکے مؤلف کتاب کے نزدیک مستحیل الوجود ہے۔ پس جو کچھ میں نے کہا اس کو ہر حدیث اور اس کے مقابل میں، اور ہر قول اور اس کے مقابلہ میں آزمالو ضرور ان میں سے ایک کو مشدد اور دوسرے کو مخفف پاؤ گے اور اعمال کی بجا آوری کے وقت ہر قسم کیلئے جداگانہ لوگ ہیں (جو اس پر عمل کریں گے)۔

اور یہ محال ہے کہ ایک ہی حکم میں دو قول ایسے ملیں کہ دونوں مخفف ہی ہوں یا مشدد۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک مسئلہ میں تین قول یا زیادہ ہوتے ہیں یا ایک ہی قول مفصل ہوتا ہے۔ پس حاذق آدمی ہر قول کو اس کے مناسب حسب امکان تخفیف وتشدید کی طرف لوٹا دیتا ہے۔

اور حضرت امام شافعیؒ وغیرہ نے فرمایا ہے کہ دونوں حدیثوں یا دونوں قولوں پر عمل کرنا ان میں سے ایک کو غیر معمول بہ قرار دینے سے زیادہ بہتر ہے اور یہ کمال ایمان کی نشانی ہے۔ اور ہمیں خدا تعالیٰ نے حکم فرمایا ہے کہ ہم دین کو قائم رکھیں اور اس کے اندر اختلاف اور تفرقہ نہ ڈالیں تا کہ اس کے ارکان (ستونوں) کے گرنے سے حفاظت رہے۔

پس تمام تعریف اس خدا کو ہے جس نے ہم پر احسان فرمایا کہ ہم سے دین کو قائم کرایا۔ نہ ضائع کرایا کیونکہ ہم کو ان مضامین پر عمل کرنے کا الہام فرمایا جو اس میزان میں ہیں۔

اور میں گواہی دیتا ہوں کہ سوا اس ایک خدا کے اور کوئی معبود نہیں نہ اس کا کوئی شریک ہے۔ ایسا گواہی دینا جو قائل کو جنت کے بالا خانوں میں ٹھکانا دلوائے گا۔

اور میں گواہی دیتا ہوں کہ ہمارے سردار اور مولیٰ محمد ﷺ اس کے بندے اور رسول ہیں جن کو اس نے اپنی تمام مخلوق پر فضیلت عطا فرمائی ہے۔ اور جن کو ایسی شریعت کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے جو نرم ہے اور جن کی امت کے اجماع کو وجوب عمل میں حدیث وقرآن کے ساتھ لاحق فرمایا ہے۔

اے اللہ درود وسلام نازل فرما ان پر اور تمام انبیاء اور رسولوں پر اور ان کی آل واصحاب سب پر اور تمام ان لوگوں پر جو ان کی پیروی کرنے والے ہیں قیامت تک ایسا درود وسلام جو دوزخوں اور جنتوں کے باشندوں کی طرح ہمیشہ رہے۔

آمین اللھم آمین

اردو ترجمہ میزان شعرانی جلداول

میزان کی تالیف کا باعث اعظم:

بعد حمد وصلوٰۃ کے یہ ایک بڑے وزن کی نفیس ترازو ہے۔ میرا قصد ہے کہ اس میں ایسے مضامین لاؤں جو مختلف دلیلوں اور حضرات مجتہدین اوران کی تقلید کرنے والوں کے مختلف اقوال کو اس طرح ایک کروں کہ ان میں ذرا بھی تعارض نہ رہے۔ اور میرا یہ قصد ایسا نرالا ہے کہ مجھ سے پہلے کسی نے کسی زمانہ میں اس پر قلم نہیں اٹھایا اور میں نے اس کتاب کو ایسے حضرات کے مشورے سے تصنیف کیا ہے جو اپنے زمانہ کے امام اور شیخ ہیں۔ اور اس کتاب کے مضامین کتابی صورت میں لانے سے پیشتر ان بزرگوں کی خدمت میں پیش کر کے عرض کر چکا ہوں کہ اگر آپ حضرات ان کو پسند کریں تو باقی رکھوں ورنہ جو مضمون غیر پسندیدہ ہو اس کو محو کردوں۔ کیونکہ میں اتفاق کو اچھا اور اختلاف کو برا جانتا ہوں۔ اور بالخصوص دینی قواعد میں اگر چہ اختلاف آخری زمانہ کے لوگوں کے لئے رحمت ہے۔ پس جو شخص اس کتاب میں کوئی غلطی دیکھ کر بہ نیت دینی مدد اصلاح کرے۔ اس پر اللہ تعالیٰ رحم فرماویں۔

اور بہت بڑا باعث اس کی تصنیف کا اس مضمون پر عمل کرانا ہے جو خدا تعالیٰ کے اس فرمان سے نکلتا ہے:

شرع لکم من الدین ماوصی بہ نوحا والذی اوحینا الیک وما وصینا بہ ابراھیم و موسیٰ و عیسیٰ ان اقیموا الدین ولا تتفرقوا

یعنی اللہ تعالیٰ نے تم لوگوں کے واسطے وہی دین مقرر کیا جس کا اس نے نوح علیہ السلام کو حکم دیا تھا۔ اور جس کو ہم نے آپ کے پاس بذریعہ وحی بھیجا ہے اور جس کا ہم نے ابراہیم علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام اور عیسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا تھا۔ اوران کی امتوں کو حکم دیا تھا کہ اسی دین کو قائم رکھنا اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا۔

دوسری غرض تالیف:

دوسری غرض اس کی تالیف سے یہ ہے کہ لوگوں کا زبانی اقرار کہ (مسلمان کے تمام امام ہدا کی طرف سے ہدایت پر ہیں) اعتقاد قلبی کے ساتھ مطابق ہو جائے۔ تا کہ وہ لوگ دل سے اماموں کے اپنے اوپر حقوق کو واجب سمجھ کر ان کی شان میں ادب سے پیش آویں۔ اور اس ادب کو باعث ثواب اخروی سمجھیں۔ اور ایسا کوئی شخص باقی نہ رہے جو مذکور الصدر جملہ کا زبان سے تو اقرار کرتا ہو لیکن دل سے اس کے خلاف عقیدہ رکھتا ہے۔ جو شان

منافقین کی ہوتی ہے۔ اور یہی وہ نفاق ہے جس کی رسول ﷺ نے مذمت فرمائی ہے۔ بالخصوص اللہ تبارک وتعالیٰ نے کیونکہ اس نے کفار کی مذمت میں ان کا کفر بیان فرما کر نفاق سے ان کی مذمت کی تاکید فرمائی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے:

لایحزنک الذین یسارعون فی الکفر من الذین قالوا امنا بافواھھم ولم تؤمن قلوبھم

یعنی نہ غم میں ڈالدیں تم کو اے محمد ﷺ کفر میں جلدی کرنے والے جو کہتے ہیں اپنے منہوؤں سے کہ ہم ایمان لاچکے۔ حالانکہ دل ان کے ایمان سے کورے ہیں۔

اور یہ بات ظاہر ہے کہ باری تعالیٰ جس چیز کو کفار میں معیوب سمجھتا ہے اس سے مسلمانوں کو تو ضرور ہی احتراز کرنا چاہئے۔ بلکہ ان کو ایسے امر سے بھی بچنا چاہئے جو صورت میں اس عیب کے مشابہ ہو۔

تیسری غرض تالیف:

تیسری غرض اس کی تالیف سے یہ ہے کہ مقلدوں کو ایسے شخص کے انکار کی جرأت نہ ہو جو ان کے مسلمہ مذہبی قواعد کی مخالفت کرتا ہو۔ حالانکہ وہ اہل اجتہاد میں سے ہو کیونکہ ایسا شخص خدا تعالیٰ کی طرف سے ہدایت پر ہے اور اکثر جگہ میں ایسے مجتہد کے مذہب کی دلیل بھی ظاہر کروں گا تاکہ منکر کیلئے فائدہ بخش ہو اور وہ اس مجتہد سے عقیدت پیدا کرے اور پچھلے انکار کی جرأت پر شرمندہ ہو۔ یہ بعض مقاصد ہیں اس کی تالیف سے۔ اور یہ سچ ہے کہ اعمال کی مقبولیت وعدم مقبولیت نیتوں پر موقوف ہے اور ہر شخص کو اسی کا ثمرہ ملے گا جو اس نے ارادہ کیا ہے۔

پس اے بھائیو! اس میزان سے دل بستگی کی سعی کرو اور اس کے انکار کی جرأت سے اپنے آپ کو بچاؤ۔ یہاں تک کہ ان تمام فصلوں کا مطالعہ نہ کرلو جو ہم نے کتاب الطہارۃ سے پہلے پہلے بیان کی ہیں۔ کیونکہ جو شخص ان فصلوں کے مطالعہ کے بعد منکر ہوگا تو وہ شخص مضامین کے نادر اور زمانہ حال کی مخالف طبع طرز کی وجہ سے معذور سمجھا جائے گا۔ چنانچہ عنقریب اس کا بیان آجائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ

جب تم یہ سب جان چکے تو تم ضرور سوال کرو گے کہ ہمارا یہ دعویٰ (جس کی طرف ہمارا گذشتہ کلام اشارہ کرتا ہے) کہ آئمہ مجتہدین اور تمام مقلدین کے جس قدر اقوال ہیں وہ سب اس پاک شریعت کے نور کی کرنون میں اس طرح داخل ہیں کہ کوئی قول بھی تم اس پاکیزہ شریعت سے باہر نہ دیکھو گے۔ کیونکر صحیح اور درست ہے؟ تو پس تم کو اپنے مقصد رسا امر میں غور کرنا چاہئے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس کا تو تم کو یقین ہی ہوگا اگر نہ ہو تو کرلینا چاہئے کہ شریعت مطہرہ نے تمام مسائل خلافیہ میں امر اور نہی کے دو مرتبے بنائے ہیں ایک کا نام تشدید (سختی) ہے دوسرے کا تخفیف (سہولت) ہے۔ تمام امر ونہی کا ایک ہی مرتبہ نہیں رکھا ہے جیسا کہ بعض مقلدین کا خیال ہے اور اسی وجہ سے چونکہ وہ دونوں قولوں میں بظاہر تناقض دیکھتے ہیں تو ایک دوسرے کے وہ مخالف ہوجاتے ہیں۔ اگرچہ واقع

میں بالکل تناقض نہیں ہے۔ چنانچہ اس کو آئندہ فصلوں میں اچھی طرح ثابت کر دیا جائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور مختصر وجہ یہ ہے کہ حاصل تمام شریعت کا صرف دو ہی چیزیں ہیں۔ امر اور نہی۔ اور علماء کے نزدیک ان دونوں کی دو دو قسمیں ہیں۔ تخفیف اور تشدید۔ تو کل چار ہوئیں۔ رہی پانچویں قسم یعنی مباح سو اس کی دونوں جانبیں برابر ہیں۔ البتہ اگر اس مباح میں نیت خیر ہے تو وہی مباح مندوب یعنی مستحب بن جاتا ہے اور اگر نیت بد ہے تو وہی مباح قسم مکروہ بن جاتا ہے۔ یہ حاصل ہے تمام احکام شریعت کا۔ اس کی پوری تفصیل یہ ہے کہ بعض امام تو یہ کہتے ہیں کہ جو امر وجوب اور استحباب کے قرینہ سے خالی ہو وہ اسی وجوب کو بتلاتا ہے جس کا یقین کرنا ضروری ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ اس قسم کا امر محض اس حکم کے مستحب ہونے کو بتلاتا ہے۔ علی ہذا القیاس اس نہی کو جو حرمت یا کراہت کا کوئی قرینہ نہ رکھتی ہو۔ بعض اماموں نے اس بات کے حرام ہونے کی دلیل قرار دیا ہے۔ اور بعض اس سے صرف کراہت ثابت کرتے ہیں۔

جب دو مرتبے امر و نہی کے تم جان چکے تو اب یہ بھی گوش گذار کر لو کہ ہر مرتبے کے لئے علیحدہ علیحدہ لوگ ہیں جب وہ احکام کی بجا آوری میں مشغول ہوں۔ چنانچہ جو شخص ان میں باعتبار ایمان اور جسم کے قوی ہو وہ ان دونوں قسموں میں سے اس تشدید کا مخاطب ہوگا جو شریعت میں صراحۃً وارد ہو یا اس کے مذہب یا کسی اور مکلف کے مذہب میں شریعت سے اشارۃً سمجھی جاتی ہو اور جو شخص باعتبار مرتبہ ایمان یا باعتبار جسم کے کمزور ہو وہ دوسری قسم تخفیف کا مخاطب ہوگا۔ خواہ وہ تخفیف شریعت میں بالتصریح وارد ہو یا اس کے مذہب یا کسی اور مکلف کے مذہب میں شریعت سے اشارۃً سمجھی جاوے۔ اسی طرف پروردگار عالم کا یہ فرمان اشارہ کرتا ہے:

فاتقوا اللہ ما استطعتم

پس ڈرو اللہ سے یہاں تک تم سے ہو سکے۔

کیونکہ خطاب عام ہے نہ کسی خاص گروہ کو اور فرمان رسول اللہ ﷺ بھی اسی مضمون کی دلیل ہے۔ اور وہ یہ کہ

اذا امرتکم بامر فاتوا منہ ما استطعتم

یعنی جب میں تم کو کسی بات کا حکم کروں تو جہاں تک ہو سکے اس کو بجالاؤ

اس میں بھی خطاب کسی خاص کو نہیں ہے۔ تو جو شخص قوی ہو اس کو مرتبہ تشدید چھوڑ کر نیچے کے درجہ تخفیف پر اتر آنے کا حکم نہ دیا جاوے گا جب تک وہ تشدید پر عمل کر سکے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں دین کے ساتھ لہو ولعب لازم آتا ہے۔ چنانچہ آئندہ فصلوں میں اس کو بوضاحت ثابت کر دیا جائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اسی طرح جو شخص ضعیف ہو اس کو اس کے مناسب مرتبہ تخفیف اور رخصت کا چھوڑ کر اوپر کے درجہ تشدید پر چڑھنے کی تکلیف نہ دی جائے گی۔ جب تک کہ وہ تشدید پر عمل کرنے سے عاجز رہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ باوجود عاجز ہونے کے اگر وہ خود اپنے اوپر مشقت برداشت کر کے اس عزیمت اور تشدید کا مرتکب ہو تو ہم اس کو منع بھی نہ کریں گے۔ بشرطیکہ شریعت منع نہ کرتی ہو۔ اگر کسی جگہ شریعت ہی خود مانع ہو تو اس سے بھی روکیں گے۔ تو اب یہ بات روشن ہوگئی کہ ان

دونوں مرتبوں (تخفیف وتشدید) کو اپنے اپنے مرتبہ میں رکھنا واجب ہے۔ اختیار کو دخل نہیں کہ جس کو چاہو مرتبہ اول کا مخاطب بناؤ۔ اور جس کو چاہو دوسرے کا۔ جیسا کہ بعض نے خیال کیا ہے۔ یہ خیال غلط ہے اس سے تم کو بچنا چاہئے۔

اسی بنا پر جو شخص پانی کے استعمال پر قدرت رکھتا ہو اور اس کے استعمال سے کوئی چیز مانع نہ ہو تو اس کو تیمم کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح جو فرض کھڑے ہو کر ادا کر سکتا ہو اس کو بیٹھ کر ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور جو مریض بیٹھ کر نماز ادا کر سکتا ہو اس کو لیٹ کر جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح تمام واجبات میں یہی قاعدہ ہے۔ اور جو سنتیں افضل ہیں ان کو چھوڑ کر مفضول کو ادا کرنا خلاف ادب ہے۔ بشرطیکہ افضل کی ادائیگی پر قدرت رکھتا ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح دو مرتبے امر و نہی میں جاری ہوتے تھے اسی طرح سنتوں میں بھی ہیں تو جو ان میں سے افضل ہے اس کو مفضول پر مقدم کرنا بشرطیکہ افضل کو ادا کر سکتا ہو مستحب ہے۔ اسی طرح جو سنت باعتبار شریعت کے اولیٰ ہے اس کو غیر اولیٰ پر مقدم کرنا بہتر ہے اگر چہ بوقت ضرورت دونوں کو چھوڑ دینا جائز ہے۔ لیکن جب ادا کرنا ہو تو افضل کو مفضول سے پہلے ادا کرنا چاہئے۔ ورنہ اس کے خلاف کرنے والا ملامت کیا جائے گا تو جو شخص ملامت سے بچنا چاہے اس کو مناسب ہے کہ جب تک افضل کو ادا کرنے سے عاجز نہ ہو تو اس وقت تک مفضول کے ادا کرنے کی جانب رجوع نہ کرے۔

اگر تم کو ہمارے مذکور الصدر بیان میں ذرا بھی شک ہو تو تمام قرآن کریم وحدیث شریف اوامر ونواہی اور آئمہ مجتہدین اور مقلدین کے ان اقوال کو جو قرآن وحدیث سے متفرع ہیں ہماری اس ترازو میں تول کر دیکھ لو۔ انشاءاللہ تمام کے تمام انہی دونوں مذکور مرتبوں (تخفیف وتشدید) کے اندر داخل پاؤ گے۔ اور جو شخص ساری کتاب کو دل بستگی اور تحقیق سے دیکھے گا جس طرح ہم نے دل بستگی اور شوق سے اس کو لکھا ہے تو وہ یقیناً جان لے گا کہ تمام ائمہ مجتہدین اور مقلدین کے اقوال شریعت مطہرہ کے زرین قوانین وقواعد کے ماتحت ہیں۔ اور اسی کے انوار کی چمکتی ہوئی شعاعیں ہیں۔ اور کوئی ایک قول بھی اس پاک شریعت سے باہر نہیں ہے اور ضرور اس کا زبانی اعتراف کہ تمام ائمہ اسلام اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں دلی اعتقاد سے مطابق ہو جائے گا اور اس کا بھی اس کو پختہ یقین ہو جائے گا کہ:

كل مجتهد مصيب

ترجمہ: ہر اجتہاد کرنے والا حق پر ہے۔

اور اپنے اس قول سے کہ

المصيب واحد لا بعينه

یعنی حق کو پہنچنے والا مجتہد ایک ہی ہے لیکن وہ معین نہیں

ضرور توبہ کرے گا۔ چنانچہ اس کو آئندہ فصلوں میں اچھی طرح واضح کر دیا جائے گا۔ انشاءاللہ تعالیٰ۔

اس کے بعد اس کا جو خیال تھا کہ احکام شریعت اور اقوال علماء میں تناقض اور باہم مخالفت ہے بالکل رفع

ہو جائے گا۔ اور کیوں نہ ہو جبکہ باری تعالیٰ اور اس کے پیارے رسول ﷺ کا کلام تعارض و تناقض کے عیب سے قطعاً بےلوث ہے۔ اور واقفین پر پوشیدہ نہیں ہے کہ جو کچھ علماء بیان کرتے ہیں وہ ضرور قرآن پاک یا حدیث خیر الانام یا دونوں سے مستنبط ہے۔ اگر کوئی مقلد جائے استنباط سے ناواقف ہو تو اس سے علماء کے سچے اقوال میں کوئی خرابی اور کوئی نقص لازم نہیں آتا اور جو شخص کسی جگہ اقوال علماء یا احادیث شریعت میں کوئی تناقض دیکھے اور باوجود سخت سعی کرنے کے پھر بھی اس کو دور نہ کر سکے تو یہ اس کی کوتاہ نظری کی دلیل ہے۔ کیونکہ اگر اس شخص کی ان دلیلوں اور اصول پر نظر ہوتی جن پر مجتہد کے اقوال مبنی ہیں تو ہر حدیث اور ہر قول کو شریعت کے دونوں مرتبوں (تخفیف و تشدید) میں سے ایک ایک مرتبہ پر محمول کر لیتا ہے۔ اور تناقض کا نام نہ لیتا۔ کیونکہ یہ تو معلوم ہی ہے کہ سیدنا رسول مقبول ﷺ لوگوں سے ان کی عقلوں کے موافق کلام فرماتے تھے اور ہمیشہ مخاطب کے مرتبہ اسلام اور درجہ ایمان و احسان کا لحاظ رکھتے تھے۔

اور خدا تعالیٰ کے اس فرمان سے کہ:

قالت الاعراب امنا قل لم یؤمنوا ولکن قولوا سلمنا

یعنی یہ گنوار کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے۔ آپ فرما دیجئے کہ تم ایمان تو نہیں لائے لیکن یوں کہو کہ ہم (مخالفت چھوڑ کر) مطیع ہو گئے۔

ہمارا مدعا خوب ظاہر ہوتا ہے۔ ورنہ اگر آپ مخاطب کے حسب مرتبہ گفتگو نہ فرماتے بلکہ سب سے ایک ہی درجہ کا خطاب کرتے تو اکابر صحابہ رضوان اللہ علیہم کی گنواران عرب کے ساتھ برابری لازم آجاتی۔ اور ان حضرات کا مرتبہ جنہوں نے سردار عرب ﷺ کے مبارک ہاتھوں پر اس ارادہ سے بیعت کی ہے کہ ہم ہر حالت میں خوشی ہو یا غم تنگی ہو یا فراخی آپ کی اطاعت اور فرمانبرداری کریں گے۔ ان لوگوں کے مرتبہ کے برابر ہو جاتا ہے جنہوں نے صرف دو وقت فجر اور عصر کی نماز پر بیعت کرنا چاہا۔ نہ بقیہ نمازوں پر اور نہ زکوٰۃ روزہ حج جہاد وغیرہ پر۔

اور اس بارہ میں حضرات ائمہ مجتہدین اور علماء مقلدین حضرت رسول خدا ﷺ ہی کے قدم بقدم چلے ہیں۔ چنانچہ جس امر یا نہی میں آپ نے تشدد فرمایا ہے اس میں انہوں نے بھی سختی کی ہے اور جس میں نرمی فرمائی ہے اس میں انہوں نے بھی تخفیف اختیار کی ہے۔ جو کچھ میں نے اس کتاب میں بیان کیا ہے وہ قابل یقین ہے۔ اگرچہ وہ نادر اور زمانہ کے مذاق کے خلاف ضرور ہے اس لئے کہ یہ اللہ والوں کا علم ہے۔ اور آئمہ برحق رضوان اللہ علیہم اجمعین کے ساتھ ادب کی رہنمائی کرتا ہے۔ برخلاف تمہارے عقیدے کے کہ تم بغیر کسی دلیل شرعی کے ایک مذہب کو دوسرے پر ترجیح دیتے ہو۔ تو اب تم ہی غور کرو کہ جو چاروں اماموں اور تمام ائمہ مسلمین کو دل سے برحق جانتا ہو، اور زبان سے ان کے برسر ہدایت ہونے کا اعتراف کرتا ہو، اور جو تمام مذاہب میں صرف ایک ہی مذہب کو حق سمجھ کر باقی تین حصہ یا زیادہ دوسرے مذاہب کے لوگوں کو گمراہ جانتا ہو ان دونوں میں کس قدر فرق ہے۔ اگر تم اس کتاب کی نفاست اور اس کے پسند کرنے والے عالم کی قرآن وحدیث دانی دیکھنی چاہو تو چاروں مذہب کے

علماء جمع کرو اور ہر ایک کے وہ مذہبی دلائل جو ان کی کتابوں میں مذکور ہیں ان کے سامنے پیش کرو۔ تو پھر دیکھو کہ آپس میں کس طرح نزاع کرتے ہیں، اور کیسے ایک دوسرے کے اقوال وادلہ کی تردید کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی مخالف دیکھے تو ہر ایک کو خارج احکامِ شریعت سے بتلائے اور کوئی بھی یقین نہ کرے کہ تمام ائمہ مسلمین اپنے پروردگار کی طرف سے ہمیشہ راہِ ہدایت پر ہیں۔

تمام ائمہ مجتہدین اور مقلدین کے اقوال شریعت کے ماتحت ہیں اس کی مستحکم دلیل:

برخلاف مولف کتاب کے کہ وہ اس وقت اپنی جگہ بہت بے فکر، اطمینان کے ساتھ بادشاہ کی مانند بیٹھا ہے۔ اور ائمہ برحق کے ہر قول کو اپنی ترازو میں تول رہا ہے۔ اور کسی قول کو اس کے دونوں پلوں (تخفیف وتشدید) سے باہر نہیں پاتا۔ بلکہ تمام اقوال کو شریعت کے وسیع دائرہ میں محصور دیکھتا ہے۔ پس اس کتاب میزان پر کاربند ہونا چاہئے۔ اور مذاہب اربعہ سے واقفیت چاہنے والے اگر اپنے ذاتی علم سے ان کا احاطہ نہ کر سکیں تو اس کتاب میزان کا مطالعہ کریں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فان لم یصبھا وابل فطل

یعنی پس اگر زور کی بارش اس پر نہ پڑے تو ہلکی پھوار ہی کافی ہے

اور اگر ائمہ و مقلدین کے کلام سے حسن عقیدت اور ان کا برسر ہدایت ہونا تمہارے قلوب میں خود بخود یقین کو نہ پہنچے تو ہمارے منوانے سے تو مان ہی لینا چاہئے۔

میزان کے مضامین اور ان کے منکر سے اعتراف کرانے کی عمدہ تدبیر:

پیارے بھائیو! اگر کوئی شخص اس کتاب میزان کی صحت میں کچھ کلام کرے اور اس پر قسم قسم کے اعتراضات کا دروازہ کھولے تو اس وقت تک اس کے جگر خراش کلمات پر تحمل کرنا جب تک اس کو اس سے دل بستگی نہ ہو یا تم اس کو اپنے ساتھ مذاہب اربعہ کے علماء کے پاس لے جا کر اس کتاب کو نہ پڑھواؤ۔ ورنہ اس سے پہلے وہ شخص معذور ہے۔ اول تو اس وجہ سے کہ اس کے مضامین زمانہ کے مذاق سے خلاف ہیں۔ اور دوسرے اس وجہ سے کہ اکثر انسان حاضرین کے مذاہب پر ان کی ہیبت کی وجہ سے کچھ اعتراض نہیں کرتا ہے۔ اور جس کا کوئی مقلد موجود نہ ہو اس مذہب کی تردید کرنے لگ جاتا ہے۔ کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اس مذہب کی کوئی مدد کرنے والا تو ہی نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ یہ شخص منہ دیکھی بات کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ محفوظ رکھے۔ اور جب ہم اپنا مقصد مذکور اس کتاب میں بیان کر چکیں گے تو یہ میزان شعرانیہ جو تمام آئمہ مجتہدین اور مقلدین کے اقوال کو شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ و

السلام کے تحت میں داخل کرنے والی ہے۔ختم ہو جائے گی۔اللہ تعالیٰ اس کو اہل اسلام کے لئے نافع بنائیں۔آمین
اس سے قبل کہ میں کتاب کے اصلی مقاصد شروع کروں مناسب سمجھتا ہوں کہ ایک قاعدہ بیان کروں جو اس کتاب کے سمجھنے میں مدد کرے بلکہ مخالف سے اس کتاب کے تسلیم کرانے کا عمدہ ذریعہ ہو۔اور وہ یہ ہے کہ تم سب سے پہلے اپنی نظر کی بنیاد اس بات کے یقین پر قائم کرو کہ پروردگار عالم ازل سے ابد تک ہر چیز کو جاننے والا اور ہر امر میں حکمت سے کام لینے والا ہے۔جب اس نے اس عالم کو پیدا کر کے استحکام عنایت فرمایا اور اس کے عیب کو جدا اور کمال کو علیحدہ کیا تو اس میں وہ وہ اختلاف پیدا فرمائے جس کا احاطہ ناممکن ہے۔غرض ہر چیز کو دوسری چیز سے مزاج اور صورت اور وضع و قطع اور کل حالات میں جس طرح اس کے علم قدیم اور ارادہ کا تقاضا تھا باہم مخالف پیدا فرمایا۔چنانچہ ایک وسیع عالم جس میں اس نے اپنے فرمان سے ایسے ایسے مختلف عجائبات مہیا فرمائے جن کی انتہا نہیں ظہور میں آیا۔اور منجملہ اس کی نادر حکمتوں اور بیش قیمت نعمتوں اور وسیع رحمتوں کے سب سے زیادہ عجیب یہ ہے کہ اس نے اپنے بندوں کو دو قسم پر منقسم فرمایا۔ایک نیک بخت اور ایک بد بخت۔اور پھر ہر ایک سے وہ وہ کام لئے جن کے واسطے وہ پیدا کیا گیا ہے خواہ ایسے ہوں جن کے بدلہ میں جنت کا وعدہ ہے یا ایسے جن کے سزا میں عذاب کی وعید آئی ہے۔اور ہر ایک کیلئے اپنے فضل و کرم سے وہ وہ چیزیں پیدا فرمائیں جو دنیا اور آخرت میں اس کے حال کے مناسب ہیں مثلاً ظاہری چیزوں کو دلکش صورت عنایت کی اور باطنی اشیاء کو ہماری نظروں سے اوجھل اور عجائبات کو حیرت انگیز کاریگریوں سے مزین فرمایا۔اور شریعت کے احکام اور بدکاروں کیلئے حدود اور سیاستیں مقرر فرمائیں۔تب جا کر مخلوقات کیلئے ایک عالم کی باقاعدہ ترتیب ہوئی اور زمان و مکان کا انتظام کامل ہوا۔اور اس درجہ کا کامل ہوا کہ بڑے بڑے عقلا بول پڑے کہ جس طرز و روش پر عالم خلقت ہوئی اس سے زیادہ بہتر عقل کے احاطہ بلکہ امکان کے دائرہ سے باہر ہے۔چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ خود بھی ارشاد فرماتے ہیں

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم

ہم نے یقیناً انسان کو بہت عمدہ اندازہ میں پیدا کیا ہے

علاوہ بریں یہ بات ہے کہ پروردگار عالم نے عالم کی ہر چیز کو ہر شے کیلئے مفید نہیں بنایا۔اور نہ ہر مضر کو ہر شے کیلئے مضر بنایا بلکہ اگر ایک چیز کسی کیلئے مفید ہے تو وہی چیز دوسری کے لئے مضر ہے۔اور برعکس۔یہاں تک کہ خود ایک ہی شے کو ایک چیز ایک وقت میں فائدہ بخش ہے اور وہی چیز اس شے کو دوسرے وقت میں بھی کبھی نقصان پہنچا دیتی ہے۔جیسا کہ ہر قسم کی ظاہری اور باطنی اشیاء میں ہم روزمرہ مشاہدہ کرتے ہیں۔اگرچہ اس کے بھید ہماری فکر نارسا سے باہر ہیں۔مگر جس پر خدا تعالیٰ ظاہر کرے۔اس مضمون سے حدیث رسول ﷺ کی بھی خوب تصدیق ہو گئی کہ

کل میسر لما خلق له

ہر شخص کو وہ چیز جس کیلئے وہ پیدا کیا گیا ہے آسان ہے

جب یہ قاعدہ تم سن چکے تو اس سے یہ بات سمجھ لی ہو گی کہ اللہ تعالیٰ نے مرد سعید کو جو ہمیشہ کیلئے مکلف بنایا

ہے تو نعوذ باللہ اس سے کچھ مکر نہیں کیا۔ اور یہ بھی جان لیا ہوگا کہ امت محمد یہ کا فروع دین میں مختلف ہونا ہدایت اور آخرت کے محمود ہونے کا باعث ہے۔ اور یہ بھی کہ پروردگار عالم نے ہم کو لغو اور قسم قسم کی تکالیف کا مکلف بیکار نہیں بنایا بلکہ جب کوئی مکلّف کسی امر کو امور دینیہ میں سے کسی رسول یا کسی امام کے فرمان کی وجہ سے عبادت سمجھ کر بجالاتا ہے تو اس وقت اس کی ازلی نیکیوں میں سے اس کو بلند مرتبہ کی نیکی حاصل ہوتی ہے۔ اور جب کوئی کسی برحق امام کے فرمان سے بوقت ضرورت پہلوتہی کر کے کسی دوسرے برحق امام کے فرمان پر عمل کرتا ہے تو اس وقت اللہ تعالیٰ کو ایک بڑے درجہ کا جو اس کے مناسب تھا اور پہلے امام کے فرمان میں اس کے حصول کی امید نہ تھی حاصل کرانا منظور ہوتا ہے یہ محض اس پروردگار کی نیکوں پر رحمت اور ان کے لئے دین و دنیا میں رعایت مقصود ہے اور وہی ایسی ذات ہے جس کو زندوں اور مردوں کا پورا اختیار ہے اور ہر شے میں عمدہ تدبیر سے کام لینے والا ہے۔

اختلاف مذاہب میں حکمت الٰہی:

اب تم اس قاعدہ کو غور سے دیکھو کہ اس نے کس قدر مشکلات کو حل کر دیا۔ اور کس قدر باتوں کا فائدہ پہنچایا۔ کیونکہ اگر تم نظرِ انصاف سے دیکھو تو تم کو کامل یقین ہو جائے کہ جس قدر حضرات آئمہ اور مقلدین علماء ہیں وہ سب اس کے طرف سے ہدایت پر ہیں۔ اور ہرگز اس شخص پر اعتراض نہ کرو جو ان میں سے کسی ایک کے مذہب کو اختیار کرے یا کسی مذہب کو اختیار کر کے پھر کسی دوسرے مذہب کی طرف رجوع کر لے اور یا کسی خاص مسئلہ میں بوقت ضرورت اپنے امام کے سوا کسی دوسرے امام کی تقلید کر لے۔ کیونکہ تم کو اس امر کا کامل یقین ہو گیا کہ مذاہب جمیع آئمہ داخل دائرہ شریعت ہیں۔ چنانچہ عنقریب اس کو واضح کیا جائے گا۔ اور اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ شریعت مطہرہ اس قدر وسیع ہے کہ امت محمد یہ کے تمام آئمہ حق کے اقوال اس میں سما سکتے ہیں۔ اور اس کا بھی تم کو یقین ہوگا کہ ہر امام اپنی طرف سے ایسی دانائی پر ہے جس نے اس کو صراط مستقیم پر چلا رکھا ہے۔ اور یہ بھی تم کو یقیناً جاننا چاہئے کہ آئمہ رحمہم اللہ کا اختلاف امت کیلئے رحمت کا سبب ہے جس کو باری تعالیٰ نے اپنی حکمت سے پیدا فرمایا ہے، اس لئے کہ وہی جانتا ہے کہ اس شخص کی بدنی اور دینی اور دنیوی مصلحت اس میں ہے اور فلاں کی اس میں۔ اور کیوں نہ جانے جبکہ وہ عالم کی پیدائش سے پہلے اس کے تمام حالات سے واقف تھا۔ تو مومنِ کامل ضرور اس بات پر ہر طرح یقین رکھتا ہے کہ اگر باری تعالیٰ کو ازل میں اس کا علم نہ ہوتا کہ مومنوں کیلئے ان کو مذاہب مختلفہ پر ہی منقسم کرنے میں مصلحت ہے تو ان مذاہب کو پیدا ہی نہ فرماتا اور نہ ان کو ان مذہبوں پر باقی رکھتا۔ بلکہ ان سب کو ایسے ایک طریقہ پر آمادہ کرتا جس سے وہ عدول ہی نہ کر سکتے جس طرح اصل دین سے عدول کرنے کو ناجائز کر دیا۔ اور ارشاد فرمایا کہ:

شرع لکم من الدین ماوصی بہ نوحا والذی اوحینا الیک وما وصینا بہ ابراھیم و موسیٰ و عیسیٰ ان اقیموا الدین ولا تتفرقوا فیہ

اس کو خوب سمجھ لو کیونکہ یہ نفیس مضمون ہے۔ معلوم ہوا کہ اصول دین پر اس کے فروع کو قیاس نہیں کر سکتے تا کہ یوں کہیں کہ اصول میں اختلاف جائز نہیں تو فروع میں بھی نا جائز ہے۔ کیونکہ ایسا قیاس بہت بڑی لغزش ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ حدیث رسول ﷺ جو مطابق کلام الٰہی ہمارے لئے وقت نزاع عمدہ فیصلہ کرنے والی ہے صراحۃً بتلاتی ہے کہ اس امت کا اختلاف رحمت ہے۔ اور وہ حدیث وہ ہے جو رسول اللہ ﷺ نے اپنے خصوصیات اس امت میں شمار کراتے وقت چند الفاظ ارشاد فرمائے جن کے معنی یہ ہیں کہ:

''پروردگار عالم نے میری امت کے اختلاف کو رحمت بنایا ہے۔ حالانکہ یہ پہلی امت کیلئے عذاب تھا۔''

نیز اختلاف مذاہب امت کے بارہ میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ خدا تعالیٰ کو ازل میں اس کا علم ہو چکا تھا کہ اس ایماندار شخص کے اندر ایک ایسی بات موجود ہے جو اس کو مقتضی ہے کہ اس کی دینی خدمات کی بجا آوری کیلئے طہارت کا ایسا آلہ ہونا چاہئے جو گویا مردہ اعضاء میں جان بخشی کا کام دے۔ اور وہ وہ پانی ہے جس میں جاری ہونے کی صفت پائی جائے تو اس کے لئے ایسا امام پیدا فرما دیا جو اپنی طرف سے خوب سمجھا دے کہ ہر شخص کی طہارت کیلئے ایسی ہی پانی کی ضرورت ہے، اس کے سوا دوسرے پانی سے طہارت نہ ہوگی۔ اور پھر اس کی تقلید کا اس مومن کے دل میں خیال پیدا کر دیا تا کہ وہ کمربستہ ہو کر اپنے لئے مفید اور کار آمد حکم کی اطاعت کا التزام کرے۔ یہ محض اس کی رحمت ہے۔ اسی طرح مثلاً جب باری تعالیٰ جانتا تھا کہ اس مرد مومن کے حق میں یہی بہتر ہے کہ جب اس کو وضو کر لینے کے بعد پختہ خیال اور مضبوط ارادہ کسی ایسے کام کا ہو جائے جو وضو کو توڑ دیتا ہے تو محض اس پختہ ارادہ ہی کے ناقض وضو ہونے کی وجہ سے یہ شخص نیا وضو کرے تو اس کے لئے ایک ایسا ہادی امام مہیا کر دیا جو کلیہ قاعدہ اپنی طرف سے بیان کر دے کہ ہر شخص کو ایسی صورت میں جدید وضو کرنا ضروری ہے۔ اور پھر اس مومن کے دل میں پورا خیال اس امام کی تقلید کا پیدا کر دیا۔ تا کہ وہ اس حکم کی فرمانبرداری سے کافی التزام کرے جو اس کے حق میں بہتر ہے۔ ایسے ہی جب خدا تعالیٰ نے جانا کہ اس مومن کیلئے اس میں مصلحت ہے کہ جب کسی بہنے والی چیز کو جس میں قلیل پانی ہو اگر کتا اپنا منہ ڈال کر یا بغیر منہ ڈالے خراب کر دے تو اس کو استعمال میں نہ لاوے۔ اور اگر برتن ہو تو اس کو سات مرتبہ دھووے اور ساتویں دفعہ مٹی سے دھووے تو اس کیلئے ایک ایسا امام ہدایت عنایت فرمایا جس نے عام حکم دیدیا کہ ہر شخص کو ایسا ہی لازم ہے تا کہ وہ شخص اس کا مقلد بن کر اپنے حق میں بہتر امر کی اطاعت کا پورا التزام کر لے۔ اور حکم عام ہونے کی وجہ سے ہمت نہ ہار جائے۔

ایسے ہی جب پروردگار عالم کے علم ازلی میں کسی بندہ مومن کے حق کیلئے یہ بہتر تھا کہ یہ شخص ہر وضو میں کلی کرے اور ناک میں پانی ڈالے تو اس کے واسطے اس کا عام یعنی ہر شخص کیلئے حکم دینے والا ایک امام پیدا کر دیا تا کہ اس کا مقلد ہو کر اپنی مصلحت پر کاربند ہو۔ علیٰ ہذا القیاس باقی احکام میں۔

تو معلوم ہوا کہ کوئی راستہ ہدایت کا متعدد راستوں میں سے ایسا نہیں ہے کہ اس کیلئے خدا تعالیٰ کے علم

میں کوئی اہل نہ ہو۔ پھر اس راستہ کی راہ نمائی کے دو طریق ہیں خواہ صراحۃً ارشاد فرمادیا یا بطور الہام کے اس راہ کی ہدایت فرمادی۔ اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ چونکہ عالم الغیب ازل میں جانتا تھا کہ مولف میزان اوران لوگوں کے لئے جو اس کے ہم عقیدہ اور عادات واطوار میں موافق ہیں اس میں مصلحت ہے کہ اس پر شریعت کبریٰ کا وہ چشمہ ظاہر کیا جائے جس سے تمام مجتہدین کے مذاہب کی نہریں پھوٹی ہیں۔ تا کہ وہ لوگوں کو بتلادے کہ علماء مجتہدین کے تمام اقوال کتاب اللہ اور حدیث ہی سے ماخوذ ہیں۔ اس لئے مولف کو اس نے مطلع فرمایا اور اس کو اپنے حق میں بہتری کے التزام کی توفیق دی۔ چنانچہ اس نے تمام مذاہب آئمہ کے حق اور صادق ہونے کے اثبات میں قلم اٹھایا اور اپنے متبعین کیلئے اس صحیح اعتقاد کا دروازہ کھول دیا کہ تمام آئمہ مسلمین پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں۔ اس کی تفصیل خدا کے فضل وکرم سے آگے آجائے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور وہ جس کو چاہتا ہے سیدھے راستہ کی ہدایت فرماتا ہے۔

کوئی صاحب اس اعتراض کی جرأت نہ کریں کہ خدا تعالیٰ نے اپنی قدرت سے حق ایک ہی امر میں کیوں نہ منحصر کردیا اور ہر مقلد کیلئے جو کچھ مصلحت تھا اس کو امام کی طرف سے اسی کے ساتھ کیوں نہ مخصوص کرایا بلکہ اسے بطور قاعدہ کلیہ کے اس سے بیان کروایا۔ کیوں کہ یہ سوال حقیقت میں حق تعالیٰ کے ازلی علم پر اعتراض ہے کہ وہ اس طرح کیوں ہوا۔ اس کے بعد جاننا چاہئے کہ خدا تعالیٰ کے علم میں منجملہ احکام شریعت کے ہر گروہ کا ایک ایک حکم کے ساتھ مخصوص ہونا کبھی ان کے موجودہ مرتبہ سے ترقی کا باعث ہوتا ہے اور کبھی ان کے مرتبہ کے نقصان سے حفاظت کرتا ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ تمام تکالیف اس بندہ کے حق میں جو ان کو مطابق ارشاد خداوندی کے بجالائے، ہمیشہ ترقی ہی کا باعث ہوتی ہیں۔ تو بھی صحیح ہے۔ اس لئے کہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ مطیع وفرمانبردار بندے ہر سانس میں ایک ترقی حاصل کرتے ہیں۔ کیونکہ اس کے عطیات ہمیشہ ہمیشہ باقی رہیں گے کبھی ختم نہ ہوں گے

واللہ واسع علیم

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ جاننے والا گنجائش والا ہے۔

اب تم پر اس قاعدہ سے جس پر اس کتاب میزان کا مدار ہے جس کی مثال آج تک تالیف نہیں ہوئی یہ بات خوب ظاہر ہوگئی ہوگی کہ یہ میزان شعرانی تمام آئمہ حقہ اور ان کے مقلدوں کے مذاہب کو شریعت محمدیہ میں داخل کردینے والی ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ اس کو اہل اسلام کے واسطے نافع بنائے۔ آمین

مصنف میزان کی بیان کردہ فہرست مضامین کتاب ہذا:

اور جاننا چاہئے جب میں یہ کتاب میزان اپنے بھائیوں کو پڑھانے لگا تو وہ ان کی سمجھ میں نہ آئی یہاں تک کہ میں نے ہر چہار مذہب کے علماء کو جمع کیا اور ان کے سامنے پڑھوائی۔ تب انہوں نے اس کی فضیلت کا اعتراف کیا۔ اور ہر چہار مذہب کے علماء نے یہ دیکھ کر کہ اس کتاب میں تمام اقوال کی توجیہ ہے اس کتاب کو خوب

پسند کیا اور اب ان لوگوں نے اس کو مایحرم من النکاح تک پڑھ لیا ہے۔ میں خدا کے فضل سے امید کرتا ہوں کہ فقہ کے آخر باب تک پڑھ لیں گے۔ مگر یہ خیال کر لینا چاہئے کہ اس کے پڑھنے سے قبل وہ مجھ سے بہ نسبت پہلی عبارت کے زیادہ آسان اور واضح عبارت میں اس طور پر لکھوانے کی کہ دلوں کا اس کی طرف میلان ہو جائے اور اس کے حاصل کرنے میں محنت ومشقت کی ضرورت نہ پڑے درخواست کر چکے تھے۔ تو گویا مجھ پر ایک پہاڑ کا بار باوجود میرے ضعیف الجسم ہونے کے ڈال چکے تھے۔ پس جب میں نے اس کو شروع کر دیا تو جن دو حدیثوں یا دو قولوں میں مطابقت دے چکتا۔ وہ فوراً ان کے علاوہ دو قول یا دو حدیثیں جن میں ان کے نزدیک تعارض ہوتا لا کر پیش کر دیتے۔ اس میں مجھ کو بڑی جانفشانی اٹھانی پڑتی۔ کیونکہ ان کا بار بار اقوال متعارضہ کو پیش کرنا ایسا تھا گویا کہ تمام زمانہ کے متقدمین ومتاخرین علماء کو جن کے باہم اقوال مختلف ہیں میرے سامنے لا کھڑا کر دیا۔ کہ ان سب سے بحث کرو اور تمام پرانے اور موجودہ مذاہب کا اس طرح صحیح ہونا ثابت کرو کہ کسی مذہب کو دوسرے پر ترجیح نہ رہے اور سب کا اسی ایک چشمہ شریعت سے سیراب ہونا ثابت ہو جائے۔ اور یہ بوجھ واقفین اسرار احکام الٰہی پر زیادہ بھاری ہے۔

پھر میں نے پروردگار سے استخارہ کر کے حسب درخواستِ برادران ان مشکل الفاظ کو ان سہل الفاظ میں واضح کیا۔ میرے نزدیک مجھ سے پہلے کسی امام نے ائمہ اسلام سے اس مضمون پر قلم نہ اٹھایا ہوگا۔ میں نے جس قدر بسط اور وضاحت کی ضرورت محسوس کی اس کا کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا۔ اور جس قدر احادیث شریعت باہم متناقض سمجھی جاتی ہیں اور ان پر جس قدر مجتہدین اور مقلدین کے اقوال کی بناء ہے ان سب کو خواہ وہ فقہ کے کسی باب کی ہوں طہارت سے لے کر آخر تک میں نے شریعت کے دونوں مرتبوں (تخفیف وتشدید) میں سے کسی نہ کسی مرتبہ میں ضرور داخل کیا ہے۔ یہاں تک کہ ان لوگوں کے نزدیک تمام شریعت میں کوئی تناقض نہیں رہا۔ یہی صورت لوگوں کیلئے اس کے ساتھ دل بستگی کی ہے، ورنہ یہ وہ کتاب ہے کہ کوئی شخص اپنے ہم عصروں میں سے کسی کی طبیعت کو اس کے موافق نہ پاتا۔ اور پہلے میں نے چند فصلیں مقرر کی ہیں جو مشکل الفاظ کی شرح کرنے والی ہیں اور مقاصد کتاب کیلئے جو بمنزلہ اندرون مکان کے ہیں وہ دہلیز ہیں۔ اور بعض فصلوں میں میں نے حسی مثالیں بھی بیان کی ہیں جو تمام مذاہب کے چشمہ شریعت کبریٰ سے نکلنے کی کیفیت اور آخر دور کے مقلدین کے اقوال اول دور کے مقلدین کے ساتھ (جو وحی الٰہی کی درگاہ سے لیا گیا ہے) متصل ہونے کی صورت پر مشتمل ہیں۔ اور وہ اتصال عرش سے شروع ہوتا ہے کرسی تک اور کرسی سے قلم تک اور قلم سے لوح محفوظ تک اور وہاں سے جبرائیل علیہ السلام کی درگاہ تک اور وہاں سے سیدنا محمد رسول اللہ ﷺ کے دربار تک اور وہاں سے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین تک۔ اور وہاں سے تابعین رضی اللہ عنہم تک اور وہاں سے تبع تابعین تک اور وہاں سے آئمہ مجتہدین اور مقلدین رحمہم اللہ تک۔ اور ان فصلوں میں میں بطور مثال درخت اور جال اور دائرہ اور دریا کی شکلیں بھی لایا ہوں جن کو ناظرین دیکھتے ہی سمجھ لیں گے کہ آئمہ مجتہدین کا کوئی قول شریعت سے خارج نہیں ہے۔ اور انہی فصلوں میں یہ بھی مذکور ہے کہ تمام ائمہ

مجتہدین اپنے اپنے حلقہ بگوشوں کی شفاعت کریں گے۔ اور دنیا اور برزخ اور روز قیامت کے ہولناک شدائد میں ان کا ساتھ دیں گے یہاں تک کہ وہ پل صراط کو طے کرلیں۔ اور یہ بھی مذکور ہے کہ ہر وہ مذہب جس کا مقلد پابند ہے اگر وہ اخلاص سے اس کے موافق عمل کرے گا تو ضرور اس کو داخل جنت کرے گا۔

اور یہ بھی ان میں لکھا ہے کہ دین میں رائے مذموم ہے اور تمام امام قول بالرای سے بری ہیں۔ بالخصوص امام اعظم ابوحنیفہؒ، جیسا کہ بعض کا خیال اور غلط گمان ہے۔ اور میں نے ابواب فقہ کے ختم پر ایک خاتمہ لکھا ہے جس میں تمام تکالیف کی مشروعیت کا سبب بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ پانچوں احکام دین کے آسمانی ملکوں سے نازل ہوئے۔ پس کیا ہی قابل عزت ہے یہ کتاب میزان جس کی مثل قبل ازیں کسی نے تالیف نہیں کی۔ یہ وہ کتاب ہے کہ جو شخص دل سے اس کو پسند کرے گا دائمی نعمتوں میں داخل ہوگا اور اس میں اتنی استعداد پیدا ہو جائے گی کہ تمام مجتہدین ومقلدین کے اقوال کی ایسی تقریر کرنے لگے گا گویا کہ خود امام اور صاحب مذہب ہی بیان کر رہا ہے اور اگر یہ نہیں ہے تو کم از کم اس قول کی تقریر پر تو قادر ہو ہی ہو جائے گا جس کی دلیل اور جائے استنباط سے واقف ہو گیا ہے۔ اور جو شخص اس کا بغور مطالعہ کرلے گا اس پر روز روشن کی طرح کھل جائے گا کہ تمام اقوال آئمہ اور اہل اجتہاد کے ضرور کسی آیت یا حدیث یا اثر یا اجماع امت یا قیاس صحیح کی طرف منسوب ہیں۔ چنانچہ اس کو آئندہ فصول میں انشاءاللہ واضح کردیا جائے گا اور یہ خدا تعالیٰ کا بڑا فضل ہے، جس کو چاہتا ہے دیتا ہے اور وہ بڑے فضل والا ہے۔ اور میں دعا کرتا ہوں کہ براہ فضل وکرم اس کتاب کو اس دشمن سے محفوظ رکھے جو اس میں وہ باتیں داخل کردے جو خلاف شریعت ہیں۔ تاکہ اہل زمان اس کے مطالعہ سے متنفر ہو جائیں۔ چنانچہ بعض اعداد سے ایسا وقوعہ پیش آیا ہے کہ انہوں نے میری کتاب ''بحر المورود فی المواثیق والعهود'' میں بعض ایسی خلاف شریعت باتیں بڑھا دیں جو میں نے نہ لکھی تھیں۔ پھر انہوں نے اس کو جامع ازہر وغیرہ میں پیش کیا۔ چنانچہ اس سے فتنہ عظیمہ برپا ہو گیا۔ اسی حالت میں میں نے اس کتاب کا اصل نسخہ جس پر علماء کے دستخط موجود تھے ان لوگوں کے پاس بھیج دیا۔ علماء کی بے حد تفتیش وتلاش کے بعد اس کو خلاف شریعت مضمون سے جس کو اعداد نے بڑھا دیا تھا بالکل پاک و صاف پایا۔ پس میں تو یہی کہوں گا کہ اللہ تعالیٰ ان کی خطا معاف کرے۔ اور تمام تعریفیں پروردگار عالم ہی کے واسطے ہیں۔ اب میں وہ فصلیں شروع کرتا ہوں جس سے کتاب میزان واضح ہو جائے اور اسی سے امید توفیق ہے۔

فصل اس سوال کا حل کہ ہر قول کو علیحدہ محمل پر محمول کرنے سے رفع تعارض کیونکر ہو سکتا ہے

اگر کوئی سوال کرے کہ تم علماء مجتہدین کے باہمی خلاف کو اس صورت سے رفع کرنا چاہتے ہو کہ ہر قول کیلئے دونوں حالتوں تخفیف وتشدید میں سے ایک ایک محل ٹھہراؤ گے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جب دو عالموں میں نزاع ہو جاتا ہے تو وہ ایک کے قول کو علیحدہ محمل پر محمول کرنے سے دور نہیں ہوتا۔ تو جواب یہ ہے کہ یہ مسلم ہے لیکن اسی شخص کے حق میں جس کو اس کتاب کا ذائقہ نہ معلوم ہوا ہو۔ اور وہ شخص جو اس کے لطف سے خبردار ہو گیا ہے وہ دونوں حدیثوں یا دونوں قول متعارضین کو دونوں حالوں میں سے ایک ایک حال پر حمل کر کے رفع اختلاف کا دل سے یقین کر لے گا۔ چنانچہ آئندہ فصلوں میں خوب واضح ہو جائے گا۔ پس جو کہے کہ باہمی فریقین کا اختلاف دونوں حالتوں پر حمل کرنے سے مرتفع نہیں ہوگا تو جان لو کہ اس نے اس کتاب کو ہی نہیں سمجھا۔ اور جو کہے کہ مرتفع ہو گیا تو یقین کرو کہ اس نے اس کتاب کو خوب سمجھا۔ کیونکہ اللہ والوں میں کبھی حقیقی نزاع نہیں ہو سکتا۔ اور تمام تعریفیں اسی خدا کے لئے ہیں جو تمام عالم کا پروردگار ہے۔

فصل اس بیان میں کہ میزان کے دونوں مرتبے اختیاری نہیں ہیں

میزان کے دونوں مرتبے سنتے ہی یہ نہ چاہئے کہ تم دونوں مرتبوں کو اختیاری سمجھو تا کہ لازم آئے کہ مکلف مختار ہے جس حکم میں چاہے رخصت پر عمل کرے یا عزیمت پر۔ کیونکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ ان دونوں مرتبوں میں ترتیب وجوبی ہے نہ اختیاری۔ مگر اس کیلئے ایک ایک شرط ہے جو ساتویں فصل کے شروع میں استثناء کے قریب مذکور ہے۔ اور یہ بھی بتلا چکے ہیں کہ جو عزیمت کی بجا آوری پر قادر ہو اس کو رخصت پر نہ اتر آنا چاہئے اگر چہ وہ رخصت فی نفسہا جائز ہو۔

ایک مرتبہ میں اس کتاب کو پڑھاتے وقت علماء کے اقوال اور مذاہب مختلفہ کے دلائل بیان کر رہا تھا تو ایک طالب علم نے یہ سمجھ کر کہ یہ ہم کو اختیار دے رہے ہیں ان مذاہب کے اندر، کہ چاہے ہم عزیمت کو اختیار کریں یا رخصت کو، میری مذمت بیان کرنے لگا کہ وہ تو کسی مذہب کے پابند نہیں ہیں بجائے اس کے کہ وہ میری وسعت علمی کی داد دیتا کہ ان کو تمام اماموں کے دلائل معلوم ہیں۔ اور اس کی غلط گمانی کا منشا یہ تھا کہ میں مکرر سہ کرر یہ کہتا تھا کہ

جميع الائمة على هدى من ربهم

تمام امام اپنے پروردگار کی جانب سے ہدایت پر ہیں

تو میں اس کی اس حرکت پر بھی اس کیلئے مغفرت کی دعا کرتا ہوں کیونکہ وہ اس کتاب کے عجیب وغریب مضامین نہ سمجھنے کی وجہ سے معذور ہے۔

اور تمام حضرات کو یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جب تک میں نے کسی مذہب کی دلیل کو نہ سمجھ لیا اس وقت تک اس مذہب کو بیان نہیں کیا۔ محض حسن ظن اور مان لینے کو کافی نہیں سمجھا۔ جیسا کہ بعض ایسا کرتے ہیں۔ جس کو اس بات میں کچھ کلام ہو وہ میری کتاب ''المنهج المبين فی ادلة المجتهدين'' کا مطالعہ کرے جب اس کو میری راستبازی کا یقین ہوگا۔ اور میں نے محض کسی مسئلہ کا امام کی طرف منسوب کر دینا بغیر اس کی دلیل سمجھے اس وجہ سے کافی نہ جانا کہ بعض مرتبہ امام اس سے رجوع کر چکا ہوتا ہے۔ اور جب میں کسی مسئلہ کی قرآن کریم و حدیث سے دلیل سمجھ لوں گا تو میں اس مذہب کی تقریر سے رجوع نہیں کر سکتا۔ چنانچہ اس توجیہ سے جو ائمہ کے کلام کی میں نے کی ہے اور باب الطہارت سے آخر ابواب فقہ تک اس کا بیان ہے یہ بات خوب ظاہر ہو جائے گی۔

کیونکہ میں نے اس کتاب میزان میں ان امور کو جن پر تمام اقوال معمولہ اور غیر معمولہ کی بنا ہے خوب اچھی طرح بیان کیا ہے اور دل سے اس کا یقین کیا ہے کہ جو لوگ ان مذاہب پر عمل کرتے تھے اور ان کو خدا تعالیٰ کا دین سمجھ کر لوگوں کو اس کے ساتھ فتویٰ دیتے تھے۔ یہاں تک کہ وہ دستِ اجل کا شکار ہو گئے، اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر تھے۔ برخلاف ان لوگوں کے جو کہتے ہیں کہ وہ اس بارہ میں خطا پر تھے۔ اس سے تم جان گئے ہو گے کہ میرا یہ مسلک نہیں ہے کہ مکلف مختار ہے چاہے رخصت پر عمل کرے یا عزیمت پر۔ حالانکہ وہ اس عزیمت کی بجا آوری پر قادر ہو جو اس کیلئے خاص ہے۔ میں خدا سے پناہ مانگتا ہوں کہ میری زبان ایسے کلمات کی گویا ہو۔ حالانکہ اس سے دین کے ساتھ لہو ولعب لازم آتا ہے۔ چنانچہ پہلے گذر چکا ہے۔ البتہ رخصت پر عمل کرنا اس وقت درست ہے کہ جب مکلف اس عزیمت کی بجا آوری سے یقیناً عاجز ہو جائے۔ کیونکہ ایسی حالت میں اس شخص کیلئے رخصت ہی عزیمت ہے۔ بلکہ اگر انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو مقلد پر واجب ہے کہ اپنے امام کی بیان کردہ رخصت پر عمل نہ کرے جب تک کہ اس کا اہل نہ ہو۔ اور جب عزیمت کی بجا آوری پر قادر ہو تو اسی پر عمل کرنا ضروری ہے اگر چہ اس کے امام کے سوا دوسرے امام نے اس کا حکم دیا ہو۔ کیونکہ یہ تمام احکام درحقیقت شارع ہی کے کلام ہیں نہ کسی اور کے۔ اور بالخصوص اس وقت کہ جب دوسرے امام کی دلیل اس مقلد کے امام کی دلیل سے زیادہ قوی ہو۔

برخلاف بعض مقلدین کے یہاں تک کہ ایک نے مجھ سے کہا کہ اگر میں بخاری شریف یا مسلم شریف میں کوئی ایسی حدیث دیکھوں جس کو میرے امام نے نہ لیا ہو تو میں بھی اس پر عمل نہ کروں؟ یہ اس کی کس قدر جہالت کی دلیل ہے۔ مجھ کو یقین ہے کہ ایسے شخص سے سب سے پہلے اس کا امام بیزار ہوگا۔ کیونکہ اس پر لازم تھا کہ وہ اپنے امام کو اس حدیث سے بے خبری پر محمول کرتا یا یہ خیال کرتا کہ شاید یہ حدیث ان کے نزدیک صحیح نہ ثابت ہوئی ہو گی چنانچہ اس کی وضاحت آئندہ فصول میں آجائے گی اگر خدا نے چاہا۔ کیونکہ آج تک مجھ کو کوئی حدیث متفق علیہ ایسی نہیں ملی جس کو کسی ایسے شخص نے ضعیف بتایا ہو جس کی تضعیف ہمیشہ معتبر مانی گئی ہو۔ اور کسی کو مناسب نہیں کہ قوم کے کلام میں کسی مرجوح قول پر عمل کرے جب تک کہ اس مرجوح قول میں باعتبار قول ارجح کے دینی احتیاط نہ ہو۔ جیسے مذہب شافعیؒ میں صغیرہ لڑکی اور بال اور ناخن کے چھونے سے وضو کا ٹوٹ جانا اگر چہ ان کے نزدیک ضعیف ہے لیکن چونکہ اس میں دینی احتیاط زائد ہے اس لئے یہی بہتر ہے کہ ان سب چیزوں سے وضو کرے۔ انتہیٰ۔ اور جس کو اس کتاب میزان سے دل بستگی ہے وہ آئمہ مجتہدین کے مذاہب اور ان کے مقلدوں کے تمام اقوال کو ایک ہی شریعت سمجھتا ہے اور ایک ہی شخص کی لیکن اس کے اندر دو مرتبہ جانتا ہے جو شخص جس مرتبہ پر عمل کرے گا تو بقید وجود شرط مصیب ہوگا۔ انشاء اللہ آئندہ فصلوں میں اس کو واضح کر دیا جائے گا۔ اور مجھ کو امام داؤد ظاہریؒ کی اس قول کی (کہ اس صغیرہ کو چھو لینا جس کو اشتہاء نہ ہوتی ہو ناقض وضو ہے) دلیل کا خدا تعالیٰ کی جانب سے الہام ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے بعض جگہ اطفال پر نساء کا لفظ استعمال کیا ہے۔ چنانچہ قصہ فرعون میں

ارشاد فرماتے ہیں کہ

يذبح ابناء هم و يستحيي نساء هم

ترجمہ: ان کے بیٹوں کو ذبح کرتا ہے اور ان کی عورتوں کو زندہ رکھتا ہے۔

اور یہ بات ظاہر ہے کہ وہ مونث کو پیدا ہوتے ہی زندہ رکھتا تھا۔ تو جس طرح اس قصہ میں باری تعالیٰ نے لفظ نساء سے مونث مراد لیا ہے خواہ وہ عورت صغیرہ ہو یا کبیرہ تو اسی طرح اس آیت میں

او لامستم النساء

ترجمہ: یا چھوؤ تم عورتوں کو۔

قیاساً حکم عام ہونا چاہئے۔ اور یہ عجیب استنباط ہے میرے ذہن میں کسی اور نے اس کو نہیں نکالا۔ اس لئے کہ اس سے لمس کے ناقض وضو ہونے کی علت محض ملموسہ کا مونث ہونا معلوم ہوا۔ خواہ وہ صاحب شہوت ہو یا نہیں۔

اب ہر امام کے اس کلام کو جس کی کوئی صریح دلیل قرآن وحدیث میں نہ پاؤ اسی پر قیاس کر کے یقین کرلو کہ کوئی دلیل ضرور ہے جو ہمارے فہم ناقص میں نہیں آتی۔ یہ جائز نہیں ہے کہ اس کلام کو مردود یا ضعیف سمجھو کیونکہ تمہارے فہم کو امام کی فہم سے کیا نسبت۔ تمہاری عقل ان کی عقل کے بالمقابل مانند غبار خاک کی ہے۔ اور وہی زیادہ جاننے والا ہے۔

☆......☆......☆

☆......☆......☆......☆

فصل اس سوال کا پورا حل کہ کیا اس کتاب کے ناواقف کو اپنے مذہب کے دو قولوں یا دو دلیلوں میں سے قوی پر عمل کرنا واجب ہے

اگر کوئی سوال کرے کہ کیا تمہارے نزدیک اس مقلد پر جس نے اس کتاب میزان کو پڑھا سمجھا نہیں اپنے مذہب کے دو قولوں یا دو دلیلوں میں سے قوی پر عمل کرنا واجب ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ ہاں جب تک وہ اس میزان کے مطالب سے بے بہرہ ہے اس وقت تک یہی واجب ہے۔ جس طرح ہر زمانہ میں لوگوں کا شیوہ رہا ہے۔ اور جب اس میزان تک دل بستگی کے ساتھ اس کی رسائی ہو جائے، تو اس کو یقین ہو جائے گا کہ علماء کے تمام اقوال اور ان کے علوم کے تمام دریا اسی شریعت اصلیہ کے چشمہ سے پھوٹتے ہیں اور اسی سے شروع ہو کر اسی پر ختم ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ اس کا مفصل بیان اس فصل میں آجائے گا جس میں حسی مثالیں مذکور ہیں، اور یہ بات دکھلا دی گئی ہے کہ علماء کے تمام اقوال شریعت کے سرچشمہ سے جا ملتے ہیں بہ ترتیب مقام۔ ناظرین اس کو دیکھتے ہی یقین کریں گے کہ اقوالِ علماء چشمۂ شریعت سے اس طرح وابستہ ہیں جس طرح ہاتھ کی انگلیاں اور ہتھیلی، اور حیران شخص اور اس کا سایہ باہم متصل ہیں۔ اس کے بعد پھر درست نہیں کہ اس شخص کو کسی خاص معین مذہب کی پیروی کا حکم کیا جائے۔ کیونکہ اس کے نزدیک تمام مذاہب ایک چشمۂ شریعت کی شاخیں ہونے میں برابر ہیں اور کوئی مذہب بہ نسبت دیگر مذاہب کے شریعت سے زیادہ نزدیک نہیں ہے۔ اور ان کی مثال ایسی ہی ہے کہ جیسے صیاد کی جال کی ڈوریں ہر طرف پھیلی ہوتی ہیں اور مجمع ان تمام کا ایک ہی جگہ ہوتا ہے۔ اور اگر اس شخص کو کوئی کسی خاص مذہب کی پابندی پر مجبور بھی کرے تو وہ ہرگز پابند نہ ہوگا۔ چنانچہ آئندہ فصول میں خوب وضاحت سے آجائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ

اور جس شخص پر اس میزان کا انکشاف ہو جائے گا وہ مرتبہ یقین میں علماء مجتہدین کے برابر ہوگا۔ بلکہ

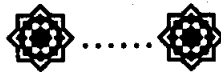
بعض سے بڑھ جائے گا۔ کیونکہ یہ شخص خاص چشمہ شریعت سے چلو بھرتا ہے اور ان آلات اجتہاد کا محتاج نہیں جو مجتہد کے شرائط سے ایک شرط ہے۔ تو اس شخص کی مثال ایسی ہے کہ وہ خود دریا کے راستہ سے ناواقف تھا لیکن واقفِ کار کے ساتھ لگ کر حسنِ تقدیر سے دریا پر پہنچ گیا۔ اب دریا سے سیراب ہونے میں واقف اور ناواقف دونوں برابر ہیں۔

لیکن واقفِ میزان کی یہ شان انہی احکام میں ہے جن کی شریعت میں تصریح ہے اور جن احکام کی تصریح نہیں ہے ان کو قرآن کریم اور حدیث شریف سے نکالنے کیلئے ضروری ہے کہ وہ شخص اس کے آلات (نحو، اصول، معانی) کا عالم ہو۔ جیسا کہ ہم اپنی کتاب ''مفحم الاکباد فی بیان موارد الاجتهاد'' میں اس کی پوری تفصیل بیان کر چکے ہیں۔ اور وہ ایک بڑی ضخیم کتاب ہے مناسب ہے کہ اس کو دیکھو۔

فصل اس بیان میں کہ تمام اماموں کو ہدایت ہر جاننے اور سمجھنے کرنے کیلئے کتاب میزان سے دلچسپی لازم ہے

اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ اس بات کا یقین اور اعتقاد کرنے کیلئے کہ تمام امام اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں۔ اس کی کیا ضرورت ہے کہ اس میزان سے ذوق پیدا کرے، یہ اعتقاد تو صرف تسلیم کر لینے اور اس پر ایمان لے آنے سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ جس طرح ہر زمانہ میں طالبان علم کا یہی دستور رہا ہے۔ تو جواب وہی ہے جو ہم پیشتر بیان کر چکے ہیں کہ محض ان اماموں کو مان کر ان کے اقوال صحیح ہونے کا عقیدہ کر لینا ایک ادنیٰ درجہ کی بات ہے اور ہمارا مقصود اس میزان سے اس سے بھی اعلیٰ ہے۔ اور وہ یہ کہ اس میزان کا جاننے والا مقلد ان امور پر مطلع ہو جائے جن کو آئمہ علیہم الرحمۃ جانتے ہیں۔ اور اپنے اندر علم وہیں سے حاصل کرے جہاں سے خود اماموں نے حاصل کیا ہو، خواہ وہ علم نظری اور استدلالی ہو یا بطور کشف اور معاینہ کے حاصل ہوا ہو۔ اور حضرت امام احمدؒ فرمایا کرتے تھے کہ تم کو چاہئے کہ جہاں سے اماموں نے علم حاصل کیا وہیں سے تم بھی حاصل کرنے کی کوشش کرو اور صرف تقلید ہی پر مت قناعت کرو۔ کیونکہ یہ قلت بصیرت کا سبب ہے (انتہیٰ) اور اس کا مفصل بیان عنقریب فصل ذم الائمہ بالقول بالرای میں آنے والا ہے۔ اگر خدا نے چاہا اسی میں دیکھنا چاہئے۔

اگر تم یہ اعتراض کرو کہ پھر کس وجہ سے علماء نے ان احکام پر جو ان کو بطور کشف کے معلوم ہوئے ہوں عمل کرنا واجب نہیں قرار دیا۔ حالانکہ وہ احکام بھی بعض کے نزدیک صحیح ہونے میں مثل نصوص کے ہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ علماء کا ان پر عمل کو واجب نہ قرار دینا اس وجہ سے نہیں کہ وہ علم جو کشف سے حاصل ہوا ہو بہ نسبت اس علم کے کمزور اور کم درجہ ہو جو نص سے حاصل ہوا ہو، بلکہ وجہ اس کی یہ ہے کہ جو علم کشف سے حاصل ہوا ہو یا اس کے صحیح ہونے کا یقین ہو گا یا نہیں۔ پہلی صورت میں اس علم کا منجملہ ان واجبات کے شمار کرنا جو صراحۃً کتاب وسنت سے ثابت ہوئے ہیں کوئی ضروری نہیں۔ کیونکہ وہ علم اس صورت میں ضرور قرآن کریم وحدیث شریف کے مطابق ہی ہو گا۔ اور دوسری صورت میں اس علم کی صحت کا یقین اس وجہ سے نہیں کہ صاحب کشف معصوم نہیں تو ایسی حالت

میں ممکن ہے کہ اس کے کشف میں شیطان نے دھوکا دیا ہو۔ کیونکہ خداوند تعالیٰ نے اس کو اس پر قدرت عطا فرمائی ہے۔ چنانچہ علامہ غزالیؒ وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ شیطان صاحب کشف کے سامنے ایک صورت پیدا کرتا ہے جو مشابہ ہوتی ہے آسمان کے یا عرش وکرسی کے یا لوح وقلم کے تو وہ اس کو دیکھ کر یقین کرتا ہے کہ یہ علم خدا ہی کی جانب سے ہے اور یہ سمجھ کر اس کو لے لیتا ہے۔ پھر نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ خود بھی گمراہ ہوتا ہے اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتا ہے۔ اس لئے علماء نے صاحب کشف پر واجب کیا ہے کہ اس علم کو جو کشف سے حاصل ہوا ہو حدیث وقرآن سے مطابق کرے اگر ٹھیک اترے تو اس پر عمل کرے ورنہ اس پر عمل کرنا حرام ہے۔ تو اب یہ بات خوب واضح ہوگئی کہ جو شخص عین شریعت سے علم حاصل کرے اور اس میں تلبیس ابلیس کا کوئی شائبہ نہ ہو تو اس سے تازندگی رجوع صحیح نہیں۔ کیونکہ وہ اس شریعت منصوصہ کے جو ہمارے سامنے موجود ہے بالکل موافق ہے۔ اور درمیان علماء کے مسلم ہے کہ جو کشف صحیح ہوتا ہے وہ ہمیشہ شریعت کے موافق ہوتا ہے۔ اور وہی زیادہ جانتا ہے۔

فصل اس کا جواب کہ یہ کتاب اس کو ہدایت نہیں کر سکتی جو تمام اماموں کو برحق نہیں جانتا

اگر کوئی معترض کہے کہ یہ میزان اس شخص کی ہدایت کے واسطے کافی نہیں ہے جو تمام آئمہ کو برحق نہیں جانتا تا کہ وہ اس کے پڑھنے سے اس امر کا معتقد ہو جائے کہ تمام امام اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک ہم سے ہو سکا وہاں تک اس کی سعی کی کہ لوگوں کے دلوں میں پختہ یقین ہو جائے تمام آئمہ مسلمین کے برسر ہدایت ہونے کا۔ اگر تم کو اس سے زیادہ مفید کوئی صورت معلوم ہے جس سے لوگوں کا عقیدہ درست ہو جائے تو بتلاؤ تا کہ ہم اس پر عمل کریں۔ اور اس کتاب میں اس کو درج کریں۔ اور معترض کے اس اعتراض کا منشا تعصب اور حسد ہو تو ہو ورنہ وہ ہرگز اس پر قادر نہیں کہ شریعت میں تخفیف وتشدید کے علاوہ کوئی اور مرتبہ ایجاد کرے۔ اور جس کو میرے اس کلام میں کچھ شک ہو تو وہ اس کے خلاف کوئی بات بیان کرے۔ اگر وہ صحیح ہوگی تو میں ضرور اپنے کلام سے رجوع کر جاؤں گا۔ اس لئے کہ میرا مقصد امت کی خیر خواہی ہے۔ خدانخواستہ فساد یا اپنے علم کا اظہار مقصود نہیں ہے۔ البتہ یہ چاہتا ہوں کہ میرے بھائیوں کو ہدایت اور ان کا ائمہ علیہم الرحمۃ کے کلام کے ساتھ عقیدہ صحیح ہو جائے۔ اور اگر میرا مقصود اپنے بھائیوں کو امر حق کی رہبری نہ ہوتی تو میں اس کتاب کے مضامین لوگوں سے مخفی رکھتا جس طرح علوم لدنیہ کو ان سے پوشیدہ رکھا جب تک ان کے اظہار کا مجھے حکم نہ ہوا۔ چنانچہ اس کی طرف اپنی کتاب (**الجواهر المصون والسر والمرقوم فيما نتيجه الخلوة من الاسرار والعلوم**) میں اشارہ کر چکا ہوں، کیونکہ میں نے اس میں قرآن شریف کے تقریباً تین ہزار علم ایسے بیان کئے ہیں کہ اگر آج کوئی طالب علم چاہے کہ اپنی فکر اور کتابوں میں گہری نظر کر کے ان علوم میں سے ایک علم بھی حاصل کر لوں تو نہیں ہو سکتا۔ ہاں ان کے حاصل کرنے کا طریق کشف صحیح ہے۔ جو لوگ عارفین میں سے ہیں ان پر وقت تلاوت قرآن شریف تلفظ کے ساتھ ساتھ ان علوم کا انکشاف ہوتا ہے۔ گویا کہ کلمہ کا تلفظ بعینہ ایک علم ہوتا ہے۔ اور جو علم تلفظ کے وقت نہ حاصل ہو وہ اللہ والوں کے علوم سے خارج ہے۔ کیونکہ وہ علم فکر کا نتیجہ ہے اور جو علوم فکر سے حاصل ہوتے ہیں وہ اہل اللہ کے نزدیک ضعیف ہیں۔ جن پر ان کو اعتماد نہیں ہوتا اس لئے کہ ایسے علم سے اہل علم کے رجوع کر جانے کا بھی احتمال ہے برخلاف اہل کشف کے علوم کے جیسا کہ گذرا۔ اس کو خوب سمجھ لو۔

فصل اس سے بچو کہ اس کتاب کا نام ہی سن کر مصنفؒ کا انکار کرنے لگو

اپنے آپ کو اس سے بچانا کہ اس کتاب کا نام ہی سن کر مصنف پر انکار کردو۔ اور کہہ دو کہ فلاں شخص کس طرح تمام مختلف مذاہب کو جمع کر کے مثل ایک مذہب کے کر سکتا ہے۔ حالانکہ تم نے اس کتاب کو دیکھا بھی نہ ہو اور نہ اس کے مصنف سے ملاقات کی ہو۔ کیونکہ ایسا کرنا تمہاری جہالت کی دلیل اور دین کے اندر دلیر بن جانے کی علامت ہے۔ بلکہ تم کو چاہئے کہ یا تو مؤلف سے ملو یا کتاب کو غور سے دیکھو۔ پھر جب وہ اپنی پختہ دلیل سے تم کو ساکت کردے تو تم کو اس کا قول ضرور تسلیم کرنا چاہئے۔ اگرچہ اس سے پہلے اس کام کو اور کسی نے نہیں کیا۔ اسی طرح اپنے آپ کو اس سے بھی بچانا چاہئے کہ اس کے مؤلف کو شریعت سے جاہل کہہ دو۔ کیونکہ یہ محض دروغ ہے اگر ایسا شخص جو تمام ائمہ مسلمین کے اقوال کی ایسی توجیہ کردے جس سے باہمی تخالف رفع ہو جائے تو میرے خیال میں پھر تو سرزمین پر کوئی ایک بھی اس قابل نہ رہے کہ اس کو عالم کہا جائے۔

اور حضرت امام احمد بن مالکؒ کا ارشاد ہے۔:

> ''چونکہ علوم خداتعالیٰ کی طرف سے نعمتیں اور اس کے خاص احسانات ہیں تو ضروری ہے کہ اس نے علماء متاخرین کے واسطے وہ امور رکھ چھوڑے ہوں گے جو متقدمین کو نہ دیئے گئے ہوں۔'' (انتہیٰ)

پس تم کو خدا کی قسم کہ حق کی طرف مائل ہو جاؤ۔ اور دلی عقیدہ کو زبانی اقرار کے ساتھ مطابق کرو۔ اور اپنے قلوب سے اس خلجان کو نکال دو کہ پہلے علماء نے اس قسم کی میزان کوئی نہ لکھی۔ کیونکہ اس فیاض کی سخاوت علماء کے دلوں پر ہمیشہ رہی ہے اور رہی گی۔ (وہ اپنے خاص بندوں کو ہمیشہ نئی نئی باتیں دین کی سمجھاتا رہے گا)

اور تم کو چاہئے کہ علوم عقلیہ کو چھوڑ کر ان علوم کے میدان میں آؤ جو حقیقی علوم اور بذریعہ کشف حاصل ہونے والے ہیں۔ اگرچہ تمہاری طبیعت ان علوم سے الفت پذیر نہ ہو۔ اس لئے کہ علوم لدنیہ کی خاص علامت یہ ہے کہ عقول ان کا انکار کرتی ہیں اور ان کو قبول کرنا محض مان لینے کے طور پر ہوتا ہے اور کیوں نہ ہو جبکہ علوم عقلیہ کا

طرز انداز ہی اور ہے اور علوم کشفیہ کا طریق ہی اور۔ اور ان دونوں میں باہم مخالفت ہے۔ اور آئندہ چل کر ہم اس بات کو خوب واضح کر دیں گے کہ مقلد کے تمام آئمہ اسلام کو دل سے حق نہ ماننے کی علامت یہ ہے کہ کسی واقعہ میں وقت ضرورت اپنے امام کے سوا دوسرے امام کی تقلید سے تنگدل ہو۔ تب اس سے یہ کہہ کر کہ تمام اماموں کے حق ہونے کا زبانی اقرار کہاں گیا، اگر وہ دلی اعتقاد کے مطابق تھا تو اب کیوں تنگ دل ہوتے ہو۔ اس کے دعوے کا جھوٹ ہونا اور عقیدہ کا صحیح نہ ہونا دکھا دیا جاوے گا۔ اور تمام تعریفیں پروردگار عالم ہی کے واسطے ہیں۔

❀ ❀ ❀

فصل اس بیان میں کہ طلباء علوم کی بار بار درخواستوں پر کتاب میزان تالیف ہوئی

میں نے اس کتاب (میزان) کی تحریر کیلئے اس وقت قلم اٹھایا ہے جب طالب علموں کی بار بار درخواستیں اس کے تالیف کرنے کی میرے پاس پہنچ چکیں۔ اور انہوں نے بہت درد سے بیان کیا کہ ہمارا مقصد یہ ہے کہ جس طرح تمام ائمہ اسلام کے برحق ہونے کا ہم زبانی دعویٰ کرتے ہیں اس کا دل سے بھی اعتقاد کرنے لگیں۔ تب میں نے شریعت کے تمام ادلہ اور اقوال علماء میں غور کر کے معلوم کر لیا کہ تمام احکام شریعت دو مرتبوں سے باہر نہیں ہیں یا تخفیف میں داخل ہیں یا تشدید میں۔ تشدید ان لوگوں کیلئے ہے جو ایمان اور جسم میں قوی ہیں۔ اور تخفیف ان کیلئے جو ایمان یا جسم میں کمزور ہیں۔ چنانچہ اس کی مفصل بحث گذر چکی ہے، لیکن اس کلیہ سے وہ احکام مستثنیٰ ہیں جن کے اندر شریعت نے اختیار دیا ہے۔ کیونکہ اس قسم کے احکام میں قوی کیلئے جائز ہے کہ وہ رخصت پر عمل کرے اور تخفیف کو اختیار کرے باوجودیکہ وہ عزیمت اور اشد پر عمل کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔ اور اس قسم کے احکام میں یہ کتاب میزان دونوں مرتبوں میں ترتیب کے لحاظ کو واجب نہیں قرار دے گی۔ مثلاً اس قسم کے احکام میں سے ایک حکم کی مثال یہ ہے کہ وضو کرنے والے کو جب کہ وہ موزے پہنے ہوئے ہو اختیار ہے کہ چاہے ان موزوں پر مسح کرے یا ان کو اتار کر پاؤں دھووے۔ اگرچہ ان دونوں مرتبوں میں سے ایک مرتبہ یعنی پاؤں کا دھونا دوسرے مرتبہ یعنی مسح کرنے سے افضل ہے مگر اس شخص کیلئے جو جانتا ہو کہ مسح کے ثبوت کی صحیح احادیث موجود ہیں اور باوجود اس کے پھر مسح سے نفرت کرتا ہو تو اس کیلئے مسح کرنا دھونے سے زیادہ بہتر ہے۔ تو ان دونوں مرتبوں میں ایک کا افضل اور دوسرے کا مفضول ہونا تو ثابت ہو ہی گیا۔ اس کے علاوہ ایسے شخص کے واسطے اگر کوئی کہنے والا ہو تو کہہ سکتا ہے کہ اس کو مستثنیٰ کرنے کی ضرورت نہیں۔ بلکہ اس میں بھی ترتیب کا لحاظ واجب ہے۔ تقریر اس کی یہ ہے کہ اگر یہ شخص خداتعالیٰ کی بہتر عبادت کرنی چاہے تو اس پر واجب ہے کہ عزیمت پر عمل کرے اور عزیمت اس مثال میں یا پاؤں کا دھونا ہے یہ تو عام لوگوں کے اعتبار سے اور یا مسح کرنا ہے یہ خاص اس شخص کے اعتبار سے جو باوجود عالم ہونے کے مسح سے متنفر ہے۔ اور ہمارا اس کو بہتر کہنا وجوب کے منافی نہیں۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے تم کسی کو وقت نصیحت کہو کہ اللہ کی رضامندی کو لازم پکڑو۔ کیونکہ اس کی ناراضی سے رضامندی بہتر ہے۔ حالانکہ اس کا راضی رکھنا واجب ہے۔

علیٰ ہذا القیاس اس کلیہ سے وہ دو امر بھی مستثنیٰ ہیں جن دونوں کا دو مختلف وقتوں میں ثبوت ہو اور ان میں سے کسی امر کے منسوخ ہو جانے کی کوئی دلیل نہ موجود ہو۔ اس کی مثال جیسے تمام سر کا مسح کرنا ایک وقت میں ثابت ہے اور بعض سر کا مسح کرنا دوسرے وقت میں ثابت ہے اسی طرح کبھی وضو میں اعضا کو پے در پے دھونا ثابت ہے اور کبھی اس کے خلاف۔ تو ان صورتوں کو یہ نہ کہا جائے گا کہ تمام سر کا مسح کرنا اور پے در پے اعضاء کو دھونا وجوباً مقدم ہے ان کے خلاف پر۔ مگر صرف اس صورت میں کہ جب بندہ خدا تعالیٰ کی عالی درگاہ سے نزدیکی کا طلبگار رہو۔ اور باقی نظیروں کو اسی پر قیاس کرلو۔

رہا فرمان ہمارے سردار اور مولیٰ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا کہ دو فعلوں میں سے جو آخری فعل ہو رسول اللہ ﷺ کا وہ پہلے کیلئے یقیناً ناسخ ہوتا ہے تو وہ اکثری ہے کلیہ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس کو کلیہ مانا جائے تو ہم کو مسح کل رأس اور مسح بعض رأس سے جو واقعی مقدم ہے اس کو یقیناً منسوخ کہنا پڑے گا۔ اور یہ بات ضروری ہے کہ واقع میں آخری فعل رسول اللہ ﷺ کا ان دونوں میں سے ایک ہی ہوگا اور دوسرا مقدم۔ حالانکہ اس میں جو خرابی لازم آتی ہے وہ بہت بڑی ہے۔ یعنی یہ کہ بعض اماموں کے نزدیک مسح میں کوئی تعیین نہیں (جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے) چاہے تمام سر کا کرے یا بعض کا۔ اور بعض کے نزدیک تعیین ہے (جیسا کہ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے) تو وہ قاعدہ کلیہ مان لیا جائے کہ آنحضرت ﷺ کا آخری فعل اول کے لئے ناسخ ہوتا ہے تو یہ دونوں مذہب کیونکر صحیح ہو سکتے ہیں۔

ادھر حضرت امام احمد بن منذرؒ فرماتے ہیں کہ جب شارع علیہ السلام سے دو وقتوں میں کسی خاص امر کا دو طرح سے ثبوت ہو تو جب تک ان میں کسی کا منسوخ ہونا نہ ثابت ہو اس وقت تک مکلف مختار ہے کہ ان دونوں طریقوں میں سے اس خاص امر کو کبھی ایک طریق سے ادا کرے اور کبھی دوسرے سے۔ (انتہیٰ)

اور ہم نے جو میزان کے دو مرتبوں کی تقریر کی ہے اس کی بنا پر مناسب ہے کہ تمام سر کے مسح کے وجوب کو گرمی کے موسم پر محمول کیا جاوے اور بعض سر کے مسح کو سردی کے موسم پر، اور بالخصوص اس شخص کے حق میں جس کے سر میں گنج ہو یا جس نے ابھی سر منڈایا ہو۔

فصل کتاب میزان کے اندر رخصت اور عزیمت سے مطلق شدت اور رخصت برابر ہے

جاننا چاہئے کہ ہماری مراد اس رخصت اور عزیمت سے جس کا ہم نے کتاب میزان میں ذکر کیا ہے مطلق شدت اور رخصت ہے، نہ وہ جو اصولیین اپنی کتب میں ان کے معانی بیان کرتے ہیں۔ تو ہم نے مرتبہ تخفیف کا نام رخصت محض اس کے مقابل تشدید کی وجہ سے رکھا ہے یا اس کے مقابل افضل ہونے کی وجہ سے۔ ورنہ جو شخص معذور ہو اس کو شریعت میں طاقت سے باہر امر کی تکلیف نہیں دی گئی اور جب طاقت سے خارج امر کا وہ مکلّف ہی نہ ہوا تو اس کے حق میں رخصت ہی اس طرح واجب ہے جس طرح عزیمت غیر معذور اور قوی کے حق میں۔ تو معذور کو یہ جائز نہیں کہ وہ مرتبہ رخصت سے نیچے اترے کہ اس فعل کو بالکل ہی ترک کر دے۔ جیسے وہ شخص جس کو پانی نہ ملے اگر مٹی پر قادر ہو تو اس کو تیمم ترک کر دینا جائز نہیں۔ ایسے ہی جو شخص فرض نماز بیٹھ کر پڑھ سکتا ہو اس کو لیٹ کر درست نہیں، اور جو شخص دائیں یا بائیں کروٹ پا نماز ادا کر سکتا ہو اس کو چت لیٹ کر ادا کرنا درست نہیں، اور جو چت ہو کر ادا کر سکتا ہو اس کو آنکھ کے اشارہ سے درست نہیں، اور جو آنکھوں سے اشارہ کر سکتا ہو اس کو دل کے اشارہ سے افعال نماز ادا کرنا جائز نہیں۔ جیسا کہ کتب فقہ میں خوب ثابت ہے۔ تو ان تمام مراتب میں ہر مرتبہ بہ نسبت پہلے کے ایسا ہے جیسے ایک عزیمت اور دوسرا رخصت کہ دوسرے مرتبہ پر عمل تاوقتیکہ پہلے پر قادر ہو جائز نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ سب سے زیادہ جاننے والا ہے اور تمام تعریفیں پروردگار عالم ہی کے واسطے ہیں۔

فصل رخصت پر عمل کرنے والا اس کی شرط موجود ہونے کی صورت میں اور عزیمت پر عمل کرنے والا اس کی شرط موجود ہونے کی صورت میں برسر ہدایت ہے

پھر یہ بات ظاہر ہے کہ جو شخص رخصت پر عمل کرے اور اس کی شرط موجود ہو یا افضل کو چھوڑ کر مفضول پر عمل کرے اور اس کی شرط پائی جاتی ہو تو اس میں وہ اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہے۔ اگر چہ اس کا امام اس مفضول یا رخصت کا قائل نہ ہو۔ چنانچہ آئندہ فصلوں میں بالتفصیل آ جائے گا۔ اسی طرح جو شخص اپنے اوپر مشقت برداشت کر کے عزیمت کا مرتکب ہو وہ خدا تعالیٰ کی طرف سے ہدایت پر ہے۔ اگر چہ شارع نے اس کو اس کی تکلیف نہ دی ہو۔ بوجہ مشقت زیادہ ہونے کے۔ ہاں اگر شارع علیہ السلام کی طرف سے اس کے مخالف امر کا ثبوت پایا جاتا ہو تو اس وقت عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ نہیں ہے۔ چنانچہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ

لیس من البر الصیام فی السفر

ترجمہ: سفر میں روزہ رکھنا بھلائی کی بات نہیں ہے۔

تو مسافر کے واسطے اولیٰ یہ ہے کہ وہ افطار کرے۔ کیونکہ ایسی حالت میں روزہ رکھنا موجب ضرر ہوتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ وہ امور جن سے قرب باری تعالیٰ حاصل ہوتا ہے وہ نفس کی فرحت کا سبب ہوتے ہیں۔ کیونکہ قرب باری تعالیٰ پسندیدہ ہے ناپسند نہیں۔ اور جو شخص خدا تعالیٰ کی عبادت کرنے میں اپنے اوپر مشقت اور بار ڈالتا ہے اس کیلئے وہ عبادت اس قرب کا سبب نہیں ہے جس کی وجہ سے درگاہ ایزدی سے نزدیکی حاصل ہوتی ہے اور بالخصوص مسئلہ زیر بحث میں۔ اس لئے کہ آنحضرت ﷺ نے اس روزہ کو جو مسافر کیلئے مضر ہے بھلائی کی نفی اور قرب الٰہی کے عدم کا سبب فرمایا ہے۔ اور ہم شارع کے تابع ہیں خود صاحب شریعت نہیں۔ تو ہم میں سے کسی

کیلئے سوائے اس طریق کے جو شارع نے بتلایا ہو دوسرے طریق سے خدا کی نزدیکی حاصل کرنا جائز نہیں۔ اور اسی طریق سے اپنے نفس کو خوش کرنا چاہئے۔ اور جس طریق کی شارع نے اجازت نہ دی ہو وہ بدعت سے قریب تر ہے۔ اور تمام نئی باتیں ایسی نہیں ہوتیں کہ حدیث وقرآن ظاہر میں ان کی شہادت دیتا ہوتا کہ وہ قرب الٰہی کا سبب ہوسکیں۔ اور ذرا غور کرو کہ شارع نے اونگھ کی حالت میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب آدمی پر نیند غالب ہو اور بہ تکلف نماز ادا کرے تو وہ مثل اس شخص کی ہو جائے گا جو مجبور کیا جائے اور اس میں جو کچھ ثواب کے اندر کمی ہوگی وہ ظاہر ہے۔ کیونکہ جو طاعت محبت سے ہوتی ہے اس کا ثواب زیادہ ہوتا ہے۔ اس مضمون کو خوب سمجھ لو۔ اور رخصتوں پر اس وقت عمل کرو جب ان پر عمل کرنے کی شرطیں موجود ہوں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کو یہ امر پسندیدہ ہے کہ اس کی رخصتوں پر عمل کیا جائے جس طرح اپنی عزیمتوں پر عمل کرانا پسند فرماتا ہے۔ جیسا کہ اس حدیث میں تصریح ہے۔ جو طبرانی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ اور تمام تعریفیں پروردگار عالم کے واسطے ہیں۔

☆......☆......☆......☆

☆......☆......☆......☆......☆

فصل اس سوال کا جواب کہ تمام اماموں کے کلام کو دو مرتبوں پر محمول کرنے کی کسی عالم کے کلام میں نظیر موجود ہے یا نہیں

اگر کوئی سوال کرے کہ جو کچھ تم نے تقریر کی کہ اس میزان میں تمام اماموں کے کلام کو دو مرتبوں پر محمول کیا جائے گا اور اس طرح تمام اقوال کا مطابق شریعت ہونا ثابت کیا جائیگا۔ تو کیا اس کی کوئی نظیر کسی عالم کے کلام میں پائی جاتی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ ہاں شیخ محی الدینؒ نے فتوحات مکیہ میں اور دوسرے صاحب کشف حضرات نے ذکر کیا ہے کہ بندہ جب مقامات کو طے کر لے اس حالت میں کہ وہ کسی خاص مذہب کا پابند ہو اور اس کے سوا اور مذاہب کا معتقد نہ ہو تو وہ مذہب اس کو ضرور اس چشمہ تک پہنچا دے گا جہاں سے اس کے امام نے اپنے اقوال کے دلائل حاصل کئے ہیں۔ اور اس کے بعد اس مقلد کو یقین کامل ہو جائے گا کہ تمام امام ایک ہی دریا سے پانی پیتے ہیں اور پھر وہ ایک ہی مذہب کی پابندی اور غیر کی نفی کا خیال چھوڑ دے گا۔ اور اس کے نزدیک تمام مذاہب صحت میں برابر ہو جائیں گے۔

شیخ محی الدین بن العربیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے مقولہ کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص بعض رسولوں کو بعض پر ترجیح دیتا ہے پھر جب وہ وحی کے اس خاص دربار میں حاضر ہو جاتا ہے جہاں سے وہ اپنی اپنی شریعت کے احکام اخذ کرتے ہیں تو وہ اس اجتہادی ترجیح سے باز آجاتا ہے۔ اور رسل کے مابین تفریق کو ترک کر دیتا ہے۔ مگر اس وقت جبکہ باری تعالیٰ کی طرف سے کسی فضیلت کا بطور الہام کے یقین دلایا جاوے۔ یہی مثال ہے اس مقلد کی جو اس چشمہ سے واقف ہو جاوے جہاں سے آئمہ مجتہدین اپنے اپنے مذاہب لیتے ہیں (انتہیٰ) اسی طرح ہماری اس کتاب (میزان) کی تائید شیخ بدرالدین زرکشیؒ کے اس قول سے ہوتی ہے جو انہوں نے اپنی کتاب (قواعد فقہ) کے آخر میں فرمایا ہے۔ جاننا چاہئے، اللہ تعالیٰ تم کو اپنی طاعت کی توفیق عنایت فرماوے، کہ اگر کسی امر میں رخصت بھی ہو اور عزیمت بھی تو ان دونوں پر عمل مقصود ہوتا ہے۔ اور جب مکلف رخصت پر اس نیت سے عمل کرے کہ یہ بھی خدا تعالیٰ کی ایک پسندیدہ رخصت ہے تو وہ بہت بہتر ہے۔ جیسا کہ اس حدیث میں گذرا کہ اللہ تعالیٰ اپنی رخصتوں پر بھی عمل کرانے کو پسند فرماتے ہیں جس طرح اپنی عزیمتوں کا ادا کرانا اچھا جانتے ہیں۔ جب تم کو یہ قاعدہ معلوم ہو گیا تو یہ جاننا چاہئے کہ شریعت کا مقصد اتفاق ہے اور اگر کسی امر میں اختلاف ہو تو اس کو بھی حتی الامکان

اتفاق کی طرف لوٹایا جاوے۔ چنانچہ آئمہ متقین کا اسی پر عمل ہے۔ مثلاً ابو محمد جوینیؒ اور ان کے امثال کا۔ کیونکہ علامہ موصوف نے ایک کتاب (محیط) تصنیف کی ہے جس میں کسی ایک مذہب کی پابندی کا التزام نہیں کیا ہے۔ اور اس میں فرمایا ہے کہ یہ اہل تقویٰ کے واسطے منجملہ عزیمتوں کے ایک عزیمت ہے جس طرح اختلافی امور پر عمل کرنا ان کے نزدیک منجملہ رخصتوں کے ایک رخصت ہے۔ جب بندہ کسی ضروری امر میں پڑ جائے اور اس میں عزیمت پر عمل کرنا اس کیلئے ممکن ہو تو اس کو اس پر عمل کرنا اور نہ کرنا دونوں جائز ہیں۔ اور یہ عمل کرنا اگر راجح اور قوی ہے تو حکم میں عزیمت پر عمل کرنے کے ہے۔ اور اگر عزیمت پر عمل کرنا اس کے لئے ممکن نہیں ہے تو اس کو چاہئے کہ رخصت پر عمل کرے جیسا کہ بعض مواقع میں ضعیف قول پر عمل کرنا بھی اس کیلئے جائز ہے۔ ایسے شخص کو یہ نہ کہا جائے گا کہ اس نے محض مخالفت ہی کی ہے۔ علامہ زرکشی فرماتے ہیں کہ جب ماذکر کو جان چکے ہو تو تم کو ظاہر ہو گیا ہو گا کہ کسی امام نے چاروں اماموں میں سے یا ان کے سوا میں سے کسی امر کو رخصت یا عزیمت قرار دینے میں مسلمانوں کے حال کی اسی قدر رعایت کی جس قدر قاعدہ مذکورہ کے موافق مناسب تھی۔ تو ہر مقلد کو لائق ہے کہ وہ اپنے اماموں کے مقاصد پر غور کرے۔ (انتہیٰ) یہاں تک وہ کلام ہے جو شیخ بدر الدینؒ نے اپنی کتاب کے آخر میں میں فرمایا ہے اور یہ ہماری کتاب میزان کی صحت کی بڑی قوی دلیل ہے۔ کیونکہ اب تک یہ بات پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی کہ کسی امام نے آئمہ اربعہ یا ان کے غیر میں سے کسی عزیمت یا رخصت کا ایسا عام حکم دیا ہو کہ ہمیشہ تمام امت کے حق میں اسی کی تعلیم دی ہو۔ بلکہ اس کے برخلاف یہ بات ثابت ہے کہ اپنے اس حکم کو ایک ایک قوم کے ساتھ مخصوص رکھتے تھے۔ چنانچہ مذکورین ذیل حضرات چاروں مذہبوں کا فتویٰ دیتے تھے۔

ان حضرات کے نام جو چاروں مذاہب میں فتوے دیتے تھے:

نمبر ۱: شیخ فقیہ امام محدث مفسر اصولی شیخ عبد العزیز دیرینیؒ۔

نمبر ۲: شیخ شیخ الاسلام عز الدین بن جماعۃ المقدسیؒ۔

نمبر ۳: شیخ علامہ شیخ شہاب الدین البرلسیؒ جو ابن الاقطیع کے ساتھ مشہور ہیں۔

نمبر ۴: شیخ علی تجیستی ضریرؒ۔

اور شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے علماء کی جماعت کثیرہ سے نقل کیا ہے کہ وہ سب لوگوں کو مذاہب اربعہ کے ساتھ فتویٰ دیتے تھے۔ بالخصوص وہ عوام اشخاص جو کسی معین مذہب کے پابند نہیں ہیں۔ اور نہ اس کے قواعد و نصوص سے واقفیت رکھتے ہیں۔ اور ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اگر ہمارا فعل تمام علماء میں سے کسی عالم کے قول کے بھی موافق ہو جائے تو وہ صحیح اور درست ہے۔

اگر کوئی سوال کرے کہ ان تمام علماء کیلئے جبکہ وہ سب مقلد تھے یہ کیونکر جائز ہو سکتا ہے کہ وہ ہر مذہب کے فتوے دیں کیونکہ مقلد کی یہ شان ہوتی ہے کہ وہ اپنے امام کے قول سے باہر نہیں ہوتا۔

تو جواب یہ ہے کہ ممکن ہے ان میں سے کوئی اجتہاد کے اس مقام تک پہنچ گیا ہو جس کو "مطلق منتسب" کہتے ہیں۔ اور صاحب ایسے اجتہاد کا اپنے امام کے قواعد سے باہر نہیں ہوتا۔ جیسے امام ابو یوسفؒ اور محمد بن الحسنؒ اور امام ابوالقاسمؒ اور امام اشہبؒ اور مزنیؒ اور ابن المنذرؒ اور ابن سریجؒ۔ تو یہ حضرات اگرچہ لوگوں کو ایسے فتوے دیتے ہیں کہ ان کے اماموں نے ان کو تصریحاً نہیں بیان کیا لیکن یہ ضرور ہے کہ ان کے بیان کردہ قواعد سے باہر ایک قدم نہیں رکھا۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے تحریر کیا ہے کہ اجتہاد مطلق کی دو قسمیں ہیں ایک مطلق نسبتی اور دوسرا مطلق غیر نسبتی۔ آئمہ اربعہؒ کا اجتہاد مطلق غیر نسبتی ہے اور ان بڑے بڑے تلامذہ کا (جن کے اسماء گرامی اوپر لکھے گئے) پہلی قسم یعنی مطلق نسبتی کا اجتہاد ہے۔ اور حضرات آئمہ مجتہدین کے بعد امام محمد بن جریر طبری کے سوا اور کسی نے اجتہاد کی دوسری قسم مطلق غیر نسبتی کا دعویٰ نہیں کیا۔ لیکن لوگوں نے ان کے دعوے کو تسلیم نہیں کیا۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان علماء کو جو مذاہب اربعہ کے ساتھ لوگوں کو فتویٰ دیتے تھے شریعت اولیٰ کے سرچشمہ پر آگاہ کر دیا ہو اور آئمہ مجتہدین کے تمام اقوال کا اسی سرچشمہ سے منشعب ہونا ان کو دکھلا دیا ہو اور وہ لوگوں کو میزان کے دونوں مرتبوں کے لحاظ سے فتویٰ دیتے ہوں۔ یہ نہیں کہ عام حکم ہر شخص کو ایک ہی بات کا دیدیتے ہوں۔ چنانچہ قوی کو عزیمت کا حکم دیتے ہوں اور ضعیف کو رخصت کا نہ برعکس۔

تو ایسے حضرات آئمہ مجتہدین کے قائم مقام ہیں کہ جس طرح خود امام اپنے اقوال کے دلائل کو پورے طور سے محیط ہیں اسی طرح یہ لوگ بھی۔ اور علماء سلف میں ایک جماعت گذر چکی ہے جن کو مقام مذکور یعنی (اجتہاد مطلق نسبتی) حاصل تھا۔ مثلاً شیخ ابو محمد جوینی اور امام عبدالبر مالکی۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ امام ابو محمد نے ایک کتاب بنام "محیط" تالیف کی ہے اور اس میں کسی معین مذہب کے پابند نہیں ہوئے ہیں۔ جیسے علامہ زرکشی کی مذکورہ عبارت سے واضح ہو چکا ہے۔ اسی طرح علامہ ابن عبدالبر فرمایا کرتے تھے کہ

کل مجتهد مصيب

ہر صاحب اجتہاد حق کو پہنچنے والا ہے

تو، یا تو ان دونوں حضرات کا قول مذکور اور فعل مذکور اس وجہ سے صدور میں آیا ہوگا کہ وہ شریعت کبریٰ کے اصل سرچشمہ پر آگاہ ہو گئے اور جان گئے کہ تمام علماء کے اقوال اسی سے متفرع ہیں۔ جس طرح ہم جان گئے بحمد للہ وعونہ، اور یا اس وجہ سے کہ شارع نے اس حکم کی جو مجتہد نے قرآن وحدیث سے نکالا ہو تقریری کی ہے۔

اور علامہ شیخ عزالدین بن جماعہ سے ہم کو یہ بات پہنچی ہے کہ جب وہ کسی عامی شخص کو کسی امام کے مذہب کے موافق کسی فعل کا حکم دیتے تھے تو اس امام کے تمام شرائط پر کاربند ہونے کی تنبیہ فرماتے تھے۔ اور یہ کہ اگر تو نے ان تمام شرائط میں سے کسی شرط کو ترک کر دیا تو یہ تیری عبادت نہ تو اس امام کے مذہب کے موافق درست ہوگی اور نہ کسی اور کے۔ اس لئے کہ جو عبادت چند مذاہب کے ساتھ مخلوط ہوتی ہے وہ اسی وقت صحیح ہوتی ہے جب تمام مذاہب کے شرائط کو جامع ہو (انتہیٰ) اور یہ فرمان ان کا دینی احتیاط اور اس خوف کی وجہ سے تھا کہ کہیں میں کسی

مسلمان کی عبادت کے نقصان کا سبب نہ بن جاؤں۔ اگر اس پر یہ سوال کرو کہ چاروں مذاہب کے مفتی کیلئے یہ مناسب ہے کہ مقلدین کو انہی اقوال کے ساتھ فتویٰ دے جو نقلاً قوی ہوں یا جس کے ساتھ چاہے فتویٰ دیدے؟ تو جواب یہ ہے کہ مفتی کو چاہئے کہ اسی قول کے ساتھ فتویٰ دے جو نقلاً قوی اور صاحب ترجیح ہو۔ اس لئے کہ مقلد نے اس سے یہی سوال کیا ہے کہ میرے امام کے مذہب میں جو ارجح اور قوی ہو وہ بتلا دو نہ یہ کہ جو تمہارے نزدیک قوی اور معتبر ہو وہ بتلا دو۔ ہاں البتہ جس جگہ مرجوح اور ضعیف قول سائل کے مذہب میں احوط ہو تو اس وقت مرجوح کے ساتھ فتویٰ دینے میں بھی کچھ حرج نہیں۔ اور جب علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے اپنے اندر اجتہاد کی پہلی قسم (مطلق نسبتی) کے ہونے کا دعویٰ کیا اور حضرت امام شافعیؒ کے مذہب میں سے قول ارجح کے ساتھ لوگوں کو فتوے دینے شروع کئے تو لوگوں نے عرض کیا کہ آپ ان اقوال کے ساتھ فتویٰ کیوں نہیں دیتے جو آپ نے کے نزدیک قوی اور ارجح ہے تو علامہ نے ان کو جواب دیا کہ مجھ سے جو لوگ سوال کرتے ہیں تو یہ نہیں کرتے کہ آپ کے نزدیک جو قوی ہو وہ بتلا دو۔ کیونکہ ان کے سوال کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم کو یہ بتلا دو کہ حضرت امام شافعیؒ کے مذہب میں جو حکم ہو وہ بتلا دو۔

تو اس شخص کے واسطے جو چاروں مذاہب کا مفتی ہو اس کی سخت ضرورت ہے کہ ہر امام کے نزدیک جو ارجح اور قوی ہو اس سے واقفیت رکھتا ہو تا کہ مقلدین کو فتویٰ دے سکے۔ مگر اس وقت کہ جب مفتی جان لے کہ سائل کو میرے علم و مذہب پر پورا اعتماد ہے اور جو کچھ میں بیان کروں گا اس کے لئے سائل کا سینہ کھل جائے گا۔ اگر چہ سائل کے نزدیک وہ قول مرجوح اور ضعیف ہی ہو تو اس وقت مفتی کیلئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ ہر امام کے نزدیک جو راجح اقوال ہیں ان کا عالم ہو (انتہیٰ) اس مضمون کو خوب سمجھ لو۔

فصل اس میں میزان کے دونوں مرتبوں کے اجرا کا صحیح ہونا مدلل بدلائل کیا گیا ہے

اور منجملہ ان امور کے جن سے اس کتاب (میزان) کے دومرتبوں کا صحیح اور درست ہونا واضح ہو جاتا ہے ایک یہ امر بھی ہے کہ جب تم کسی حدیث کو جو وارد ہوئی ہو یا کسی قول کو جو استنباط کیا گیا ہو اور اس کے مقابل کو دیکھو گے تو ان میں سے ایک کو مشدد اور دوسرے کو مخفف ضرور پاؤ گے۔ پھر کبھی تو ایسا ہوگا کہ جو حدیث یا قول مخفف ہو تمہارے مذہب میں وہی صحیح اور راجح ہوگا اور کبھی وہ قول ضعیف اور مرجوح ہوگا۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ تخفیف پر عمل کرتے وقت تم میزان کے دومرتبوں میں سے کسی ایک مرتبہ کے اہل ضرور ہو گے۔ اور جو شروط فعل رخصت کی بیان کی گئی ہیں وہ بھی موجود ہوں گیں۔ تو تم کو چاہئے کہ سائل کو اس کے حال کے موافق فتویٰ دو اگر چہ تم خود اس پر عمل نہ کرتے ہو۔ اس لئے کہ اس نے تم سے اپنے حال کے مطابق جواب طلب کیا ہے۔ اس کو خوب سمجھ لو اور اسی پر عمل درآمد کرو۔ اور مستفتی کو اس قول کے ساتھ فتویٰ دو جس کا وہ اہل ہے۔

پس ایسے شخص کو جو طہارت بہ آسانی کر سکتا ہو مس فرج کر لینے کے بعد بغیر وضو کئے نماز ادا کرنا جائز نہیں۔ بشرطیکہ شافعی مذہب کا ہو۔ اگر چہ وہ شخص یہ کہے کہ میں اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کرتا ہوں۔ جس طرح اس شخص کے واسطے فرض یا نفل نماز بغیر سورۂ فاتحہ کے درست نہیں اگر وہ سورہ فاتحہ پڑھنے کی قدرت رکھتا ہو اور محض خدا تعالیٰ کے ذکر سے نماز جائز نہیں اگر قرآن شریف پڑھ سکتا ہو۔ چنانچہ اس کی پوری تفصیل وہاں آ جائے گی جہاں اقوال علماء کی توجیہ بیان کی جائے گی۔ انشاءاللہ تعالیٰ۔

علاوہ بریں یہ بات ہے کہ اگر اپنے اوپر مشقت برداشت کر کے عزیمت کو ادا کرنا چاہو حالانکہ تم رخصت پر عمل کرنے کے مستحق ہو تو یہ تمہارے لئے درست ہے بشرطیکہ تمہارا مقصد اپنے نفس سے مجاہدہ ہو۔ جس طرح رخصت پر اتر آنا جائز ہے بشرطیکہ اس کی شرط موجود ہو جو اس میزان میں مذکور ہے۔ اور وہ عزیمت سے عاجز ہو جانا ہے۔ عجز شرعی ہو یا غیر شرعی یعنی حسی ہو۔ اور ان دونوں صورتوں میں تم خدا تعالیٰ کی طرف سے ہدایت پر سمجھے جاؤ گے۔

پھر کبھی ایسا ہوتا کہ کسی حکم میں دو قولوں سے زیادہ ہوتے ہیں تو اس کے اندر جو تشدید کے قریب ہو اس کو تشدید میں داخل کر لیا جاوے اور جو تخفیف کے قریب ہو اس کو تخفیف میں داخل کر لیا جاوے۔ لیکن یہ کام وہی کر سکتا

ہے جو ماہر فن ہو۔ جیسے قول مفصل کی مثال میزان کے خطبہ میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور یہ بات محال ہے کہ جب دو قولوں یا دو دلیلوں میں سے ایک مشدد یا مخفف ہو تو دوسرا اس کے مقابل میں نہ داخل ہو۔ ضرور جب ایک مشدد ہوگا تو دوسرا اس کے مقابل (مخفف) میں داخل ہوگا۔ اگر تم چاہو تو اپنے مذہب کے اقوال میں بعض کو بعض کے ساتھ ملا کر (جو تمہارے مذہب کے خلاف ہیں) دیکھ لو۔ انشاء اللہ ہرگز ان کو دو مرتبوں (تخفیف وتشدید) سے خارج نہ پاؤ گے۔ اور ہر ایک کیلئے اوامر ونواہی کی بجا آوری کے وقت خاص خاص لوگ مقرر ہیں۔ جیسا کہ اسی کتاب میں گذر چکا ہے۔ اسی طرح جس حکم کو مجتہد نے واجب کیا ہو یا حرام ٹھہرایا ہو وہ بھی دو مرتبوں سے خالی نہیں اس لئے کہ مقابل تحریم کا عدم تحریم ہے جو مستحب کو بھی شامل ہے۔ اور بعض نے بیان کیا ہے کہ جس کو مجتہد نے واجب ٹھہرایا ہو یا حرام قرار دیا ہو وہ مرتبہ اولیٰ میں ہوتا ہے اور اس کا مقابل مرتبہ خلاف اولیٰ ہیں۔ کیونکہ شارع کے سوا کسی کو حق نہیں ہے کہ کسی امر کو واجب یا حرام کرے۔ (انتہیٰ)

اور حق بات یہ ہے کہ مجتہد مطلق کیلئے کسی امر کے واجب یا حرام ٹھہرانے کا استحقاق ہے۔ چنانچہ اسی پر علماء کا اتفاق ہے۔ اور بعض کے قول مذکور کو تسلیم کرلیں تو وہ بھی دو مرتبوں سے خالی نہیں۔ کیونکہ اولیٰ مرتبہ تشدید میں اکثر ہوتا ہی اور خلاف اولیٰ اکثر مرتبہ تخفیف میں ہوتا ہے۔ اولیٰ مرتبہ تشدید میں اکثر اس وجہ سے ہوتا ہے کہ مطلوب میں کچھ نہ کچھ روک ٹوک ضرور ہوتی ہے۔ پھر اولیٰ عام ہے چاہے کسی امر کا بجالانا ہو یا کسی فعل کا ترک کرنا۔

اگر کوئی سائل سوال کرے کہ جب شارع نے مجتہدین کے اقوال اجتہادیہ کی تصریح نہیں کی تو تم نے کیسے ان سب کو شریعت میں داخل کر دیا۔ تو جواب یہ ہے کہ ان کے متعلق اس امر کا یقین کرنا ضروری ہے کہ انہوں نے ان اقوال کے وجوب اور حرمت کو یا دلائل سے نکالا ہے اور یا بطریق کشف جان لیا ہے کہ شارع کی یہ مراد ہے ان دونوں امروں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے اور بعض مجتہدین میں دونوں ہوتے ہیں۔

اگر کوئی سوال کرے کہ اس حدیث یا قول میں کیا کہو گے جو ایک ہی واقع ہوا ہو۔ تو جواب یہ ہے کہ ایسے قول یا حدیث کا چونکہ کوئی مقابل نہیں۔ اس وجہ سے اس میں میزان کے دو مرتبے جاری نہ ہوں گے۔ بلکہ وہ امر متفق علیہ سمجھا جائے گا۔ اور اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کا مقابل منسوخ ہو گیا ہو یا وہ قول جس سے مجتہد نے رجوع کرلیا ہو۔ یا اس کے خلاف پر علماء کا اتفاق ہو گیا ہو تو ایسی امثلہ میں تمام مکلفین کے لئے ایک ہی مرتبہ ہوگا۔ کیونکہ ان میں ان کی بجا آوری کے وقت کسی مکلف پر ایسی مشقت نہیں ہوتی جس کو ان کے ترک کرنے کی مشقت پر ترجیح ہو۔ برخلاف ان احکام کے کہ جن میں ایسی مشقت پائی جاتی ہے۔ تو ان کے اندر دو مرتبے تخفیف اور تشدید موجود ہوتے ہیں۔ جیسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کہ ان میں سے ہر ایک کے اندر تخفیف بھی ہے اور تشدید بھی ہے۔ تشدید تو یہ ہے کہ بعض کے نزدیک یہ دونوں کبھی ساقط نہیں ہوتے۔ چاہے جان اور مال کا ہی خوف کیوں نہ ہو۔ اور تخفیف یہ ہے کہ دوسروں کے نزدیک اس خوف کے وقت ساقط ہو جاتے ہیں۔ تو اول یعنی تشدید کا حکم قوی لوگوں کیلئے ہے جیسے علماء وصالحین اور ثانی یعنی تخفیف کا حکم ان لوگوں کے واسطے ہے جو ایمان اور

یقین میں کمزور ہیں۔

اگر کوئی سوال کرے کہ کیا یہ دو مرتبے اس شخص کے حق میں بھی ہو سکتے ہیں جو اولیاء اللہ میں سے ہو اور اپنے دل کو خدا کی طرف متوجہ کرنے سے امر منکر کو صدور سے روک دے۔ مثلاً شرابی کو شراب پینے سے باز رکھے۔ اس طرح کہ اس کے برتن کو توڑ دے۔ اور زانی شخص کو زنا سے محروم رکھے۔ اس طرح کہ زانی اور زانیہ کے درمیان خود حائل ہو جائے۔

تو جواب یہ ہے کہ ہاں اس میں بھی دو مرتبے پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ بعض اولیاء اللہ میں سے ایسے لوگ ہیں کہ جو اس معصیت کے دفع کرنے میں خدا کی طرف اپنے دل کو متوجہ کرنا واجب جانتے ہیں۔ تو یہ لوگ گویا اس منکر کے ازالہ پر قادر ہیں۔ اور بعض ایسے ہیں کہ جو واجب نہیں جانتے۔ بلکہ برعکس ان لوگوں کے گناہوں پر جو کھلم کھلا گناہ نہیں کرتے مطلع ہونے کو مکروہ جانتے ہیں۔ کیونکہ اس میں لوگوں کے عیوب کی پردہ دری ہوتی ہے۔ اور بعض کے نزدیک لوگوں کے عیوب پر مطلع ہونا کشف شیطانی کہلاتا ہے اس شخص کو جسے اس قسم کا کشف ہوتا ہو خداتعالیٰ سے دعاء کرنی چاہئے کہ اس کے اور مکشوف کے درمیان باری تعالیٰ حائل ہو جائے۔

اگر کوئی سوال کرے کہ اس شخص کے بارہ میں کیا کہتے ہو کہ جب وہ اہل منکرات کو منکرات سے روکے اور ان کی شراب کے برتن کو توڑ دے تو اس کے اندر ایک ایسا کمال ہے کہ وہ اپنے آپ کو ان لوگوں سے بچا سکتا ہے تو کیا ایسے شخص پر واجب ہے کہ ان لوگوں کو بذریعہ ہاتھ یا زبان روکے بایں اعتماد کہ اللہ تعالیٰ اس کو رسوا نہ کرے گا یا نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ اس میں بھی دو مرتبے ہیں بعض اولیاء ایسے ہیں کہ جب وہ اپنے بچاؤ کی صورت جانتے ہیں تو اپنے اوپر اس طرح روکنے کو لازم کرتے ہیں اور بعض ایسے کہ لازم نہیں کرتے۔ اس کی نظیر وہ شخص ہے جس کو اتنی قدرت ہو کہ وہ ایک قدم رکھ کر مکہ معظمہ پہنچ سکتا ہو۔ اور تمام تعریفیں پروردگار عالم کے لئے ہیں۔

☆☆☆

☆☆☆☆

فصل اس بیان میں کہ قیاس کے اندر اس کو دلیل شرعی ماننے والوں کے نزدیک بھی دونوں مرتبے میزان کے جاری ہوتے ہیں

اگر تم کہو کہ جو لوگ قیاس کو ادلۂ شرعیہ میں سے شمار کرتے ہیں کیا اس میں بھی میزان کے دونوں مرتبے جاری ہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ ہاں اس میں بھی دونوں مرتبے موجود ہیں۔ کیونکہ بعض علماء ایسے ہیں کہ انہوں نے دین میں قیاس کرنے کو مکروہ بتلایا ہے۔ اور بعض نے بلا کراہت جائز کہا ہے۔ اور بعض نے بالکل منع کیا ہے۔ اس لئے کہ علت کے عام کردینے کا نام قیاس ہے اور بندہ کو کیا معلوم شاید شارع کا مقصود علت کو ہر جگہ جاری کرنا نہ ہو۔ اور بعض امور کو حکم سے خارج ہی رکھنے کا ارادہ کیا ہو امت پر سہولت کرنے کی غرض سے۔ اس کی مثال جیسے چاولوں کا گیہوں پر قیاس کرنا کہ جس طرح گیہوں میں سود ہوتا ہے اسی طرح کہا جائے کہ چاولوں میں بھی سود ہے۔ کیونکہ جو علت گیہوں میں ہے وہ چاولوں میں بھی پائی جاتی ہے یعنی قوت بنانا۔ اور اس قیاس کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ شارع نے چاولوں کا حکم تصریحاً بیان نہیں فرمایا۔ تو بعض اہل اللہ تو یہ فرماتے ہیں کہ چاولوں میں سود کا قول نہ کیا جائے جیسا کہ حدیث

وسکت عن اشیاء رحمة بکم

یعنی رسول اللہ ﷺ نے باقی چیزوں سے سکوت تم پر رحم کرنے کی غرض سے فرمایا۔

اسی طرف اشارہ کرتی ہے۔ تو جو چاولوں کو گندم پر قیاس کرتا ہے وہ تشدید کرتا ہے۔ اور جو قیاس نہیں کرتا وہ تخفیف کرتا ہے۔

سلف صالحین یعنی حضرات صحابہؓ اور تابعینؒ بھی قیاس کرنے کی قدرت رکھتے تھے۔ لیکن انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ادب کو ملحوظ رکھ کر قیاس کو ترک کیا۔ اسی وجہ سے حضرت سفیان ثوریؒ نے فرمایا کہ ان احادیث کو جو زجر اور کسی امر سے نفرت دلانے کیلئے وارد ہوئی ہیں ان کو اپنے ظاہر پر رکھنا اور ان میں کسی قسم کی تاویل نہ کرنا ادب کی بات ہے۔ کیونکہ جب ان میں تاویل کرلی جائے گی۔ تو شارع کا مقصود فوت ہو جائے گا۔ مثلاً ان

احادیث میں کہ جوشخص خیانت کرے ہماری وہ ہم میں سے نہیں اور

من تطير او تطيرله

یعنی جوشخص بدفالی لے یا اس کیلئے بدفالی لی جائے اور

من لطم الخدود فليس منا

جو رخساروں پر مارے وہ ہم میں سے نہیں اور

من شق الجيوب و دعا بدعوى الجاهلية فليس منا

جوشخص گریبانوں کو پھاڑے اور زمانۂ جاہلیت کی سی چیخ پکار کرے وہ ہم میں سے نہیں

اگر کوئی عالم تاویل کرے اور کہے کہ مراد رسول اللہ ﷺ کی یہ ہے کہ ایسا کرنے والا صرف اسی عادت میں ہم سے جدا ہے اور باقی عادتوں میں ہمارے زمرہ میں داخل ہے تو فاسق شخص ان عادات کو ایک معمولی اور آسان بات جانے گا۔ معلوم ہوا کہ سلف صالحین کا اس قسم کی احادیث میں تاویل نہ کرنا شارع کے اتباع کی پوری دلیل ہے۔

ایک دفعہ حضرت جعفر صادقؒ اور مقاتل بن حبانؒ اور چند لوگ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی خدمت بابرکت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگے کہ ہم نے سنا ہے کہ آپ اللہ تعالیٰ کے دین میں قیاس بہت کرتے ہیں حالانکہ اس قیاس کا بانی ابلیس لعین ہے۔ تو مناسب ہے کہ آپ ہرگز قیاس نہ کریں۔ تو آپ نے جواب دیا کہ جو میں کہتا ہوں وہ قیاس نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ سب قرآن شریف سے ہوتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

مافرّطنا فی الکتاب من شیء

ہم نے قرآن شریف میں کسی شے کو بیان کرنے سے نہیں چھوڑا

تو جو کچھ میں کہتا ہوں وہ واقع میں قیاس نہیں ہوتا۔ بلکہ اس انسان کے نزدیک قیاس ہوتا ہے جس کو خداتعالیٰ نے قرآن شریف سمجھنے کا ملکہ نہیں عنایت فرمایا (انتہیٰ) اس سے معلوم ہوا کہ اہل کشف قیاس کے محتاج نہیں کیونکہ وہ اپنے کشف کی وجہ سے قیاس سے بے پرواہ ہوتے ہیں۔ اگر ان حضرات پر کوئی شخص یہ سوال پیش کرے کہ والدین کو مارنا حرام ہے۔ حالانکہ اس کی حرمت کی تصریح قرآن مجید میں کہیں نہیں بلکہ خداتعالیٰ کے اس قول سے عقلاً نکالتے ہیں

فلا تقل لهما اف

اپنے ماں باپ کو اُف تک نہ کہو

کیونکہ جب اُف کہنے کی ممانعت ہے تو مارنا بدرجہ اولیٰ ناجائز اور حرام ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اہل کشف پر یہ اعتراض ہرگز وارد نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ جب باری تعالیٰ نے اپنے اس فرمان سے کہ

بالوالدين احساناً

انسان کیلئے واجب کر دیا کہ وہ اپنے والدین پر احسان کرے اور یہ ظاہر ہے کہ مارنا احسان نہیں بلکہ اس کی ضد ہے تو اس کیلئے قیاس کرنے کی ضرورت نہ رہی۔

اور میں نے اپنے سردار حضرت علی خواصؒ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ قیاس دونوں صاحبوں کے نزدیک خواہ وہ ہوں جو قیاس کے محتاج ہیں یا وہ جو قیاس کے محتاج نہیں۔ میزان کے دونوں مرتبوں میں داخل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ جس نے انسان کو اس کا مکلف بنایا ہے کہ وہ دلیلوں کی تلاش اور نظیروں کے اندر قرآن سے حکم نکالنے کی سعی کرے اس نے تشدید کی ہے۔ اور جس نے اس کا مکلف نہیں کیا اس نے تخفیف کی ہے۔ اور ہر زمانہ میں دونوں قسم کے لوگ موجود رہے ہیں۔ وہ بھی جو مسائل کے استنباط پر قادر ہیں اور وہ بھی جو اس سے عاجز ہیں۔

اور علامہ ابن حزمؒ نے فرمایا ہے کہ تمام وہ احکام جو مجتہدین نے قرآن سے نکالے ہیں شریعت ہی میں شمار کئے جائیں گے اگرچہ ان کے دلائل عوام پر مخفی ہوں۔ اور جس نے اس کا انکار کیا ہے تو اس نے حقیقت میں اماموں کو خطاوار ثابت کیا ہے کہ وہ ان امور کو جن کی خدا تعالیٰ نے اجازت نہیں دی شریعت میں داخل کرتے ہیں۔ اور اماموں کو خطاوار کہنے والا گمراہ ہے۔ حق یہ ہے کہ اس بات کا اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ اگر امام ان احکام کی کوئی دلیل شریعت میں نہ پاتے تو ہرگز اس کو شریعت میں داخل نہ فرماتے۔

حاصل یہ ہے کہ استنباطِ احکام میں بھی میزان کے دونوں مرتبے جاری ہیں جس طرح قیاس میں۔ پس جو شخص یہ کہتا ہے کہ مجتہدین کے جس قدر احکام استنباطی ہیں وہ سب قابل اتباع ہیں وہ تشدید کو کام میں لاتا ہے۔ اور جو کہتا ہے کہ صرف وہی احکام واجب الاتباع ہیں جن کی شریعت میں تصریح ہے یا ان پر علماء کا اجماع ہے تو اس نے تخفیف کی ہے لیکن پوری تخفیف نہیں کی۔ اس لئے کہ اس نے یہ نہیں کہا جن کی شریعت میں تصریح نہیں وہ ناجائز وحرام ہیں بلکہ اس کا قول اس قسم کا ہے کہ

فمن تطوع خیراً فھو خیر لہ

جو شخص فدیہ میں زیادتی کرنی چاہے تو یہ اس کیلئے اور زیادہ اچھا ہے۔

اور تمام تعریفیں پروردگار عالم ہی کیلئے ہیں۔

فصل اس بیان میں کہ اس میزان پر عمل نہ کرنے والا ثواب میں ناقص اور علماء کے ساتھ بے ادب ہے

جو شخص اس میزان پر عمل نہ کرے اس طرح کہ تمام اقوال مرجوحہ کو متروک العمل کر دے تو اکثر اس کو ثواب میں نقصان اور تمام ان علماء کے ساتھ بے ادبی لازم آئے گی جو ان مرجوحہ اقوال کے قائل ہیں۔ برخلاف اس شخص کے کہ جو اس میزان پر عمل کرتا ہو۔ کیونکہ جس مرجوح قول کو اس شخص نے عملاً چھوڑ دیا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا وہ دین کے اعتبار سے احوط ہوگا یا غیر احوط ہوگا۔ پہلی صورت میں اس کا ترک کرنا ظاہر ہے کہ مناسب نہیں اور دوسری صورت میں احتمال ہے اس کے رخصت ہونے کا۔ اور اللہ تعالیٰ اپنی رخصتوں پر عمل کیے جانے کو پسند فرماتا ہے چنانچہ حدیث میں گذر چکا ہے۔ بشرطیکہ رخصت پر عمل کرنے کی شرط موجود ہو۔

اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ ہر وہ سنت کہ مجتہدوں نے جسے مسنون کیا ہو اور ہر وہ بدعت کہ جسے انہوں نے حرام بتایا ہو جنت کے درجہ اور دوزخ کے عذاب کا سبب ہوتی ہے اگرچہ مقام میں تفاوت ہو۔ کیونکہ مجتہدین کی مسنونہ سنت اور ان کی بیان کردہ بدعت کے مرتکب کم درجہ میں ہوں گے بہ نسبت اس سنت اور بدعت کے مرتکب کے جس کو خود شارع نے بیان کیا ہو۔ چنانچہ اہل کشف نے اس کی تصریح کی ہے۔ پس جان لو اس کو اور ہر اس امر پر جسے مجتہدوں نے مسنون کیا ہو عمل کرو اور جسے انہوں نے مکروہ بتلایا ہو اس سے اجتناب کرو۔ اور ان سے دلائل کے طالب مت بنو کیونکہ تم جب تک ان کے درجہ کو نہ پہنچو اور جس ماخذ سے وہ احکام لیتے ہیں وہاں سے تم بھی نہ لینے لگو تو اس وقت تک تم کو انہی کے حلقۂ اطاعت میں رہنا چاہئے۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ سے سنا ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ ائمہ علیہم الرحمۃ کے تمام اقوال پر عمل کرو اگرچہ ظاہراً ان اقوال میں باہمی مخالفت نظر آتی ہو۔ بشرطیکہ ان پر عمل کرنے کی شرائط تم میں موجود ہوں تاکہ پورا ثواب تم کو حاصل ہو۔ تو اس شخص میں جو کل شریعت پر عمل کرتا ہو اور اس میں جو اکثر احکام کو رد کر کے متروک العمل کر دیتا ہو کس قدر فرق بین ہے۔ کیونکہ ایک مذہب تمام دلائل کو حاوی ہرگز نہیں ہو سکتا اگرچہ اس مذہب کا صاحب

یہ کہہ دے کہ جو حدیث صحیح ہو وہ میرا مذہب ہے۔ کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ امام کے بعد میں جن احادیث کی صحت ثابت ہوتی ہے تو اس امام کے پیرو ان پر عمل نہیں کرتے۔ حالانکہ یہ ان کے امام کے مقصد کے خلاف ہے۔ اس کو خوب سمجھ لو۔ (انتہیٰ)

اگر کوئی شخص اس مکلف کے مستحق ثواب ہونے میں توقف کرے جو مجتہدوں کے اجتہادی سنن پر عمل کرتا ہو اور اس پر ہم سے دلیل کا طالب ہو تو ہم اس کو یہ جواب دیں گے کہ تم کو تمام اماموں کے ہدایت پر ہونے کا ایمان ہے یا نہیں۔ تو اگر وہ شخص صحیح اعتقاد کا ہے تو اس کو سوائے ہاں کہنے کے چارہ نہ ہوگا، تو پھر ہم اس سے کہیں گے کہ جب تم کو ان کے برحق ہونے پر ایمان ہے اور ان کے مذاہب کے صحیح ہونے کا یقین ہے تو اس کا بھی تم کو یقین کرنا پڑے گا کہ جو شخص اخلاص سے ان کے اقوال پر عمل کرے تو وہ سزاوار ثواب اور جنت میں مراتب حاصل کرنے کا مستحق ہے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس شخص کا مقام جو رسول اللہ ﷺ کی سنتوں پر عمل کرتا ہو اس شخص کے مقام سے جو مجتہدین کے اجتہادی احکام پر عمل کرتا ہو بہت بلند اور اعلیٰ ہوگا۔ بالخصوص اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ

من سن سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها

جو شخص کسی اچھے طریقے کی بنیاد ڈالے اس کو اس کا بھی اجر ہے اور ان لوگوں کا بھی جو اس پر عمل کرنے والے ہیں (آخر حدیث تک)

پس خوب سمجھ لو۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

فصل مومن کے لئے لازم ہے کہ ہر حدیثِ ثابت اور ہر استنباطی قول پر جس کی شرطیں موجود ہوں عمل کرے

مومن کو مناسب ہے کہ ہر اس حدیث پر جس کا ثبوت ہو اور ہر اس قول پر جو استنباطی ہو عمل کرے بشرطیکہ اس کی شرط موجود ہو۔ کیونکہ ہر قول اور ہر حدیث میزان کے مرتبوں میں داخل ہے۔ اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جب تم شارع کے کلام کو باہم مخالف دیکھو۔ یا کسی امام کا کلام آپس میں ایک دوسرے کا متناقض دیکھو۔ تو ان کو دو وقتوں پر حمل کرو تا کہ تناقض دور ہو جائے کیونکہ شارع کے کلام میں تناقض نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح اماموں کے کلام میں بھی مخالفت نہیں ہو سکتی۔ بشرطیکہ انصاف اور عالمانہ نظر سے دیکھا جائے نہ تعصب اور جہالت کی نظر سے۔ جیسا کہ گذر چکا۔

پھر فرمایا کہ آنحضرت ﷺ کے اس فرمان میں غور کرو جو ایک صحابی کے اس سوال کا جواب ہے کہ آپ نے اپنے پروردگار کو کیسا دیکھا۔ تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ نورانی دیکھتا ہوں میں اس کو۔ اور آپ نے بڑے بڑے صحابہ سے ارشاد فرمایا کہ میں نے اپنے پروردگار کو دیکھا۔ اور ان کے سوا غیر اکابر سے اس لئے ارشاد نہ فرمایا کہ کہیں وہ باری تعالیٰ کی جناب میں ایسے امور کو نہ خیال کرنے لگیں جو اس کی شان کے خلاف ہیں۔

اور ان اقوال کی نظیروں میں سے جو بظاہر باہم مخالف معلوم ہوتے ہیں ایک نظیر آنحضرت ﷺ کا حضرت ابوبکر صدیقؓ کو تمام مال خدا کی راہ میں دیدینے کی تقریری اجازت فرمانا ہے کیونکہ یہ قول بظاہر اس فرمان کے مخالف معلوم ہوتا ہے کہ جب کعب بن مالکؓ نے اپنی توبہ قبول ہو جانے کے بعد چاہا تھا کہ تمام مال خدا کی راہ میں صرف کر دیں تو آپ نے فرمایا:

امسک علیک بعض مالک فانه خیر لک

کچھ مال اپنے پاس بھی رکھو تمہارے لئے یہی بہتر ہے۔

اور یہ حدیث

ابدء بنفسک ثم بمن تعول

پہلے اپنے نفس پر خرچ کرو پھر اپنے اہل وعیال پر

بھی اسی کی نظیر ہے کیونکہ یہ بظاہر خدا تعالیٰ کے قول کے مخالف معلوم ہوتی ہے کہ

یؤثرون علی انفسھم

قابل مدح ہیں وہ لوگ جو اپنی جانوں پر خرچ کے اعتبار سے دوسروں کو زیادہ پسند کرتے ہیں اور پہلے دوسروں پر خرچ کرتے ہیں۔

تو ان میں میزان کے دونوں مرتبوں کی جہت سے اس طرح تطبیق دی جائے گی کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان

ابدء بنفسک الخ

ان صحابہ کو خطاب ہے کہ جو اس حدیث پر پورے طور سے عمل کرنے والے ہیں

الا قربون اولیٰ بالمعروف و لا اقرب الیک من نفسک

یعنی نزدیک تر لوگ بھلائی کے زیادہ مستحق ہیں اور تیرے نفس سے زیادہ نزدیک تجھ سے کون ہوسکتا ہے اور باری تعالیٰ کا فرمان

یؤثرون علی انفسھم الخ

اکابر صحابہؓ کے علاوہ دوسرے صحابہ کو خطاب ہے۔ اور ان لوگوں کی اس پر مدح اور تعریف اس وجہ سے فرمائی کہ تا کہ یہ لوگ بخل کے اس گڑھے سے نکل جائیں جس پر دنیا میں ان کی نظروں کا رجحان اور میلان ہے۔ اور اس سے نکل جانے کے بعد پھر ان کو ابتداء بالنفس کا حکم فرمایا۔ اس لئے کہ نفس حق تعالیٰ کی امانت ہے جو ان کے پاس رکھی ہے اور ماسوا نفس کے کوئی چیز امانت نہیں ہے۔ ہاں جوار اور پڑوس میں ضرور ہے۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جب کوئی کامل شخص اپنی ذات پر ظلم کرے اس طرح کہ اپنے اوپر غیر کو حق دہی میں مقدم کر دے تو پروردگار عالم اس سے اس عدل اور انصاف کو چھوڑ دینے کا مواخذہ کرے گا جس کا اس نے حکم دیا تھا۔ برخلاف مرید کے کہ اس کو اس بارہ میں اس رعایت سے مہلت دیدی گئی ہے کہ وہ مرضیات باری تعالیٰ کے حاصل اور مافوق الطاقت عبادات کی برداشت کرنے میں نفس کی سرکشی کرتا ہی رہتا ہے۔ بلکہ اس مرید کو اس ایثار پر ثواب دیا جائے گا۔ اور جب وہ سلوک کی اس انتہاء پر پہنچ جائے جو بمنزلہ اس شخص کے مقصد کے ہے جو بادشاہ کے مکان میں پہنچ کر اس بات کی تمیز کرلے کہ یہی وہ شخص ہے جس سے میری حاجت برآئی ہوگی۔ تو اس کو حکم کیا جائے گا کہ پہلے اپنے نفس پر احسان کر۔ کیونکہ پروردگار عالم کی عالی درگاہ تک پہنچانے کیلئے یہی سواری بنا تھا۔ اور آنحضرت ﷺ کا بھوک کی وجہ سے اپنے بطن مبارک سے پتھر باندھ لینا اور آپ کے دیگر مجاہدات اپنی امت کو شریعت کی تعلیم دینے کی غرض سے تھے ورنہ اگر آپ اپنے اسی بلند مقام پر ٹھہرے رہتے جو آپ کے اور پروردگار کے معاملے کی خاص جگہ ہے اور نیچے کے مقام میں تنزل نہ فرماتے تو آپ کی امت کے اکثر حصہ پر آپ کے اتباع میں سچائی اور اخلاص دشوار ہوتا۔ (انتہیٰ)

فصل اس کا جواب کہ شریعت کے اس سرچشمہ پر جہاں سے تمام مجتہدین پانی لیتے ہیں کیونکر آگاہی ہوسکتی ہے

اگر کوئی کہے کہ شریعت کے اس سرچشمہ پر جہاں سے تمام آئمہ مجتہدین آبگیری کرتے ہیں کیونکر آگاہی ہوسکتی ہے۔ اور ہم اس بات کو بطور کشف ویقین کے نہ بطور تسلیم محض کے کیونکر معلوم کر سکتے ہیں کہ مجتہدین رحمہم اللہ کے تمام مذاہب صحیح ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ تم کو چاہئے کہ کسی ایسے کامل شیخ کے ہاتھ پر بیعت ہو جاؤ جو ہر حرکت اور سکون کی ترازو اور اس کے کانٹے سے واقف ہو۔ اور شرط یہ ہے کہ مرید کی جان اور مال اور اس کے اہل و عیال اسی کے سپرد کر دے کہ وہ مریدان میں جو چاہے تصرف کرے اور مرید کا دل اس امر کے اہل وعیال اسی کے سپرد کر دے کہ وہ مریدان میں جو چاہے تصرف کرے اور مرید کا دل اس امر کیلئے خوب کھلا ہوا ہو اور کسی قسم کا کھٹکا اس میں نہ رہے۔ اور جو شخص ایسا ہو کہ اپنے مرید کو بیوی کے طلاق دینے اور مالی حق ساقط کرنے کا حکم دے اور وہ اس پر توقف کرے تو وہ اس چشمہ شریعت کے راستہ کی بو بھی نہیں پا سکتا۔ اگر چہ ہزار سال تک خدا تعالیٰ کی عبادت کرتا رہے الا ماشاء اللہ۔

اگر کوئی کہے کہ کیا اس حالت میں کچھ اور بھی شروط ہیں جن کے بغیر چشمہ شریعت پر آگاہی نہیں ہوسکتی۔ تو جواب یہ ہے کہ ہاں ایک شرط یہ بھی ہے کہ دن اور رات میں ایک لحظہ بے وضو نہ رہے، اور جب تک سلوک میں رہے تو بلا ضرورت افطار نہ کرے، اور جب تک اضطراری حالت کے آثار نہ پاوے اس وقت تک کچھ نہ کھاوے، اور ایسے شخص کا کھانا نہ کھاوے جس کے کسب میں تقویٰ نہ ہو، جیسے وہ شخص جس کو لوگ پرہیزگار اور نیک سمجھ کر کھانا کھلاتے ہوں یا وہ شخص جو کسی ایسے شخص کے ہاتھ پر بیعت کرے جس میں تقویٰ نہ ہو جیسے کاشتکار لوگ اور حاکموں کے مددگار۔ اور ایک شرط یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے ایک لحظہ غافل نہ ہو بلکہ دن اور رات اس کے مراقبہ میں لگا رہے۔ پس کبھی اپنے نفس کو مقام احسان میں حاضر کرے۔ اس طرح کہ گویا اس کو دیکھ رہا ہے اور کبھی مقام ایقان میں حاضر کرے جس کا مرتبہ بعد احسان کے ہے۔ پھر اس بات پر یقین کرے کہ میں پروردگار کو دیکھ رہا ہوں نہ یہ کہ میں اپنے سامنے موجود دیکھ رہا ہوں۔ کیونکہ اس میں باری تعالیٰ کی کامل تنزیہ ہے۔ برخلاف اس کو سامنے موجود جاننے کے۔ اس لئے کہ اس کے سامنے وہی صورت حاضر ہوسکتی ہے جو اس کے خیال میں آئی ہو اور وہ ذات اس قسم کے خیالات اور خطرات سے برتر اور بالا ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

حضرت شعرانیؒ کے اپنے حالات:

اگر کوئی کہے کہ اس میزان والے کے سلوک کی کیا کیفیت ہے تو جواب یہ ہے کہ میں نے اس میزان کو سب سے پہلے خضر علیہ السلام سے علمی اور ایمانی اور تعلیمی حیثیت سے حاصل کیا۔ پھر میں نے اپنے سید حضرت علی خواصؒ سے سلوک طے کرنا شروع کیا۔ یہاں تک کہ میں اصل سرچشمۂ شریعت پر بطریق ذوق وکشف مطلع ہو گیا اور اس کا ایسا یقین کیا کہ اس میں کچھ بھی شک نہ رہا۔ اور کئی سال تک میں نے اپنے نفس سے مجاہدہ کیا۔ چنانچہ میں نے اپنے حجرہ کی جہت میں ایک رسی باندھ لی تھی جب میں وہاں بیٹھتا تھا اس کو اپنی گردن میں ڈال لیتا تھا تا کہ میرا پہلو زمین سے نہ لگ جائے۔ اور تقویٰ میں اس قدر ترقی تھی کہ جب مجھ کو اس قسم کا کھانا جو میرے مرتبہ اور مقام کے لائق تھا نہیں ملتا تو مٹی پھانک لیتا تھا۔ لیکن خدا کی شان کہ مجھے اس مٹی میں ایسی چکناہٹ معلوم ہوتی تھی جیسی گوشت اور گھی اور دودھ میں ہوتی ہے۔ اور مجھ سے پہلے اس قسم کا تقویٰ حضرت ابراہیم بن ادھمؒ کر چکے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے جب اپنے ورع کے مناسب کھانا نہ پایا تو بیس روز تک صرف مٹی پھانکتے رہے۔ (انتھیٰ) اسی طرح میں کسی حاکم کی عمارت کے سایہ میں ہو کر نہیں گذرتا تھا اور جب سلطان غوری نے مدرسہ اور نیلے گنبد کے درمیان چھتا بنوا دیا تو میں سوق وراقین (جو ایک بازار کا نام ہے) میں ہو کر جاتا تھا اور سوق شرب (یہ بھی ایک بازار کا نام ہے) کے راستہ سے نکلتا تھا اور اس چھتے کے سایہ میں داخل نہیں ہوتا تھا۔ ایسے ہی تمام ظالموں اور امراء اور ان کے معاونین میں سے کسی کی عمارت کے نیچے ہو کر نہیں گذرتا تھا۔ اور جب تک کسی چیز کے متعلق پوری تفتیش نہ کر لیتا تھا اس وقت تک کھاتا نہ تھا۔ اگرچہ اس بارہ میں شریعت نے رخصت دی ہے۔ لیکن میں اس پر اکتفا نہ کرتا تھا۔ اور خدا کا شکر ہے کہ اب تک میں اسی حالت پر ہوں۔ لیکن بہ نسبت پہلے کی مرتبہ میں فرق ہے۔ کیونکہ پہلے میں اس چیز کے مالک کا قبضہ دیکھتا تھا کہ یہ شخص کس صورت سے اس کا مالک بنا ہے اور اب صرف اس شخص کی بو یا اس کی رنگت یا ذائقہ سے تمیز کر لیتا ہوں۔ اگر وہ شے حرام ہوتی ہے تو اس کی بو نہایت ناپاک ہوتی ہے اور اگر حلال ہوتی ہے تو اس بو نہایت پاکیزہ ہوتی ہے۔ اور اگر وہ شے مشتبہ ہوتی ہے تو اس کی بو حرام کی بو سے ناپاکی میں کم ہوتی ہے۔ تو محض ان علامات کو دیکھ کر ان کے موافق عمل کرتا ہوں۔ مالک کے احوال اور اس کے کسب میں غور کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن مجھ کو اس پر اعتماد نہیں اس لئے کہ یہ اسی کا فضل ہے اور وہی قابل تعریف ہے۔ جب میں چلتے چلتے ان مراتب تک پہنچ گیا اس وقت میں نے اپنے دل کی آنکھ سے شریعت طاہرہ کے اس سرچشمہ کو دیکھا جہاں سے ہر عالم کا قول نکلا ہے۔ اور ہر عالم کیلئے وہاں ایک ایک نالی بنی ہوئی ہے۔ تب مجھ کو کامل یقین ہوا کہ تمام اقوال علماء برحق کے شریعت ہی شریعت ہیں اور ہر مجتہد حق کو پہنچنے والا ہے اور کوئی مذہب شریعت سے بہ نسبت دوسرے مذہب کے زیادہ قریب نہیں ہے۔

اگرچہ ایک ہزار شخص میرے مقابلہ میں جدال کی غرض سے اٹھیں اور کہیں کہ فلاں مذہب کو فلاں مذہب

پر ترجیح ہے اور اس پر کوئی واضح دلیل نہ لاویں تو بھی میں دل سے ان کے قول کو ہرگز تسلیم نہ کروں اور اگر مان بھی لوں تو محض ظاہرداری کے طور پر جس سے ان کی دلجوئی اور خاطر مقصود ہو اور اتنا کہہ دوں کہ جس مذہب پر تم ہو اس کو ترجیح ہے یعنی صرف انہی کے نزدیک نہ میرے نزدیک۔

اور منجملہ ان بہت سی نالیوں کے جو میں نے شریعت کے سرچشمہ سے نکلتی دیکھی ہیں ان تمام مجتہدین کی نالیاں بھی ہیں جن کے مذاہب پرانے ہو گئے۔ مگر اتنی بات ضرور ہے کہ خشک ہو کر پتھر بن گئی ہیں۔ اور جو نالیاں جاری ہیں وہ صرف حضرات ائمہ اربعہؒ کی ہیں۔ تو اس سے میں نے اخذ کیا ہے کہ ان حضرات کے مذاہب تا قیامت باقی رہیں گے۔

اور ایک بات یہ قابل ذکر ہے کہ ائمہ اربعہؒ کے اقوال نالیوں کے اندر نہیں ہیں۔ بلکہ ان سے باہر ہیں۔ چنانچہ اس کی صورت اس فصل میں آجائے گی جس میں مذاہب علماء کے شریعت سے متصل ہونے اور اپنے اوپر عمل کرنے والوں کو جنت میں پہنچانے کی مثالیں بیان کی گئی ہیں۔ انشاء اللہ تعالیٰ

تو اب تمام مذاہب میرے نزدیک شریعت کے دریا سے اس طرح متصل ہیں جس طرح انگلیاں ہتھیلی سے اور سایہ تیر سے متصل رہتا ہے۔ اور میں اپنے اس پرانے خیال سے رجوع کرتا ہوں جس سے میں اپنے مذہب کو دوسروں پر ترجیح دیتا تھا۔ اور یہ جانتا تھا کہ تمام اماموں میں سے حق کو پہنچنے والا ایک ہی امام ہے۔ اگرچہ وہ معین نہیں اور اس پر جو کچھ مجھ کو مسرت ہوئی وہ انتہا درجہ کی تھی۔

اس کے بعد جب میں ۹۴۷ھ میں بیت اللہ شریف حج کرنے گیا تو مقام حجر اسود میں میزاب کعبہ کے نیچے کھڑے ہو کر خدا تعالیٰ سے زیادتی علم کی دعاء کی تو درمیان زمین و آسمان کسی شخص کو یہ کہتے سنا

اما یکفیک انا اعطیناک میزانا تقرربها سائر اقوال المجتهدین و اتباعهم الی یوم القیامة لا تری لها ذائقا من اهل عصرک

ترجمہ: کیا تجھ کو یہ کافی نہیں کہ ہم نے تجھ کو ایسی میزان عطا کی ہے کہ تمام مجتہدین اور ان کے تابعین کے جو قیامت تک ہوتے رہیں گے تمام اقوال اس سے درجۂ ثبوت کو پہنچیں گے۔ لیکن وہ میزان ہو گی کہ تیرے ہم عصر لوگوں کے مذاق کے موافق نہ ہو گی۔

تو میں نے جواب میں کہا کہ

حسبی استزید ربی

مجھ کو یہ کافی ہے مگر اپنے پروردگار سے کچھ اور مانگتا ہوں۔ (انتہی)

اگر تم کہو کہ اس تقریر سے ثابت ہوا کہ بعض کمزور مقلد جو اس سرچشمہ سے محجوب ہیں اور اس پر مطلع نہیں ہوتے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے اور چشمہ کے مابین ایک غلیظ پردہ حائل ہے جو اکل حرام اور اکل مشتبہات اور ارتکاب خلاف شریعت سے پیدا ہوا ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں بیشک اسی طرح ہے۔

اگر تم کہو کہ وہ شخص جو حلال مال کھاتا ہے اور گناہوں سے بچتا ہے لیکن اس نے سلوک طے کرنے کیلئے کسی کو اپنا شیخ بنایا کیا شریعت کے سرچشمہ پر مطلع ہوسکتا ہے تو جواب یہ ہے کہ بندہ کے بلند مقامات میں پہنچنے کیلئے دو چیزیں ذریعہ بنتی ہیں یا خدا کی کشش یا سچے بزرگوں کے ہاتھ پر سلوک طے کرنا۔ کیونکہ بندوں کے اعمال میں علتیں لگی ہوتی ہیں اگر کوئی اپنی عبادت سے علتوں کے دور کرنے پر قادر ہوجائے تو بھی وہ تقلید کے دائرہ میں مقید ہونے کی وجہ سے سرچشمہ شریعت پر آگاہ نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ اس مقلد اور چشمہ کے مابین امام حائل ہے۔ اور اس سے تجاوز کرکے چشمہ تک نہیں پہنچ سکتا مگر اس وقت کہ جب یہ مقلد کسی ایسے شخص کے ہاتھ پر جو اکابر ائمہ عارفین میں سے ہو اور مرتبہ میں بہت بلند ہو سلوک طے کرنے لگے۔ چنانچہ پہلے گذر چکا ہے۔ اور بندہ کو ہر مجتہد کے برحق ہونے کا اعتقاد ہو نہیں سکتا۔ جب تک کہ سلوک کو طریقہ مذکورہ سے طے کرتے کرتے مقام شہود تک نہ پہنچ جائے۔

اگر تم کہو کہ جو شخص چشمہ شریعت اولیٰ کے کنارہ پر پہنچ گیا ہو تو کیا وہ اس بارہ میں مجتہدین کے برابر ہوگا کہ وہ بھی اس چشمہ سے آبگیری کرے جس طرح مجتہدین کرتے ہیں۔ اور حلقۂ تقلید اپنی گردن سے نکال دے تو جواب یہ ہے کہ ہاں ایسا ہی کرے۔ کیونکہ جس کا قدم ولایت محمدیہ میں پہنچ جاتا ہے تو وہ احکام شرعیہ کو اسی جگہ سے اخذ کرنے لگتا ہے جہاں سے مجتہدین لیتے ہیں۔ اور تمام علماء کی تقلید سے اپنی گردن کو آزاد کردیتا ہے۔ صرف آنحضرت ﷺ کی تقلید باقی رہتی ہے۔ پھر اگر کسی ولی کے متعلق یہ کہا جاتا ہو کہ وہ مثلاً شافعی تھے یا حنفی تھے تو یہ اس وقت کے اعتبار سے سمجھو کہ جب تک وہ کمال تک نہ پہنچے تھے۔

اور میں نے اپنے شیخ علی خواص ؒ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ کوئی ولی مقام کمال تک نہیں پہنچتا جب تک کہ تمام احادیث رسول اللہ ﷺ کے ماخذ کو قرآن شریف سے نہ جان لے۔ کیونکہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ

مافرّطنا فی الکتاب من شیء

ہم نے کسی چیز کو قرآن شریف میں ذکر کرنے سے نہیں چھوڑا

شریعت کے بیان کردہ تمام احکام میں سے ہر ہر حکم کا مآخذ قرآن شریف میں ولی کامل کو معلوم ہوتا ہے یہی حال حضرات ائمہ مجتہدین ؒ کا ہے۔ کیونکہ اگر وہ ہر حکم کے مآخذ سے واقف نہ ہوتے تو جن جن احکام کی حدیث میں تصریح نہیں ہے ان کے استنباط پر کیسے قادر ہوتے۔ پھر فرمایا کہ یہ کامل کے واسطے بہت بڑی منقبت کا باعث ہے اس لئے کہ وہ قرآن شریف کے اندر مآخذوں سے واقف ہونے میں شارع کا شریک ہے اور کیوں نہ ہو جب کہ وہ رسول اللہ ﷺ کا علم میں وارث ہے۔ (انتہیٰ)

اگر کوئی سوال کرے کہ کیا اس شخص کے واسطے جو شریعت کے چشمہ سے واقف نہیں ہے کسی ایک معین مذہب کا مقلد ہونا جائز ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں بلکہ واجب ہے تاکہ خود بھی گمراہ نہ ہو اور دوسرے کو بھی گمراہ نہ کرے۔ پس تم کو چاہئے کہ ان مقلدین کو جو اس چشمہ سے محجوب ہیں معذور جانو۔ کیونکہ تم کو ان کے اس قول کی حقیقت معلوم ہوگئی کہ برحق امام ایک ہے اور باقی خطا پر ہیں۔ اگرچہ احتمال ہر ایک میں ہے کہ شاید مسئلہ مختلف فیہا

میں یہی حق پر ہو۔

اس لئے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ حق کو پہنچنے والا ایک ہی امام ہے اگر چہ معین نہیں اور باقی خطا پر ہیں مگر ان کے حق پر ہونے کا احتمال ضرور ہے۔ اس کے سلوک کی انتہاء نہیں ہوئی ابھی تک وہ راہ میں ہی ہے۔ اور جو یہ کہتا کہ

کل مجتھد مصیب

ہر مجتہد حق پر ہے

تو وہ اپنے سلوک کی رفتار ختم کر کے دائرۂ تقلید سے خارج ہو گیا ہے اور اس نے مشاہدہ کر لیا ہے کہ تمام علماء اسی ایک سرچشمہ سے اپنے اپنے علوم کی نہریں نکالتے ہیں۔ ان دونوں شخصوں کے اقوال میں سے کسی ایک قول کو غلط اور دوسرے کو صحیح کہنے کی ضرورت نہیں۔ اس پر تم کو خدا تعالیٰ کا شکر کرنا چاہئے۔ والحمد للہ رب العالمین۔

اب ہماری گذشتہ تقریر سے خوب واضح ہو گیا کہ ہر اس عالم کیلئے جو شریعت کے اصل سرچشمہ کا طالب ہو یہ بات ضروری ہے کہ اپنا ایک شیخ بناوے اگر چہ اہل زمان کا اس کے علم وعمل اور زہد و تقویٰ پر اتفاق ہی کیوں نہ ہو چکا ہو اور اگر چہ قطب اکبر کے لقب سے اس کو ملقب کر چکے ہوں۔ کیونکہ قوم (قوم سے مراد صوفیان کرام ہیں) کیلئے چند شروط ہیں جن کو محققین کے سوا وہ لوگ نہیں جانتے جو دعویٰ اور وہموں میں قوم کے شریک ہیں۔ جس میں وہ شرطیں موجود ہوں وہ ان کے نزدیک قطب ہے۔ حالانکہ بعض مرتبہ وہ ایسے شخص کو قطب کہہ دیتے ہیں جس میں اتنی بھی صلاحیت نہیں ہوتی کہ وہ کسی قطب کا مرید بھی ہو سکے۔ بلکہ بعض محققین کا بیان ہے کہ قطب خود اپنے ذاتی مقامات کا احاطہ نہیں کر سکتا چہ جائیکہ دوسرے کے مقامات کا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بندگی میں صفات قطبیہ ربوبیت کے صفات کے مقابل ہیں۔ تو جس طرح صفات ربوبیت غیر محدود ہیں اسی طرح صفات قطبیت اور صفات عبودیت بھی غیر متناہی ہیں۔ (انتہیٰ)

والحمد للہ رب العالمین.

فصل اس سوال کا جواب کہ جب پیر تمام اماموں کے اقوال ایک چشمہ سے نکلتا دیکھ کر تو اب شیخی چھوڑ دے تو مرید کو کسی معین مذہب کی تقلید کا حکم کیونکر دے سکتا ہے

اگر کوئی کہے کہ جب ولی تقلید کو چھوڑ دے اور تمام مذاہب کے یقینی اور کشفی طور پر ایک دریا سے نکلتے دیکھ کر اس بات کا یقین کر لے کہ تمام مذاہب صحیح ہونے میں برابر ہیں تو مرید کو کسی معین مذہب کی تقلید کا حکم کیونکر کر سکتا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ مرید کو اس کا حکم کیا جانا اس کیلئے رحمت ہے اور مقصود کے قریب ہو جانے کا باعث ہے تا کہ اس کی دلجمعی ہو اور ایک ہی مذہب میں رہ کر سلوک کا راستہ طے کر لے۔ اور شریعت کے اس سرچشمہ تک بہت جلد پہنچ جائے جہاں سے اس کے امام نے اپنے مذہب کو حاصل کیا ہے۔ اس لئے کہ مجتہد کی شان یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے قول کو دوسرے مجتہد کے قول پر مبنی نہیں کرتا ہے اگر چہ اس کے مذہب کو صحیح جانتا ہے تا کہ اس کے مقلدین کے دل پریشان نہ ہو جائیں۔

اور علماء نے بیان کیا ہے کہ جو شخص تھوڑی مدت ایک مذہب کی پابندی کرتا ہو اور تھوڑی مدت دوسرے مذہب کی، یا کوئی شخص ہو کہ اس نے کسی دور دراز جگہ کا قصد کر کے سفر اختیار کیا جب ایک ثلث راستہ طے کر چکا تو اس نے سوچا اور خیال کیا کہ اگر میں اس راستہ سے جاتا تو مقصد تک جلد رسائی ہوتی۔ چنانچہ اس خیال سے واپس لوٹا اور اس قریب راستہ کے کنارے پہنچ کر مقصد کی طرف چلنا شروع کیا جب ثلث راہ تک پہنچا تو پھر اس کے دل میں خیال پیدا ہوا کہ تیسرا راستہ اور بھی زیادہ نزدیک ہے تو پھر لوٹا جس طرح پہلے لوٹا تھا اور اسی طرح پھر وقوعہ پیش آیا علی ہذا القیاس۔ تو ایسا شخص عنقریب اپنی تمام عمر راستہ ہی میں تمام کر دے گا۔ اور ہرگز اس معین مقصود تک نہیں پہنچے گا جو شریعت کے اصل سرچشمہ کی مثال ہے جہاں اس کا امام اور اس کے سوا اس مذہب والے حضرات پہنچ چکے ہیں۔

علاوہ بریں یہ بات کہ ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے مذہب کو اختیار کرنے میں اس امام کی ہتک ہے جس کے مذہب کو چھوڑا ہے۔ چنانچہ اس کی تفصیل فصل

حكم المنتقل من مذهب الى مذهب

میں انشاء اللہ آ جائے گی۔

اس ہتک کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ شخص تمام اماموں کے برحق ہونے کا دل سے معتقد ہوتا۔ تو اس پہلے مذہب کو ہرگز نہ چھوڑتا۔ بلکہ اس پر یقین رکھتا کہ جس مذہب پر عمل کیا جاوے اور جس کی پیروی کی جائے وہ ضرور جنت میں پہنچنے کا وسیلہ ہے۔ چنانچہ اس کا بیان اس باب کے آخر فصل

الامثله المحسوسة للميزان

میں آ جائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ

اور میں نے اپنے شیخ علی خواص کو یہ فرماتے سنا ہے کہ علماء شریعت نے طالب علم کو ایک معین مذہب کی پیروی کا حکم اور علماء حقیقت نے مرید کو ایک معین شیخ کی پیروی کا امر محض اس وجہ سے دیا ہے تا کہ مقصود کا راستہ نزدیک ہو جائے۔ کیونکہ شریعت کے سرچشمہ یا خدا تعالیٰ کے دربار معرفت کی مثال ہتھیلی کی سی ہے۔ اور مجتہدین کے مذاہب اور شیوخ کے طریقوں کی مثال انگلیوں کی سی ہے۔ اور کسی مذہب کے ساتھ مشغول رہنے یا کسی شیخ کے طریق حاصل کرنے کے زمانوں کی مثال ایسی ہے جیسے انگلیوں کی پوروں کی گرہیں اس شخص کے واسطے جو انگشت کے سرے چھونے کی ابتداء کرتا ہوا ہتھیلی تک پہنچنا چاہے۔ کیونکہ ہر گرہ انگشت کی بمنزلہ چشمۂ شریعت یا معرفتِ خداوندی کے ثلث راستہ کی ہے۔ کیونکہ ہر انگشت میں تین گرہیں ہیں ان کے بعد مقصد ہے جس کی مثال ہتھیلی کی ہے۔

تو جب مرید کے سلوک اور طالب علم کی عبادت اور اصل مقصود یعنی چشمۂ شریعت یا معرفتِ خداوندی تک پہنچنے کی مدت مثلاً تین سال ہوں تو اگر یہ مرید طالب علم ایک معین شیخ کے اتباع میں یہ تینوں سال گذار دے گا تو ایک دن ضرور مقصد تک پہنچ گا۔ برخلاف اس شخص کے جو ایک سال ایک مذہب یا ایک شیخ کی پیروی کرتا رہے پھر دوسرے سال دوسرے کی پیروی اختیار کرے اور تیسرے سال تیسرے کی۔ تو اس نے ایک مذہب یا ایک شیخ سے رجوع کر جانے اور دوسرے کی طرف متوجہ ہونے کے سبب سے مقصد کو فوت کر دیا۔ اس لئے کہ یہ پہلے گذر چکا ہے کہ ایک شیخ یا مجتہد دوسرے کے مذہب پر بنا نہیں کرتا یعنی یہ مطلب کہ جس قدر راستہ وہ طے کر چکا ہے اس کو باقی رکھ کر وہیں سے آگے چلائے ایسا نہیں ہوتا بلکہ اس کو لوٹا کر لب راہ لے جاتا ہے۔ تو گویا وہ شخص تینوں سال پہلی ہی گرہ پر مقیم رہا ان تین گرہوں میں سے جن کی ہر گرہ بمنزلہ ثلث راستہ کی ہے۔ اور اگر وہ شخص ایک ہی شخص پر مداومت کرتا تو ضرور اتنی مدت میں مقصد تک پہنچ جاتا۔ اور شریعت کے بڑے چشمہ پر جا کر ٹھہرتا اور تمام مذاہب کی حقانیت کا معترف ہو جاتا پس سمجھ لو۔ والحمد للہ رب العالمین۔

فصل اس سوال کا جواب کہ احکام شریعت وطریقت کے سوا کیا اور علوم میں بھی میزان کے دونوں مرتبے جاری ہوتے ہیں

اگر تم کہو کہ یہاں تک علماء احکام شریعت وطریقت کا بیان تھا۔ تو ان علوم کے بارہ میں تمہاری کیا رائے ہے جو شریعت کے لئے لوازمات میں سے ہیں۔ جیسے علم اصول، علم نحو، علم معانی و بیان۔ کیا ان میں بھی احکام شریعت کی طرح میزان کے دونوں مرتبے (تخفیف وتشدید) جاری ہوتے ہیں یا نہیں؟

تو جواب یہ ہے کہ ہاں جاری ہوتے ہیں اور شریعت کے تمام علوم آلیہ میں جیسے علم لغت وعلم نحو وغیرہ تخفیف وتشدید موجود ہے۔ چنانچہ عرب کے کلام اور لغات میں سے بعضے فصیح ہیں اور بعضے افصح ہیں۔ اور انہی میں سے بعض ضعیف ہیں اور بعض اضعف۔ تو جس نے قرآن وحدیث کے علاوہ عوام کو لغات فصیحہ کا مکلف کیا ہے تو اس نے ان پر تشدید کی ہے۔ اور جس نے اس بارہ میں مسامحت کی ہے اس نے تخفیف کا برتاؤ کیا ہے۔

رہا قرآن وحدیث تو ان کو اس طرح پڑھنا کہ کسی حرف کی ادائیگی میں غلطی ہو، بالاتفاق ناجائز ہے۔ مگر جب پڑھنے والے کی زبان ایسی خراب ہو کہ اس کو صحیح تلفظ کی تعلیم امکان سے باہر ہو تو اس وقت مجبوری ہے۔ جیسا کہ کتب فقہ میں مرقوم ہے۔ اسی طرح جس نے طالب علم کو علم نحو وغیرہ میں تبحر پیدا کرنے کا حکم دیا ہے اس نے تشدید کی ہے اور جس نے اس بارہ میں مسامحت کی ہے اور صرف اسی پر اکتفا کیا ہے کہ محض اس قدر اعراب سے واقفیت کی ضرورت ہے جن کی عبارت میں حاجت ہوتی ہے تو اس نے تخفیف کی ہے۔

اور اس قسم کے علوم حاصل کرنا دو قسم پر ہے:

(۱) ایک فرض کفایہ (۲) دوسرا فرض عین

فرض کفایہ کی مثال تو ظاہر ہے۔ اور فرض عین کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی مبتدع جو شریعت سے کسی بدعت کو ثابت کرتا ہو مناظرہ کی غرض سے علماء شریعت کے مقابلہ میں آئے اور قرآن وحدیث کے معانی میں بحث کرے تو اس وقت ان علوم کا پڑھنا ان علماء کیلئے جن پر مناظرہ کا دارومدار ہے فرض عین ہے۔

اور جب کوئی بدعتی موجود نہ ہو یا ہو لیکن علماء کی ایک جماعت کو اس کا حال معلوم نہ ہو تو اس وقت واقفین کے سوا غیر واقفین پر ان علوم کا سیکھنا فرض کفایہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ شریعت کی مثال ایک بڑے شہر کی سی ہے اور یہ علوم آلیہ مانند مدموں کی ہیں جو اس شہر کے اطراف وجوانب میں اس غرض سے لگے ہوئے ہیں تا کہ اس دشمن کو جو

بہ نیت فساد اس میں داخل ہونا چاہے اندر نہ جانے دیں۔

اگر تم سوال کرو کہ اگر کوئی طالب علم دو حدیثیں یا دو قول یا زیادہ ایسے پاوے کہ جن میں یہ نہ معلوم ہو کہ کونسی حدیث ناسخ ہے اور کونسی منسوخ اور کونسا قول متاخر ہے اور کونسا مقدم تو اس وقت کیا کرے۔

تو جواب یہ ہے کہ ایسی حالت میں یہ کرنا چاہئے کہ گاہے اس حدیث اور قول پر عمل کرے اور گاہے دوسرے حدیث اور دوسرے قول پر۔ اتنی بات ضرور ہے کہ جس حدیث یا قول کو امر ونہی کے اعتبار سے احوط دیکھے اس کو عمل میں مقدم رکھے۔ یعنی یہ مطلب کہ اس حدیث یا قول کو جس میں زیادہ احتیاط نہ ہو فی الجملہ متروک العمل کردے۔

اگر واقع میں کوئی حدیث منسوخ ہو یا کوئی قول ایسا ہو کہ اس سے مجتہد نے رجوع کرلیا ہو لیکن مقلد کو خبر نہ ہو تب بھی دونوں پر عمل کرنا چاہئے۔ ان پر عمل کرنا نسخ یا رجوع کے منافی نہیں۔

اگر تم سوال کرو کہ پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ ولی کامل مقلد نہیں ہوتا بلکہ اپنا علم اسی سرچشمہ سے حاصل کرتا ہے جہاں سے آئمہ مجتہدین حاصل کرتے ہیں۔ حالانکہ ہم بعض اولیاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ بعض اماموں کی تقلید کرتے ہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ یا تو ولی مقام کمال تک نہیں پہنچا ہوتا یا پہنچ چکا ہوتا ہے لیکن کسی مسئلہ میں کسی خاص امام کے مذہب کی پیروی کا ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اس کے ادب کی غرض سے۔ کیونکہ وہ امام اس ولی سے اس مسئلہ کے قائل ہونے میں سابق ہے اور پروردگار عالم نے اس کو امام اور مقتدا بنایا ہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ولی اس مسئلہ پر جو کسی امام کا مذہب ہو اس وجہ سے عمل کرتا ہے کہ وہ ولی اس کی دلیل سے آگاہ ہو جاتا ہے۔ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ امام کی تقلید کررہا ہے حالانکہ وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کو بذریعہ کشف اس مسئلہ کی حقانیت ثابت ہو جاتی ہے۔ تو حقیقت میں وہ ولی شارع کی تقلید کرتا ہے نہ کسی امام کی۔ اور کوئی ولی شارع کے سوا۔ کسی اور سے علم حاصل نہیں کرتا۔ اور ہر ولی اپنے اوپر اس کو حرام جانتا ہے کہ کسی ایسے امر میں قدم رکھے جس میں اس سے پہلے اور آگے رسول اللہ ﷺ قدم نہ رکھ چکے ہوں۔

ایک مرتبہ میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص کی خدمت میں عرض کیا کہ کس طرح صحیح ہے اور اس کی کیا وجہ ہے کہ شیخ عبدالقادر جیلیؒ حضرت امام احمد بن حنبلؒ کی تقلید کرتے تھے اور شیخ محمد حنفی شاذلیؒ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کرتے تھے۔ حالانکہ یہ دونوں صاحب قطب اکبر کے لقب سے مشہور ہیں اور اس مرتبہ کے شخص کی شان یہ ہے کہ وہ کسی کی تقلید نہ کرے سوائے شارع کے۔

تو آپ نے جواب دیا کہ یہ دونوں حضرات کمال پر پہنچنے سے پہلے واقعی مقلد تھے لیکن بعد کمال پر پہنچ جانے کے استصحاب حال کے طور پر لوگ یہی سمجھتے رہے کہ اب بھی مقلد ہیں۔ حالانکہ وہ تقلید سے خارج ہو چکے تھے۔ (انتہیٰ) پس اس کو جان لو۔

فصل اس سوال کے جواب میں کہ جب تمام ائمہ شریعت کے سرچشمہ سے واقف ہیں تو باہم مناظرہ کی نوبت کیوں آئی

اگر تم کہو کہ ائمہ مجتہدین چونکہ شریعت کے سرچشمہ سے واقف ہیں اسلئے وہ سب کامل یقین والے ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ ان کی آپس میں مناظرہ کی نوبت آتی ہے۔ اور اس کے لئے مجلسیں مقرر کرتے ہیں۔ حالانکہ جو شخص سرچشمہ شریعت سے واقف ہو اور تمام مذاہب مجتہدین کے اس چشمہ سے متصل ہونے کا یقین کرتا ہو اس کی شان سے خلاف ہے کہ وہ دیگر اہل مذاہب سے مناظرہ کرے۔

تو جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مابین ائمہ مجلس مناظرہ اس وقت قائم ہوئی ہو کہ جب تک مقام کمال تک رسائی نہ ہوئی ہو اور نہ چشمہ شریعت سے تمام مذاہب کے متصل ہونے کا یقین ہوا ہو۔ کیونکہ مناظرہ کے لوازمات میں سے مقابل کی دلیل کو باطل کرنا ہے۔ ورنہ مناظرہ لغو اور بے سود ہے۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ مناظرہ کی مجلس مجتہد اور غیر مجتہد میں واقع ہوئی ہو اور اس سے مقصود مجتہد کا یہ ہو کہ غیر مجتہد کا نقصان دور ہو کر مبدّل بہ کمال ہو جائے اور یہ مقصود نہ ہو کہ غیر مجتہد کی دلیل کو بالکل باطل کر دیا جائے۔

اور اس کا بھی احتمال ہے کہ مجلس مناظرہ اس غرض سے قائم ہوئی ہو کہ کسی خاص مسئلہ میں جو حکم افضل ہو وہ ثابت ہو جائے تا کہ اس پر ان میں سے کوئی خود بھی عمل کرے اور اپنے شاگردوں کو بھی اس پر عمل کرنے کا حکم کرے اس وجہ سے کہ وہ حکم مقام اسلام یا احسان یا ایمان یا ایقان میں زیادہ ترقی کا باعث ہو۔

تو حاصل یہ ہے کہ دو کاملوں کے درمیان اس قسم کا مناظرہ نہیں ہو سکتا جو مناظرہ کے لفظ سے متبادر ہوتا ہے بلکہ اس کے لئے ضرور کوئی اور خاص سبب ہوگا۔ اور اقرب یہ ہے کہ اکثر ان کا مقصود مناظرہ سے اپنے متبعین کے ذہنوں کا تیز کرنا اور ان کو سمجھانا ہوتا ہوگا۔ جس طرح رسول اللہ ﷺ کسی کام کو محض بیان جواز کی غرض سے کرتے تھے اور اس سے امت کو افادہ مقصود ہوتا تھا۔ جیسے حدیث ما الاحسان احسان کس چیز کا نام ہے اور حدیث ما الایمان ایمان کیا چیز ہے ما الاسلام اسلام کیا شے ہے۔

اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہر مجتہد دوسرے مجتہد کے قول کو صحیح جانتا ہے اسی وجہ سے مشہور ہے کہ

المجتهد لا ينكر على مجتهد

ایک مجتہد دوسرے مجتہد کا انکار نہیں کرتا

کیونکہ اس کو یقین ہے کہ میرا مقابل اپنے قول میں خدا تعالیٰ کی طرف سے ہدایت پر ہے۔

اگر تم سوال کرو کہ کیا ایسے شخص کا جو شریعت کے چشمہ سے واقف ہوا حکام شرعیہ کے کسی قاعدہ سے ناواقف ہونا ممکن ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ ایسے شخص کیلئے ہرگز درست نہیں کہ وہ اقوال علماء میں سے کسی ایک قول کے مأخذ سے بھی ناواقف ہو۔ بلکہ اس کیلئے ضروری ہے کہ وہ مجتہدین اور ان کے متبعین کے تمام مذاہب کو اپنے دل سے ثابت کرے اور کسی کتاب میں دیکھنے کا محتاج نہ ہو۔ اس لئے کہ اس مرتبہ کا آدمی ہر قول کے شریعت کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے کشفی اور یقینی طور پر جانتا ہے اور اس کو معلوم ہے کہ اس قول کے قائل نے قرآن و حدیث کے کونسے مقام سے اس قول کو اخذ کیا ہے بلکہ وہ یہاں تک جانتا ہے کہ فلاں قول اسمائے الٰہیہ میں سے کون سے نام مبارک کی جلوہ گاہ سے منسوب ہے جس سے اس کا ظہور رہا ہے۔ یہی مقام ہے ان حضرات کا جو باری تعالیٰ اور اس کے احکام کو اچھی طرح جانتے ہیں۔

اگر تم کہو کہ تمہاری گذشتہ تقریر کی بنا پر ہر شخص کو ائمہ مسلمین کے برحق ہونے کا عقیدہ رکھنا چاہئے تو کیا ایسا شخص بھی اس اعتقاد میں صادق ہوسکتا ہے جو اپنے زعم میں تمام ائمہ مسلمین کے برحق ہونے کا معتقد ہو اور اپنے امام کے سوا دوسرے کے اقوال پر عمل کرنے سے متنفر ہو؟ تو جواب یہ ہے کہ ایسا شخص اپنے عقیدہ میں صادق نہیں ہے اور اس کا اعتقاد تا وقتیکہ اس کے نزدیک ہر قول پر عمل کرنا برابر نہ ہو کامل نہیں ہوسکتا۔

اگر تم کہو کہ کیا شخص مذکور پر واجب ہے کہ وہ کسی شیخ کامل کے ہاتھ پر سلوک طے کرے تاکہ مقام ایمان اور مقام احسان اور مقام ایقان میں چشمہ شریعت کے مشاہدہ تک پہنچ جائے اس لئے کہ ان تمام مقامات مذکورہ میں سے ہر مقام کیلئے ایک خاص چشمہ ہے جو اسی کے ساتھ مخصوص ہے۔ جس طرح ان میں سے ہر مقام کی عبادتوں کیلئے خاص خاص شرطیں ہیں۔ چنانچہ اہل کشف اس کو خوب جانتے ہیں اور اسی سے ہر مجتہد کے برحق ہونے کا اعتقاد پیدا ہوتا ہے۔ تو جواب وہی ہے کہ جس کی طرف پہلے اشارہ گذر چکا ہے کہ ہاں ایسے شخص پر شیخ کامل کے واسطہ سے سلوک طے کرنا واجب ہے تاکہ اس کی چشمہ شریعت تک رسائی ہووے۔ کیونکہ جو چیز واجب کے ادا کرنے کا ذریعہ ہوتی ہے وہ بھی واجب ہوتی ہے۔ تو جب یہ بات معلوم ہو چکی کہ ہر مسلمان کو تمام اماموں کے ہدایت پر ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور اعتقاد کے صحیح ہونے کے واسطے اس کا جزم اور یقین لازم ہے۔ اور اس کا جزم تب تک حاصل نہیں ہوسکتا کہ جب تک چشمۂ شریعت کا مشاہدہ نہ کرے تو چشمۂ شریعت کا مشاہدہ واجب ہے اور اس مشاہدہ کے حصول کا ذریعہ یہی ہے کہ کسی شیخ کے ہاتھ پر سلوک طے کرے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔

والحمدللہ رب العالمین۔

فصل اس سوال کے جواب میں کہ مجلول آدمی جو یہ کہے کہ میزان کے مضامین نہ ہم نے کسی عالم سے سنے نہ اس کی صحت پر کوئی دلیل ادلۂ شرعیہ سے معلوم ہوئی تو ہم اس کو کیا جواب دیں

اگر تم کہو کہ جب ہم سے کوئی مجادل آدمی اس میزان کی صحت میں کلام کرے اور کہے کہ اس میں ایسا مضمون ہے جس کو ہم نے اپنے بڑے بڑے علماء سے کبھی نہیں سنا اور نہ کوئی دلیل اس کی صحت پر ہم کو قرآن مجید اور حدیث شریف اور قواعد ائمہ سے معلوم ہوتی ہے۔ تو اس کو ہم کیا جواب دیں؟

تو جواب یہ ہے کہ اس سے کہو کہ ایک دلیل تو خدا تعالیٰ کا ہم سے اتفاق کا طلب کرنا اور اختلاف سے منع کرنا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے کہ

شرع لکم من الدین ماوصی به نوحاً والذی اوحینا الیک وماوصینا به ابراهیم و موسیٰ و عیسیٰ ان اقیموا الدین ولا تتفرقوا فیه

ترجمہ: تمہارے لئے وہی دین مشروع فرمایا جس کی نوح علیہ السلام کو وصیت کی تھی۔ اور جس کی تیری طرف ہم نے وحی کی ہے۔ اور جس کی ابراہیم اور موسیٰ اور عیسیٰ علیہم السلام کو وصیت کی تھی یہ کہ تم دین کو قائم رکھو اور اس میں متفرق مت ہو۔

مطلب یہ ہے کہ ایسی اختلافی رائیں نہ قائم کرو جو حدیث شریف اور قرآن مجید کے موافق نہ ہوں اور وہ رائیں جن پر حدیث شریف اور قرآن کریم شاہد ہو تو ان کا اختلاف حقیقت میں دینی جمعیت کا سبب ہے نہ تفریق کا۔

اور دوسری دلیل میزان کی صحت کی باری تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ

یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر

یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ کرتا ہے نہ دشواری کا

اسی طرح یہ قول بھی

وما جعل علیکم فی الدین من حرج

اللہ تعالیٰ نے دین میں کچھ تنگی نہیں کی

اور یہ قول بھی

فاتقوا اللہ مااستطعتم

پس ڈرو اللہ سے جس قدر طاقت رکھو

اور یہ فرمان بھی

لایکلف اللہ نفساً الا وسعھا

اللہ تعالیٰ وسعت کے موافق نفس کو تکلیف دیتا ہے

اور یہ ارشاد بھی کہ

ان اللہ بالناس لرؤف رحیم

بے شک اللہ تعالیٰ لوگوں کے ساتھ مہربان اور رحم کرنے والا ہے

اور میزان کی صحت پر احادیث میں بہت سی دلیلیں ہیں۔ چنانچہ ان میں ایک یہ قول رسول اللہ ﷺ کا ہے کہ

الدین یسر

دین سہل ہے

دوسری دلیل آنحضرت ﷺ کا ان لوگوں کے واسطے (جنہوں نے آپ کی اطاعت اور فرمانبرداری پر بیعت کی تھی کہ ہر حالت میں خواہ خوشی کی ہو یا مجبوری کی ہم تابعدار ہیں) یہ ارشاد فرمانا ہے کہ

فیما استطعتم

یعنی ان باتوں کی اطاعت کرو جن کی تم طاقت رکھتے ہو

تیسری دلیل آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان کہ

اذا امرتکم بامر فأتوا منه مااستطعتم

ترجمہ: جب میں تم کو کسی بات کا حکم کروں تو جب تک طاقت رکھو اور اس کو بجالاؤ

چوتھی دلیل آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ

یسروا ولا تعسروا وبشروا ولاتنفروا

یعنی تم آسانی کرو دشواری نہ اختیار کرو خوشخبری حاصل کرو اور نفرت نہ دلاؤ

پانچویں دلیل یہ حدیث شریف ہے کہ

اختلاف امتی رحمة

میری امت کا اختلاف رحمت ہے

مطلب یہ ہے کہ میری امت کا ان امور میں مختلف ہونا جو شریعت کے فروعات میں داخل ہیں خود ان کیلئے اور ان کے متبعین کیلئے باعث وسعت ہے۔ نہ اصول شریعت میں مختلف ہونا مثلاً توحید اور اس کے لوازمات۔
بعض کا قول ہے کہ اس حدیث میں اختلاف سے وہ اختلاف مراد ہے جو امور معیشت میں واقع ہو۔ اور

آئندہ آجائے گا کہ سلف صالحین اس قسم کے جائز اختلاف پر لفظ اختلاف کا اطلاق کرنا برا جانتے تھے اس خوف سے کہ کہیں عوام الناس اس لفظ کو سن کر اس کے وہ معنی مراد نہ لے لیں جو مقصود کے خلاف ہیں۔ اور شریعت میں اس سے نہی وارد ہے۔

چنانچہ حضرت سفیان ثوریؒ سے منقول ہے کہ وہ فرماتے تھے یوں نہ کہو کہ علماء کا اس میں اختلاف ہے بلکہ یہ لفظ استعمال کرو

قد وسع العلماء علی الامة بکذا

یعنی علماء نے امت پر اس امر میں وسعت بخشی ہے

چھٹی دلیل اس میزان کی صحت کی حضرات ائمہؒ کے اقوال میں سے حضرت امام شافعیؒ کا یہ قول ہے کہ دو حدیثوں یا دو قولوں متعارضین کو یہ تاویل کر کے معمول بہما بنانا کہ یہ قول اس حالت میں صحیح ہے اور یہ دوسری حالت میں اس سے بہت بہتر ہے کہ ایک کو لغو کر دیا جائے اور دوسرے پر عمل کیا جاوے۔ دوسرے اماموں نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے۔

تو اس قدر تقریر سے معلوم ہوا کہ جس شخص نے اس کتاب کی صحت میں کچھ کلام کیا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں ہے، یا ان امور میں کلام کیا ہوگا جس میں میں نے تشدید کی ہے یا ان میں جن میں میں نے تخفیف کی ہے اور بہر حال سبب اس کا یہ ہوگا کہ اس کا امام اس کی ضد کا قائل ہے۔

تو اس کو کہو کہ شریعت میں یہ دونوں امر وارد ہیں اور تیسرا امام بھی اس سے ناواقف نہیں ہے۔ تو اگر تیسرا امام کسی امر میں جس تخفیف یا تشدید کا قائل ہو وہ تو وہ اس شخص کو بھی مسلم ہے جس نے اس امام کیلئے ہوئے مرتبہ کے سوا دوسرے مرتبہ کو ضرورتاً اختیار کیا ہے۔ تو ہر مقلد پر واجب ہے کہ وہ اس بات کا عقیدہ رکھے کہ اگر میرے امام کے سامنے اس شخص کا حال پیش کیا جاتا ہے جو اس عزیمت کی بجا آوری سے عاجز ہے جس کا امام مذکور قائل ہے تو وہ ضرور اس کو اس رخصت پر عمل کرنے کی اجازت دیتا جس کے اور امام قائل ہیں۔ اور یہ اجازت دینا اس کے اجتہاد کی وجہ سے ہوتا نہ دوسرے اماموں کی تقلید کی وجہ سے جو اس رخصت کے قائل ہیں۔ اور جو کوئی ائمہ مجتہدینؒ کے کلام میں غور و خوض کرے گا وہ دیکھ لے گا کہ ہر مجتہد کبھی تخفیف کرتا ہے کبھی تشدید۔ جس طرح شریعت مطہرہ کے ادلہ سے ثابت ہوا ہو۔

اس لئے کہ ہر مجتہد کلام شارع کے مقتضاء کے تابع ہے جس کا استنباط اس کلام سے لازمی ہو۔ اور مجتہد کے کلام کا اصل مقصود شارع کے کلام کو ایسی زبان میں وضاحت سے بیان کرنا ہوتا ہے جس کو عام لوگ بھی سمجھ سکیں۔ کیونکہ عوام کے اندر حجاب ہے جس کو کھلے لفظوں میں یہ کہا جائے کہ ان کو ضروری طریقوں کے فہم کی توفیق نہیں ہے وہ جس کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کے سوا اور مخلوق کی کلام میں توفیق کی حاجت پڑتی ہے۔ اور جب ان کا وہ حجاب اٹھا دیا جاوے تو شارع کے کلام کو اسی طرح سمجھنے لگیں جس طرح اور مجتہد سمجھتے ہیں اور اس کے محتاج نہ رہیں کہ کوئی ان کے لئے کلام شارع کی شرح کرے۔

اور ہم ابھی بیان کر چکے ہیں کہ ہر مجتہد کسی امر میں تشدید یا تخفیف کرنے کے اعتبار سے شارع کا تابع ہے۔ جس امر میں شارع کو تشدید کرتے دیکھا اس میں اس نے بھی تشدید کی اور جس میں شارع کو تخفیف کرتے دیکھا اس میں اس نے بھی تخفیف کی۔ تا کہ ضروری ضروری شعائر دین فوت نہ ہو جائیں۔ پھر وہ تشدید عام ہے۔ چاہے کسی امر کی بجا آوری میں کی ہو اور چاہے کسی نہی سے بچنے میں۔ اور تمام مجتہدوں کی یہی کیفیت ہے جو ذکر کی گئی۔ جیسا کہ ان سب کے مذاہب سے واقفیت رکھنے والے پر مخفی نہیں ہے۔ اور وضاحت اس کی یہ ہے کہ جس امر کے فعل یا ترک کو دیکھا کہ اس سے سوا اس کے کہ وہ دینی شعائر میں کمال پیدا کرتا ہے اس کے خلاف کی صورت میں کوئی دینی نقص لازم نہیں آتا۔ تو اس کو تخفیف ہی پر باقی رکھا۔ اور ایسا کیوں نہ کرتے جب کہ شارع کے بعد شریعت انہی کے ہاتھوں میں امانت ہے۔ یہی لوگ ہیں جو حکیم بھی ہیں اور عالم بھی۔ پس سمجھ لو۔

اگر تم کہو کہ بعض مقلدین کا یہ خیال ہے کہ میرے امام نے جب کسی عزیمت کو تسلیم کر لیا تو پھر اس کے مقابل رخصت کا کبھی قول نہیں کیا۔ بلکہ ہمیشہ جس قول کا قائل ہو گیا اسی پر قائم رہا اور ہر قوی اور ضعیف کو اسی کا امر کرتا رہا۔ یہاں تک کہ دنیا سے کوچ کر گیا۔ اگر حالت حیات میں اس کے روبرو کسی ایسے شخص کا حال پیش کیا جاتا جو عزیمت کی بجا آوری سے عاجز ہوتا تو بھی اس کو رخصت کا فتویٰ ہرگز نہ دیتا۔

تو جواب یہ ہے کہ ایسا شخص ائمہ کے حق میں فاسد العقیدہ ہے اور جس کا ایسا اعتقاد ہے وہ حقیقت میں اپنے امام کے بارہ میں یہ گواہی دیتا ہے کہ وہ شریعت مطہرہ کی ان آیات اور احادیث اور اقوال سلف کا مخالف ہے جو پہلے ذکر کئے جا چکے ہیں۔ اور یہ اپنے امام پر بہت بڑا حملہ ہے۔ کیونکہ یہ قول تمام اس تخفیف اور تشدید سے جس پر شریعت کا مدار ہے امام کے جاہل ہونے کو مستلزم ہے تو اب اماموں کے حق میں صحیح عقیدہ یہ ہونا چاہئے کہ وہ تمام معاملات اور عبادات میں سے جس شخص کو تخفیف کے مناسب دیکھتے ہیں اس کو تخفیف کا فتویٰ دیتے ہیں اور جس کو تشدید کے مناسب دیکھتے ہیں اس کو تشدید کا فتویٰ دیتے ہیں۔ اور جو مقلد اس بارہ میں ہم سے جھگڑا کرے تو ہمارے سامنے بہ سند صحیح کوئی نقل پیش کرے۔ جس سے ثابت ہوتا ہو کہ ائمہ علیہم الرضوان جب کسی حکم کا فتویٰ دیتے تھے تو اس کو ہر ضعیف وقوی کے حق میں عام کر دیتے تھے تا کہ ہم بھی اس کے ہم خیال بن جائیں۔

اور انشاء اللہ تعالیٰ کوئی ایسی نقل صحیح السند جس کو ہم حجت قرار دیں ہرگز نہ ملے گی۔ بلکہ ہم کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اتنی قدرت ملنی چاہئے جس سے ہم اس مقلد کی فہم کو بٹہ لگا سکیں۔ جس سے اس نے امامؒ کی کسی عبارت میں غلطی کھائی ہے۔ اس لئے کہ یہ بات تو ظاہر ہے کہ مجتہدین کے تمام اقوال شریعت کی تخفیف اور تشدید کے تابع ہیں، چنانچہ ابھی گذر چکا ہے پورے طور سے۔ پس جس حکم کی شریعت نے تصریح کر دی ہے اس کا خلاف تو ائمہ سے ممکن نہیں۔ اور وہ حکم جس کو شریعت نے مجملاً ذکر کیا ہے اس میں مجتہدین کی دو قسمیں ہیں۔ بعض تخفیف کرتے ہیں اور بعض تشدید۔ جیسا جس کو عقل اور لغت عرب سے ظاہر ہوا ہو۔ چنانچہ جس نے ائمہ رضی اللہ عنہم کے مذاہب پر عبور کیا ہو وہ خوب جانتا ہے۔

اوراس کی مثال ایسی ہے جیسے حدیث

انما الاعمال بالنیات

سوااس کے نہیں کہ اعمال نیتوں کے ساتھ ہیں۔

اورحدیث

لاوضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ

جوشخص بسم اللہ نہ پڑھے اس کا وضونہیں ہوتا۔

اورحدیث

لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب

یعنی نمازنہیں ہوتی بغیر سورہ فاتحہ کے۔

اوراسی طرح حدیث

لاصلوٰۃ لجارا لمسجد الا فی المسجد

یعنی نمازنہیں ہوتی مسجد کے پڑوسی کی مگر مسجد میں

تو بعض مجتہدین میں سے وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ جس شخص نے بسم اللہ نہ پڑھی یا سورہ فاتحہ چھوڑ دی تو اس کی نماز نہ ہوگی نہ وضو۔اور بعض وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ کامل نماز اور کامل وضونہیں ہوتا۔اور احادیث مذکورہ کے الفاظ دونوں قولوں کی شہادت دیتے ہیں کسی امام کو اس کی گنجائش نہیں کہ دوسرے کے قول کی تغلیط کرے۔جب تک شریعت میں کوئی حکم اس قول کے معارض نہ پایا جائے۔اور اصلی بات اس قسم کے احکام میں یہ ہے کہ ہر مجتہد کو اللہ تعالیٰ کا وہی حکم ہے جو مسائل شرعیہ میں اجتہادی طور پر اس کی سمجھ میں آیا ہے۔جو بات اس کی فہم سے باہر ہے اس کا اس سے مطالبہ نہ کیا جائے گا۔

اگر تم کہو کہ اس سے آنحضرت ﷺ کی شریعت مخصوصہ کا یہ کمال ظاہر ہوتا ہے کہ وہ امت پر مشقت میں کمی کرنے کی غرض سے دو قسم کے احکام بیان کرتی ہے۔بعض وہ جن میں تخفیف ہے اور بعض وہ جن میں تشدید ہے اور اسی قسم کی خوبیوں کی وجہ سے آپ کو رحمۃ للعالمین کا لقب عنایت کیا گیا ہے۔کیونکہ آپ ادیان کی تکمیل کرنے والے اور جو کچھ ان میں دشواریاں تھیں ان کو دفع کرنے والے ہیں۔

تو جواب یہ ہے کہ ہاں صحیح ہے۔پس رسول اللہ ﷺ نے اپنی امت میں سے قوی لوگوں پر رحم فرمایا کہ ان کو فضائل اور بلند مراتب حاصل کرنے کا حکم فرمایا۔چنانچہ ان پر عزیمتوں کی بجا آوری ضروری کردی جس سے ان کیلئے جنت میں بلند درجات مقرر کیے گئے۔

اور اپنی امت میں سے ضعیف لوگوں پر اس طرح رحم کیا کہ ان کو ایسے امور کی تکلیف نہ دی جس کے وہ متحمل نہ ہوسکیں۔اور ثواب میں کمی نہ فرمائی۔بلکہ اتنے ہی ثواب کا وعدہ فرمایا جتنا ان امور کے مرتکب کو دیا جاتا ہے۔

چنانچہ مریض اور مسافر کے حق میں وارد ہوا ہے کہ حق تعالیٰ فرشتوں کو حکم فرماتے ہیں کہ اس کے اس

حالت میں بھی وہ نیک اعمال لکھتے رہو جو وہ حالت صحت اور حالت قیام میں کرتا تھا۔ تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اگر شریعت میں منجملہ ان دومرتبوں کے جو میزان میں مندرج ہیں۔ صرف ایک ہی مرتبہ تخفیف یا تشدید کا ہوتا تو برتقدیر مرتبہ تشدید کے دین میں تنگی بہت ہوتی۔ اور برتقدیر تخفیف کے دین کی کچھ وقعت نہ ہوتی۔ اور جو شخص کسی مسئلہ میں اس امام کا مقلد ہوتا جس میں اس نے تشدید کا قول کیا ہو تو اس کو بوقت ضرورت دوسرے امام کے قول پر عمل ہرگز جائز نہ ہوتا۔ اور اس میں امت پر جو مشقت لازم آتی وہ ظاہر ہے۔ ہم کو اس خدا کی تعریف کرنی چاہئے جس نے ہمارے نبی ﷺ کی شریعت کو معتدل بنایا۔ اگر کوئی حکم اس میں ایسا پایا جاتا ہے جو کسی شخص پر شاق ہے تو وہیں دوسرا حکم موجود ہے جس میں سہولت اور تخفیف ہے۔ خواہ وہ حدیث ہو یا اثر صحابی یا قول کسی امام کا۔

اگر تم کہو کہ ہم اس مقلد کو کیا جواب دیں جس کا یہ عقیدہ ہو کہ شریعت میں صرف وہی ایک مرتبہ میزان کا ہے جس پر میرا امام ہے اور باقی خطا ہیں اگرچہ فی نفسہٖ محتمل حقانیت ہیں۔

تو ہم کہیں گے کہ اس کو یہ جواب دینا چاہئے کہ ہمارے دعوے کی تصدیق کے لئے اور تیرا عقیدہ صحیح نہ ہونے کیلئے خود تیرا فعل حجت ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض واقعات میں تو دوسرے اماموں کی تقلید کرنے لگتا ہے تو اب تجھ سے دریافت کیا جاتا ہے کہ دوسرے امام کے قول پر عمل کرتے وقت تیرے امام کا مذہب فاسد ہو چکا یا وہ بھی صحیح اور حق ہے؟ تو غالب یہ ہے کہ وہ اس سوال کے لائق عمدہ اور حق جواب ہرگز نہ پاوے گا۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جو مومن تمام شریعت پر کامل طور پر سے عمل کرنا چاہے تو جب تک وہ کسی معین مذہب کا پابند ہے تب تک ہرگز اپنے مقصد کو نہیں پہنچ سکتا۔ اور اگر اس معین مذہب کے امام نے یہ فرمادیا ہو کہ جس حدیث کی صحت کا ثبوت ہو جائے وہی میرا مذہب ہے تو اس وقت اس مقلد کو بہت سے وہ حدیثیں چھوڑنی پڑیں گی جو دوسرے ائمہ کے نزدیک صحیح ثابت ہو چکیں ہیں۔ اور یہ مقلد کی اس میزان سے ناواقفی اور اپنے امام کے کلام کو نہ سمجھنے کا سبب ہے۔ کیونکہ اگر اس کے امامؒ کا یہ مطلب ہوتا اور اپنے ذہن میں وہ یہ سمجھے ہوئے ہوتے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کلام مبارک کو سب سے زیادہ سمجھتا ہوں تو وہ ہرگز یہ نہ کہتے کہ میرے بعد میں جس حدیث کی صحت پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے وہی میرا مذہب ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے (انتہیٰ) شیخ کا یہ کلام کیا نفیس کلام ہے۔

اس لئے کہ شریعت کے احکام کی تکمیل تب ہوتی ہے کہ جب تمام احادیث اور تمام مذاہب باہم اس طرح ملالئے جائیں کہ گویا وہ سب ایک ہی ہیں۔ البتہ ان میں دومرتبے ضرور جاری ہوتے ہیں۔ اور جو شخص اپنی نظر کو وسعت دیگا اور تبحر شرعی اس قدر پیدا کرلے گا کہ ہر زمانہ کے علماء اور ان کے تمام اقوال پر مطلع ہو جاوے گا تو اس کو یقین ہو جائے گا کہ شریعت آیات اور احادیث اور آثار سے بنی ہوئی ہے۔ اس کا تانا اور بانا انہی چیزوں کا ہے اور جو شخص کسی حدیث یا کسی اثر یا علماء کے کسی قول کو شریعت سے خارج جانے تو یہ اس کا قصور ہے۔ ایسے شخص کا علم ناقص ہونے بلکہ اس کی جہالت میں کوئی شک نہیں ہے۔ ایسے شخص کے علم کی مثال اس کپڑے کی سی ہے جس

کے عرض یا طول میں سے ایک لڑی یا اس سے زیادہ ناقص رہ گئی ہو۔ تو کامل شریعت حقیقت میں تمام صحیح مذاہب اور اقوال کا نام ہے لیکن اسی کے نزدیک جو سمجھدار ہو۔ پس اے بھائی! تم کو چاہئے کہ شریعت کی تمام احادیث اور علماء کے تمام اقوال اور تمام آثار کو باہم ملاؤ۔ تب تم پر ظاہر ہو جائے گا کہ شریعت میں کس درجہ کی عظمت ہے اور اس میزان کا کیا مرتبہ ہے۔ پھر ان سب کو ملا لینے کے بعد یہ بات روشن ہو جائے گی کہ کوئی حدیث اور کوئی قول اور کوئی اثر میزان کے دونوں مرتبوں تخفیف اور تشدید سے خارج نہیں ہے۔ اور ہم اس مضمون کی تحقیق ۹۳۳ھ میں کر چکے ہیں۔ اور خدا کے ہی واسطے تعریف ہے۔

اگر تم کہو کہ ہم ان احادیث کے بارہ میں کیا کریں جن کی صحت ہمارے امام کی وفات کے بعد ثابت ہوئی ہو اور زمانہ زندگی میں امامؒ نے ان احادیث کو نہ لیا ہو۔

تو جواب یہ ہے کہ تم کو یہی چاہئے کہ ان پر عمل کرو کیونکہ اگر تمہارا امام ان پر فتح پاتا اور اس کو ان کی صحت ثابت ہو جاتی تو تم کو ضرور ان پر عمل کرنے کا حکم دیتا۔ کیونکہ تمام امامؒ شریعت کے ہاتھ میں مقید ہیں۔ چنانچہ اس کا پورا بیان اس فصل میں آجائے گا جس میں ائمہؒ کا رائے سے بری ہونا بیان کیا جائے گا۔ اور جو شخص ایسا کرے گا کہ ان احادیث پر عمل کرے تو اس نے دونوں ہاتھوں سے خیر کو سمیٹ لیا اور جو کہے کہ میں اسی حدیث پر عمل کروں گا جس کو میرے امام نے تسلیم کیا ہو تو اس نے خیر کثیر کو ہاتھ سے دیدیا۔ جیسا کہ ائمہ مذاہب کے اکثر مقلدین کا یہی حال ہے۔ حالانکہ ان کیلئے اولیٰ یہ تھا کہ وہ تمام ان احادیث پر عمل کرتے جن کی صحت ان کے امام کے بعد ثابت ہوئی ہے۔ تاکہ ان کے اماموں کی وصیت جاری ہو جاتی۔ کیونکہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ اگر وہ زندہ رہتے اور ان کے نزدیک ان احادیث کی صحت ثابت ہو جاتی جو ان کی وفات کے بعد صحیح ثابت ہوئی ہیں تو ضرور ان پر عمل کرتے اور کسی قیاس کے مرتکب نہ ہوتے۔ اور اپنے قول کو ان احادیث کے مقابلہ میں ترک کر دیتے۔

اور ہم کو صحیح طریق سے یہ خبر پہنچی ہے کہ حضرت امام شافعیؒ نے حضرت امام احمد بن حنبلؒ کو بذریعہ قاصد یہ پیغام بھیجا کہ جب کوئی حدیث تمہارے نزدیک صحیح ثابت ہو جائے تو ہم کو اس سے مطلع کر دو تا کہ ہم اس کو مان لیں۔ اور اس کے مقابلہ میں اپنے قول کو ترک کر دیں۔ کیونکہ تم حدیث کے بڑے حافظ ہو اور ہم اس کے بڑے عالم ہیں۔ (انتہیٰ)

اگر تم کہو کہ جب تم یہ کہہ چکے کہ کوئی قول اور کوئی مذہب کسی مجتہد کا شریعت سے باہر نہیں ہے تو اس حدیث میں خطا کا لفظ کیوں وارد ہوا

اذا اجتهد الحاكم واخطأ فله اجر وان اصاب فله اجران

یعنی حاکم جب اجتہاد کرے اور اس سے اس میں خطا ہو جائے تو اس کو ایک اجر ہے اور اگر اس میں حق پر ہو تو اس کے لئے دو اجر ہیں۔

حالانکہ تمام علماء شریعت کے اسی ایک دریا سے روشنائی بناتے ہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ حدیث میں خطاء

سے مراد حکم مسئلہ کا دلیل کے مطابق نہ ہونا ہے نہ وہ خطا جس سے وہ مسئلہ شریعت سے خارج ہو جائے۔ اس لئے کہ اگر وہ اجتہادی حکم شریعت سے خارج ہو جائے۔ تو مجتہد کیلئے کوئی اجر نہیں۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں کہ

کل عمل لیس علیه امرنا فهو رد

جس عمل پر ہماری اجازت نہ ہو وہ مردود ہے

اور اس حدیث میں مجتہد کیلئے خطا کی صورت میں ایک اجر ثابت ہے۔

تو معلوم ہوا کہ حدیث کے یہ معنی ہیں کہ حاکم جب اجتہاد کرے اور وہ حکم اس دلیل کے مطابق بھی ہو جائے جو شارع کی جانب سے وارد ہوئی ہے تو اس کیلئے دو اجر ہیں ایک اجر حکم کی تتبع اور تلاش کا اور دوسرا اجر اس حکم کے مطابق دلیل ہونے کا۔ اور اگر وہ حکم اس دلیل کے مطابق نہ ہوا اگرچہ فی نفسہٖ حکم صحیح ہو تو اس صورت میں حاکم کیلئے ایک ہی اجر ہے اور وہ تتبع اور تلاش کا۔ تو حدیث مذکور میں خطا سے مراد خطاً اضافی ہے نہ خطائے مطلق۔ پس خوب سمجھ لو۔ کیونکہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ تمام ائمہ مسلمین اپنے تمام اقوال میں پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں۔ اور نہیں ہے کوئی قول ان میں سے مگر یا وہ چشمہ شریعت سے قریب ہے یا اقرب۔ اور بعید ہے یا ابعد۔ سند کے طویل اور قصیر ہونے کے اعتبار سے لیکن سلسلہ تمام اقوال کا شریعت سے جا ملتا ہے۔

اور جس طرح ہم پر واجب ہے کہ ہم اس بات کے ساتھ ایمان لائیں کہ انبیاء علیہم السلام کی تمام شریعتیں منسوخ ہونے سے پہلے صحیح تھیں۔ حالانکہ وہ آپس میں مختلف اور ان میں سے اکثر باتیں ہماری شریعت کے ظاہر کے خلاف تھیں۔ اسی طرح مقلد پر واجب ہے کہ وہ مجتہدین کے تمام مذاہب صحیح ہونے کا اعتقاد رکھے۔ اگرچہ ان سب کا کلام اس مقلد کے مذہب کا ظاہر میں مخالف ہو۔ کیونکہ انسان جس قدر شریعت کے نور سے بعید ہوگا اسی قدر اس کی عقل کی روشنی پوشیدہ ہوگی۔ اسی وجہ سے غیر کے کلام کو شریعت سے خارج جانے گا۔ حالانکہ واقع میں ایسا نہ ہوگا۔

اور شاید یہی وجہ ہے جو ہر زمانہ میں بعض علماء بعض کے کلام کی تردید کرتے رہے ہیں۔ یہاں تک کہ میرے زمانہ میں بھی۔ اگر تم نظر غور سے دیکھو گے تو ہر زمانہ کے لوگوں کو اس سے پہلے زمانہ کے لوگوں پر طعن کرتے پاؤ گے۔ پس ان دونوں شخصوں میں کس قدر فرق ہے۔ جن میں سے ایک شخص اپنی نظر زمانہ کے تمام ان دوروں پر ڈالتا ہے جو اس سے پہلے گذر چکے ہیں یہاں تک کہ وہ دیکھ لیتا ہے کہ وہ تمام اقوال چشمۂ شریعت اولیٰ سے جو (کلام رسول اللہ ﷺ ہے) متصل ہیں۔ اور دوسرا شخص اس سے حجاب میں ہے۔ اس لئے کہ آج کل کے مقلدین اور حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور اول کے درمیان علماء کے پندرہ دور گذر چکے ہیں۔ پس اس کو جان لو۔

اگر تم کہو کہ اس میزان کو دو مرتبوں پر ٹھہرانے کی کوئی دلیل ہے جن کی ابتداء خدا کی جلوہ گاہ سے (جس کو حضرت الٰہی سے تعبیر کیا جائے گا) ہوگی۔ حالانکہ جبرائیل علیہ السلام نازل نہیں ہوتے۔

تو جواب یہ ہے کہ ہاں اہل کشف کا اس پر اتفاق ہے کہ دین کے پانچوں احکام مختلف جگہوں سے نازل

ہوئے ہیں نہ ایک جگہ سے جیسا کہ بعض کا گمان ہے۔ پس منجملہ احکام کے حکم واجب نازل ہوا ہے قلم اعلیٰ سے (ایک مقام کا نام) اور مستحب نازل ہوا ہے لوح محفوظ سے۔ اور حرام نازل ہوا ہے عرش اعظم سے اور مکروہ نازل ہوا ہے کرسی سے، اور مباح سدرۃ المنتہیٰ سے۔ پس واجب تشدید کی شہادت دیتا ہے اور مستحب تخفیف کی شہادت دیتا ہے۔ اسی طرح حرام اور مکروہ میں بھی یہی نسبت ہے۔ رہا مباح تو وہ ایک درمیانی امر ہے جس کو خدا تعالیٰ نے اپنے بندوں کی رحمت کے واسطے پیدا کیا ہے تا کہ اس کی بجا آوری کے وقت تمام مشقتوں سے راحت میں رہیں۔ خواہ وہ مشقت کسی امر کی تکلیف کی ہو یا کسی حرام سے روکنے کی۔ تو گویا اس مباح کے ارتکاب کے وقت بندہ نہ کسی امر کا پابند ہے اور نہ کسی نہی کے تحت میں۔ کیونکہ یہ بات بندہ کی طاقت سے باہر ہے کہ وہ ہمیشہ روک ٹوک میں مقید رہے۔ لیکن بعض عارفین نے مباح میں بھی بہ لحاظ اولیٰ اور غیر اولیٰ کے دو قسمیں تخفیف اور تشدید جاری کی ہیں۔ تو ان کے نزدیک مباح بھی دو قسمیں ہیں جس طرح عزیمت اور رخصت کی چنانچہ گذر چکا۔

اگر تم کہو کہ ان احکام خمسہ کے مختلف جگہوں سے نازل ہونے میں کیا حکمت ہے اور پھر بالخصوص انہی پانچ جگہوں سے جن کا اوپر ذکر کیا گیا۔

تو جواب یہ ہے کہ اس میں یہ حکمت ہے کہ ہر جگہ ان جگہوں میں سے بندہ کو اس چیز کی طرف کھینچتی ہے جو اس جگہ میں پائی جاتی ہے۔ تو چونکہ قلم اعلیٰ میں تکالیف واجبہ نظر آتی ہیں۔ اس لئے وہ بندوں کو اسی طرف کھینچتا ہے۔ اور چونکہ عرش عظیم سے محظورات نظر آتے ہیں اس لئے وہ بندہ کو رحمت کی طرف کھینچتا ہے کیونکہ عرش رحمٰن کے سیدھے ہونے کی جگہ ہے۔ اس لئے وہ اس دربار کے لوگوں کو رحمت کی ہی نظر سے دیکھتا ہے جونسی رحمت اس کے مناسب ہو باعتبار مسلمان اور غیر مسلمان ہونے کے۔ خواہ رحمت ایجاد یا رحمت امداد۔ یا رحمت عذاب میں مہلت دینے کی۔ اور چونکہ کرسی سے اقوال و اعمال مکروہ کی طرف نظر کی جاتی ہے۔ تو اس لئے اپنے اہل کی معافی کی طرف جلدی کرتا ہے اسی واسطے مکروہ کے تارک کو اجر اور ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے مرتکب کو عذاب نہیں دیا جاتا۔ رہا سدرۃ المنتہیٰ تو وہ پانچواں مرتبہ ہے اس کو منتہی اس واسطے کہا جاتا ہے کہ اس سے انسان کا کوئی عمل متجاوز نہیں ہوتا۔ اس دلیل سے کہ امر اور نہی قلم سے نازل ہوتا ہے لوح تک وہاں سے عرش تک اور وہاں سے کرسی تک اور وہاں سے سدرہ تک۔ پھر مکلفوں سے اس کا تعلق ہوتا ہے تو احکام کیلئے کوئی اور درجہ ایسا نہیں ہے جو سدرۃ سے متجاوز ہو جائے۔ اس میں احکام کا ٹھہرنا درمیان میں ہے جس کے ایک جانب میں بقیہ مدارج ہیں جن کا ذکر ہوا اور دوسری جانب اعمال مکلفین ہیں۔ تو عالم علوی میں احکام کے استقرار کی انتہائی جگہ سدرہ ہی ہے۔ پس چاہئے کہ اس میں غور کیا جاوے۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص ؒ سے سنا ہے کہ مباح نفس کی ایک قسم ہے اور وہ سدرہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ کیونکہ عالم سعادت کے تمام نفوس کی انتہاء اسی مقام پر ہوتی ہے۔ اور عالم شقاوت کے نفوس کی انتہاء سدرہ کی جڑوں پر ہو جاتی ہے جن کو زقوم کہتے ہیں۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔ کیونکہ یہ مضمون نفیس ہے۔

والحمدللہ رب العالمین

فصل اگر کوئی عالم اس کتاب میزان کے ساتھ ذوق کا مدعی بنے تو کیا ہم اس کی تصدیق کریں

اگر کوئی عالم اس میزان کے ساتھ ذوق اور تدین کا دعویٰ کرے تو کیا ہم اس کی تصدیق کریں یا توقف کرنا چاہئے۔

تو جواب یہ ہے کہ ہم اس سے علماء کے مذہبی اقوال کی علتیں دریافت کریں گے۔ خواہ مذہب ایسا ہو جو آج کل بھی استعمال کیا جاتا ہو یا ایسا کہ جو ختم ہو چکا ہو۔ تو اگر وہ ان سب کی تقریر کردے اور ان تمام کو میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف لوٹا کر حدیث وقرآن سے اس طرح ثابت کردے جس طرح خود وہ امام جن کے یہ مذاہب ہیں تو اس وقت ہم اس کے دعوے کی تصدیق کریں گے۔ اور اگر ان اقوال میں سے کسی قول کی توجیہ میں بھی توقف کرے گا تو یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ اس کو میزان میں ملکہ حاصل نہیں ہے۔ صرف اتنی بات ہے کہ اس میزان کا عالم اور صاحب میزان کا ماننے والا ہے۔

اور جاننا چاہئے کہ ہماری مراد اقوال کی دلیلوں سے ان کے منشے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بعض علماء نے خوبصورت نابالغ لڑکے کا چہرہ دیکھنے کو حرام کہا ہے اور غرض جس کو منشا کہا جائے احتیاط ہے۔ اور دلیل اس میں احتیاط کرنے کی آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ

دع ما یریبک الی مالا یریبک

یعنی چھوڑ اس کو جو تجھے شک میں ڈالے اس چیز کی طرف جو تجھے شک میں نہ ڈالے

بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ جو شخص خداوند تعالیٰ کے اس فرمان میں غور کرے گا کہ

ولا تقربوا مال الیتیم الا بالتی ھی احسن

اور نہ قریب جاؤ مال یتیم کے مگر اس طریقہ سے جو اچھا ہے

اور اس بات کو جان لے گا کہ غیر احسن طریقہ سے مال یتیم کے قریب جانے کو اس وجہ سے منع کیا ہے تا کہ یتیم یا اس کے مال کو کسی قسم کا ضرر نہ لاحق ہو۔ تو اس کو علماء اہل عمل اور ائمہ مجتہدین کے اقوال کی علتیں خوب ظاہر ہو جائیں گی۔ پس چاہئے کہ خوب غور کیا جائے۔ اور اللہ تعالیٰ سب سے زیادہ جاننے والا ہے۔

اور میں عرض کر چکا ہوں کہ جب باری تعالیٰ نے مجھ پر یہ احسان فرمایا کہ مجھ کو شریعت کے سرچشمہ پر

آگاہ کر دیا۔ تو میں نے تمام مذاہب کو دیکھا کہ وہ سب اسی چشمہ سے متصل ہیں۔ اور ان تمام میں سے ائمہ اربعہ علیہم الرحمۃ کے مذاہب کی نہریں خوب جاری ہیں اور جو مذاہب ختم ہو چکے وہ خشک ہو کر پتھر بن گئے ہیں۔ اور ائمہ اربعہ میں سے سب سے زیادہ لمبی نہر حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ کی دیکھی۔ پھر اس کے قریب قریب امام احمد بن حنبلؒ کی اور سب سے چھوٹی نہر حضرت امام داؤدؒ کے مذہب کی پائی جو پانچویں قرن میں ختم ہو چکا ہے۔ تو اس کی وجہ میں نے یہ سوچی کہ ائمہ اربعہؒ کے مذہب پر عمل کرنے کا زمانہ طویل رہا اور حضرت امام داؤدؒ کے مذہب پر تھوڑے دن عمل رہا۔ پس جس طرح امام اعظمؒ کے مذہب کی بنیاد تمام مذاہب مدونہ سے پہلے قائم ہوئی ہے اسی طرح وہ سب سے آخر میں ختم ہوگا۔ اور اہل کشف کا بھی یہی مقولہ ہے۔

پھر جب میں نے مذاہب مجتہدین اور ان امور پر نظر ڈالی جو ہر دور میں ہمارے اس زمانہ تک ان سے متفرع ہوتے چلے آئے ہیں تو میں ہرگز اس پر قادر نہ ہوا کہ ان میں سے کسی کے قول کو بھی شریعت سے خارج بتلاؤں۔ وجہ یہ ہے کہ میں تمام اقوال و مذاہب کو شریعت کے چشمۂ اولیٰ سے مربط دیکھتا تھا اور سب سے زیادہ اچھی مثال اس کی مچھلی کے شکاری کا جال ہے جو مصر میں بنایا جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں سے پہلا پھندا جہاں سے مچھلیاں جمع ہو جاتی ہیں۔ شریعت مطہرہ کے چشمہ کی مثال ہے۔ اس کے بعد پھر جس قدر پھندے پھیلے ہوئے دیکھتے ہو آخر تک یہ سب ائمہ مجتہدین اور ان کے قیامت تک آنے والے مقلدین کے اقوال ہیں۔ جن میں سے ہر قول چھوٹے چشموں سے مربوط ہے۔ اور ان میں سے ہر چشمہ اپنے مافوق چشمہ سے متصل ہے۔ یہاں تک کہ یہ سلسلہ شریعت کے پہلے اور بڑے چشمہ سے جا ملتا ہے۔

پس کیا ہی سعید ہے وہ شخص جس کو باری تعالیٰ شریعت کے چشمہ اولیٰ سے آگاہ کر دے جس طرح ہم کو آگاہ کیا ہے اور وہ یقین کرنے لگے کہ ہر مجتہد برحق ہوتا ہے اور کیسا مقصدور اور کس قدر مسرور ہوگا یہ شخص کہ جب قیامت کے دن تمام علماء اس کا ہاتھ پکڑیں گے اور اس کے چہرہ کو دیکھ کر تبسم فرمائیں گے۔ اور تمام علماء اس کی شفاعت کرانے میں باہم مقابلہ کریں گے ہر عالم یہی چاہے گا کہ میں شفاعت کراؤں۔

اور کس قدر نادم ہوگا وہ شخص جو سلوک طے کرنے سے قاصر رہا اور شریعت کے چشمہ اولیٰ دیکھنے سے محروم رہا۔ اور تمام مجتہدین میں سے برحق ایک ہی کو مانا۔ اور باقیوں کو خطاوار بتلایا۔ کیونکہ وہ تمام مجتہدین جن کو اس نے خطاوار بتلایا ہوگا قیامت کے دن اس کے سامنے ترشروئی ظاہر کریں گے۔ اس لئے کہ باوجود اپنی فہم خراب ہونے کے ان کی شان میں بڑی بے ادبی کی کہ ان کی طرف خطا اور جہالت کی نسبت کی۔

پس اے بھائی اخلاص کے ساتھ علم حاصل کرنے کی سعی کرو اور اس کی کہ اس علم پر عمل بھی کیا جائے یہاں تک کہ جلدی سے تمہارا راستہ طے ہو جائے۔ اور مجتہدین کے بلند مقام کو جھانکنے لگو۔ اور جس چشمہ سے تمہارے امام نے خوشہ چینی کی ہے تم بھی اس سے خبردار ہو جاؤ۔ اور اس چشمہ سے سیرابی میں اپنے امام کے دوش بدوش بن جاؤ۔

پس جس طرح اثنائے سلوک میں جب تمہاری آنکھوں پر اس سرچشمہ سے پردہ پڑا ہوا تھا تو تم اس امام کے تابعدار تھے اسی طرح تم کو چاہئے کہ جب تم اس چشمہ سے آبگیری کرنے لگو تب بھی اپنے امام کا حلقۂ اتباع اپنی گردن میں ڈالے ہوئے ہو۔ پھر جب تم اس بلند مقام کو حاصل کرلو اور چشمہ اولیٰ اور اس کی تمام شاخوں کا مشاہدہ کر چکو تو تم خود بخود علماء کے تمام اقوال کی توجیہ کرنے لگو گے اور کسی ایک قول کے بھی رد کرنے کی ضرورت نہ پڑے گی۔ یا تو اس وجہ سے کہ ہر ایک کی دلیل خواہ تخفیف ہو یا تشدید تمہارے نزدیک صحیح ثابت ہو جائے۔ یا اس وجہ سے کہ تم نے تمام اقوال کو چشمۂ شریعت سے نکلتا ہوا دیکھ لیا ہے۔ اگرچہ ان اقوال کا ظہور آخری دور میں ہی کیوں نہ ہوا ہو۔

پس حاصل یہ نکلا کہ تمام اقوال دو مرتبوں تخفیف اور تشدید سے خالی نہیں ہیں۔ اور ہر مرتبہ کیلئے آدمی مخصوص ہیں۔

اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ تقلید میں کثرت کرنا بصیرت میں نقصان پیدا کرتا ہے اس کلام سے امام موصوف کا مقصد علماء کو اس امر پر برانگیختہ کرنا ہے کہ وہ احکام دینیہ کو خود چشمۂ شریعت سے حاصل کرنے لگیں اور کسی مجتہد کے پردہ کی آڑ میں رہ کر صرف تقلید ہی پر اکتفا نہ کریں۔ پس تمام تعریفیں اسی خدا کو ہیں جس نے ہم کو ان لوگوں میں سے بنایا جو علماء شریعت کے ہر کلام کی عمدہ توجیہ کرتے ہیں۔ اور تمام اقوال کو چشمۂ شریعت سے متصل دیکھ کر کسی قول کی تردید نہیں کرتے۔

اور آنحضرت ﷺ کی حدیث

اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم

یعنی میرے تمام صحابی مانند ستاروں کی ہیں جس کی پیروی کرو گے ہدایت پالو گے۔

ہماری بہت بڑی تائید کرتی ہے۔

اور اس حدیث شریف میں اگرچہ علماء محدثین نے کلام کیا ہے لیکن اہل کشف کے نزدیک اس حدیث کی صحت میں کچھ شبہ نہیں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ مجتہدین نے حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین ہی کا راستہ اختیار کیا ہے۔ چنانچہ کسی مجتہد کو نہ پاؤ گے کہ اس کا سلسلہ کسی ایک صحابی سے جو اس کے قول میں متفق ہو یا صحابہ کی ایک جماعت سے نہ ملتا ہو۔

اگر تم سوال کرو کہ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ صحابہ اصل ہیں اور علمائے مجتہدین ان کی فرع تو پھر کیا وجہ ہے کہ علماء نے صحابہ کے سوا دوسرے مجتہدین کے کلام کو اس کلام سے درجہ میں مقدم رکھا ہے جو صرف ایک یا دو صحابیوں کا ہو۔

تو جواب یہ ہے کہ علماء نے بعض مسائل میں مجتہدین غیر صحابی کے کلام کو صحابی کے کلام پر اس وجہ سے مقدم کیا ہے کہ مجتہد کا زمانہ آخری ہونے کی وجہ سے اس کا علم تمام اقوال صحابہ یا اکثر کو محیط ہو گیا ہے۔ تو اس میں بھی میزان کے دونوں مرتبے تخفیف و تشدید جاری ہوتے ہیں۔ کیونکہ جو مذہب جمہور صحابہؓ یا بعض کا ہوگا وہ ان دونوں

مرتبوں سے باہر نہ ہوگا۔

اور میں نے اپنے شیخ شیخ الاسلام زکریاؒ کو بارہا یہ کہتے سنا ہے کہ چشمہ شریعت مانند ایک دریا کی ہے۔ تو جس کنارے سے چاہو سیرابی حاصل کرو۔ کیونکہ وہ تو ہر طرف ایک ہی ہے۔ اور یہ بھی ان کو فرماتے سنا ہے کہ کسی مجتہد کے قول پر انکار کی جرأت نہ کرو۔ جب تک کہ تم شریعت کی تمام دلیلوں کا احاطہ نہ کرلو۔ اور جب تک کہ ان تمام لغات اور ان کے معانی کو نہ جان لو جن کا شریعت میں استعمال ہے۔ اور جب تم کو ان تمام چیزوں پر خوب دسترس ہو جائے اور پھر مجتہد کے کسی قول کو شریعت میں نہ پاؤ۔ تو اس وقت تم کو انکار کرنا درست ہے۔ اور بھلا ان سب شرطوں کا وجود کہاں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ طبرانی نے حدیث مرفوع بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''میری شریعت میں تین سو ساٹھ (۳۶۰) طریقہ ہیں۔ جو جس طریقہ کو اختیار کرے گا نجات پائے گا۔''

(انتہیٰ)

والحمدللہ رب العالمین

فصل اس بیان میں کہ اگر تم اس میزان کے ساتھ کامل دلچسپی حاصل کرنی چاہو تو ریاضت پر کمر بستہ ہو جاؤ

اے بھائی! اگر تم چاہو کہ تم کو اس میزان کا ایسا علم ذوقی حاصل ہو جائے کہ تم تمام مجتہدین اور مقلدین کے مذاہب کی اس طرح تقریر کرنے لگو جس طرح خود اصحاب مذاہب کرتے ہیں تو تم کو چاہئے کہ ریاضت اور مشقت پر کمر بستہ ہو جاؤ۔ اور اپنا ہاتھ کسی ایسے شیخ کے ہاتھ میں دیدو جو صادق اور سلوک کا ماہر ہو۔ تا کہ وہ تم کو علم اور عمل کے اندر صدق اور اخلاص کی تعلیم دے اور تمہارے نفس کی تمام ان سرکشیوں کو دور کردے جنہوں نے تم کو مقصود کی راہ طے کرنے سے روک دیا ہے۔ اور تم کو چاہئے کہ شیخ کے اشارہ پر چلو۔ یہاں تک کہ نسبتی کمال کے تمام مقامات تم کو حاصل ہو جائیں۔ اور تم اپنے سوا تمام لوگوں کو نجات پانے والا خیال کرنے لگو۔ اور اپنے آپ کو ایسا سمجھنے لگو گویا کہ مردہ ہو۔ اگر تم اس بیان مذکور پر پورے عامل ہو جاؤ گے تو میں ضامن ہوں کہ انشاء اللہ تعالیٰ تم بہت جلد شریعت کے چشمہ سے آگاہ ہو جاؤ گے۔ جس سے ہر عالم کا قول متفرع ہوتا ہے۔ اور اگر بدوں کسی شیخ کے سلوک طے کرنا ہو تو ریاء اور جنگ وجدال اور دنیا کی مزاحمت سے پاک صاف نہیں ہو سکتے۔ تو ایسا سلوک شریعت کے سرچشمہ تک کس طرح پہنچا سکتا ہے۔ اگر چہ تمام معاصر تمہاری قطبیت کی شہادت دیتے ہوں ایسی شہادت کا ہرگز اعتبار نہیں۔ شیخ محی الدین بن عربیؒ نے بھی اپنی کتاب ''فتوحات'' کے تہتر ویں باب میں اس طرف اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ جو شخص خدا کے راستہ میں بغیر شیخ اور بغیر حرام سے بچنے کے چلے وہ خدا تعالیٰ کی اس معرفت کو حاصل نہیں کر سکتا جو قوم کے نزدیک پسندیدہ اور مطلوب ہوتی ہے۔ اگر چہ زمانہ عمر نوح علیہ السلام کے برابر خدا کی عبادت کرتا رہے۔

پھر جب بندہ خدا تعالیٰ کی معرفت حاصل کر لیتا ہے تو اس کے بعد کوئی درجہ ترقی کا باقی نہیں رہتا اور اس وقت کشفی اور یقینی طور پر سے اسماء الٰہیہ کی بارگاہوں پر مطلع ہو جاتا ہے اور یہ دیکھنے لگ جاتا ہے کہ علماء کے تمام اقوال اسماء الٰہی کی بارگاہ سے وابستہ ہیں۔ پھر اس کے نزدیک تمام مذاہب مجتہدین میں کسی قسم کا باہم خلاف نہیں رہتا اور نہ کوئی قول کسی عالم کا خدا تعالیٰ کے اسماء اور اس کی صفات کے دائرہ سے خارج رہتا ہے (انتہی) اور یہ اسی کی نظیر ہے جو ہم شریعت کے چشمہ کبریٰ میں بیان کر چکے ہیں۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواصؒ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جب مرید کا سلوک انتہا کو پہنچ جاتا ہے تو

پھر وہ اپنی عقل سے ایک مجتہد کی دوسرے مجتہد پر فضیلت ثابت نہیں کرتا۔ بلکہ خدا تعالیٰ کے اس قول کی معرفت کا اس کے قلب پر سکہ جم جاتا ہے کہ

لانفرق بین احد من رسلہ

یعنی ہم مابین رسولوں کے کسی رسول کی تفریق نہیں کرتے

اور اس بات کا اس کو کامل یقین ہو جاتا ہے کہ جس نے اپنی عقل سے بعض رسولوں کو بعض پر فضیلت دی۔ حالانکہ اس کو اس بارہ میں کشف صحیح ہوا نہیں تو اس نے یقیناً تفریق کی۔ برخلاف اس شخص کے جس نے اپنے کشف سے فضیلت دی ہو کیونکہ وہ وحدت کی شہادت دیتا ہے اور اس کے نزدیک جمع اور تفریق ایک ہی ہیں۔ جیسے علم کا طالب مثلاً حنفی یا حنبلی طلب علم کے زمانہ میں ایک معین مذہب پر اقتصار کر کے اسی کو دین خیال کرتا ہے اور اس کی مخالفت کا بالکل لحاظ نہیں کرتا۔ تو شدہ شدہ ایک ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے کہ وہاں تمام مذاہب کو ایک ہی چشمہ سے نکلتا ہوا دیکھ لیتا ہے۔ (انتہی) کلام شیخ کا تمام ہوا۔ اور یہ بہت بڑی دلیل ہے میزان کے صحیح ہونے کی اور اس سے ان دونوں قولوں کی تصدیق ہوگئی جو اس مسئلہ میں ہیں کہ ہر مجتہد برحق ہوتا ہے یا نہیں۔ چنانچہ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اس کلام مذکور سے معلوم ہو گیا کہ جو شخص ابھی سلوک کی انتہاء تک نہیں پہنچا ہے وہ شریعت کے چشمہ اولیٰ سے واقف نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اس کی سمجھ میں یہ بات نہیں آسکتی کہ ہر مجتہد برحق ہے۔ برخلاف اس شخص کے کہ جس کا سلوک انتہاء تک پہنچ گیا ہے۔ کیونکہ وہ یقیناً جانتا ہے کہ ہر مجتہد حق پر ہے۔ اتنی بات ضرور ہے کہ ایسی حالت میں اپنے اس عقیدہ کو لوگوں پر ظاہر کرے گا کہ تمام مجتہد حق پر ہیں تو عام مقلد اس کا بڑے زور سے انکار کریں گے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عوام بیچارے اس مقام سے پردہ میں پڑے ہیں جہاں وہ سالک پہنچ چکا ہے۔ تو وہ عام مقلدین ایک اعتبار سے تو معذور ہیں اور ایک اعتبار سے معذور نہیں۔ جس اعتبار سے معذور ہیں وہ بیان ہو چکا اور جس اعتبار سے معذور نہیں وہ یہ ہے کہ جب ان کو کبھی ایسی دلیل واضح نہیں مل سکتی جس سے وہ اہل کشف کے کلام کی تغلیط کر سکیں نہ عقلی نہ نقلی نہ شرعی۔ تو انہوں نے باقی مذاہب کی صحت کے علم کو خدا کے سپرد کیوں نہ کر دیا۔ کہ وہی جانتا ہے ہمیں کچھ علم نہیں۔ اور کسی دلیل کے نہ ملنے کی وجہ یہ ہے کہ اہل کشف کا کشف ہمیشہ شریعت کی تائید کرتا ہے کیونکہ کشف کے معنی یہ ہیں کہ خبر دینا کسی بات کا جس طرح وہ واقع میں ہے اور یہی عین شریعت ہے۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص کو یہ فرماتے سنا ہے کہ تمام علوم لدنیہ (یعنی بالذات خدا کی طرف سے عطاء کئے ہوئے علوم) حضرت خضر علیہ السلام کے علوم کے اقسام میں سے ہیں۔ اور یہ بات تم پر پوشیدہ نہیں ہے کہ حضرت موسیٰ علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والتسلیم نے پہلے پہل خضر علیہ السلام کے افعال کا انکار کیا اور جب حضرت خضر علیہ السلام نے آخر میں اپنے تمام افعال کی تاویلیں اور حکمتیں ظاہر کر دیں تو آپ نے انکار نہ فرمایا بلکہ اس وقت سکوت کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو آخر میں ان رموز پر آگاہ کر دیا تھا جن کی حضرت خضر علیہ السلام کو اطلاع تھی ورنہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے اولوالعزم نبی کو ہرگز جائز نہ ہوتا کہ ایک

امر منکر کو اپنی آنکھوں سے دیکھیں اور پھر اس پر سکوت فرماویں۔ کیونکہ اس میں کیا شک ہوسکتا ہے کہ کسی قوم کی کشتی کو ان کی اجازت کے بغیر اس خوف سے توڑ دینا کہ اس کو ظالم بادشاہ جبراً نہ چھین لے۔ اور کسی بے گناہ لڑکے کو اس خوف سے قتل کر دینا کہ آگے چل کر وہ اپنے والدین کو کفر اور سرکشی کی طرف پھسلاوے گا از روئے شرع شریف ہرگز جائز نہیں۔ (انتہیٰ)

اور اسی طرف شیخ محی الدین بن عربیؒ نے اپنی کتاب ''فتوحات'' کے شروع میں اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ علوم لدنیہ کی علامت یہ ہے کہ عقول ان علوم کو باوجود ان علوم کے مخفی ہونے کے بذریعہ فکروں کے حاصل کر لیتی ہیں۔ اور جو عالم ان علوم کا اہل نہیں ہوتا وہ ان کو محض تسلیم کر لیتا ہے ان کے ساتھ اس کو دلبستگی نہیں ہوتی۔ اور اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ وہ علوم اپنے اہل کو بذریعہ کشف کے حاصل ہوتے ہیں نہ بذریعہ فکر کے۔ اور تمام علماء چونکہ علوم کو بذریعہ فکر ہی حاصل کرتے ہیں اس لئے جب ان کے سامنے وہ علوم پیش کئے جاتے ہیں جو بذریعہ فکر حاصل نہیں ہوتے تو وہ ان کا انکار کر دیتے ہیں۔ کیونکہ وہ علوم علماء کے غیر مانوس طریقہ سے حاصل کئے ہوئے ہوتے ہیں۔ (انتہیٰ)

اور یہیں سے تم کو جان لینا چاہئے کہ جو لوگ شریعت کے چشمہ سے پردہ میں ہیں وہ اس میزان کے انکار کرنے میں معذور ہیں کیونکہ اس میں وہ علم ہے جو ان علوم لدنیہ کی ایک قسم ہے جن سے حضرت خضر علیہ السلام یقیناً آگاہ کئے گئے ہیں۔ پس جان لو اس کو۔

والحمدللہ رب العالمین.

فصل مجتہدین کے حق پر ہونے میں دو مذہب اور اس امر کا بیان جو مباحث میزان کی تدبیر کرتا ہے

اس کے اندر تین چیزوں کا بیان ہے۔ ایک تو اس شخص کے قول کی تقریر۔ ہے۔ جس نے کہا ہے کہ ہر مجتہد حق پر ہے، یا یہ کہا ہے کہ تمام مجتہدین میں سے حق پر ایک ہی مجتہد ہے مگر وہ معین نہیں کہ کونسا ہے۔ دوسرے یہ کہ ہر قول ان دونوں قولوں میں سے ایک ایک حالت پر محمول ہے۔ تیسرے اس امر کا بیان جو اس کتاب میزان کی تائید کرتا ہے۔

جاننا چاہئے کہ اس میزان کے تائید کرنے والوں میں ایک یہ امر بھی ہے کہ جس پر علماء اہل کشف کا اجماع ہے اور حضرت محی الدینؒ بن عربی نے اپنی کتاب ''فتوحات'' کے اندر مسح علی الخف کے بیان میں اس کی تصریح کی ہے اور فرمایا ہے کہ کسی کو یہ ہرگز جائز نہیں کہ کسی مجتہد کو خطا وار بتلائے یا اس کے کلام میں اعتراض کرے۔ اس لئے کہ شرع خدا تعالیٰ کا ایک حکم ہے جس کی مجتہد تقریر کرتا ہے۔ اور یہ ایک مسئلہ ہے جس میں بہت سے اہل مذاہب محظور کے مرتکب ہوئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس امر پر ہم تنبیہ کر چکے ہیں وہ اس کو محفوظ نہیں رکھتے حالانکہ وہ خود بھی اس کے عالم ہیں۔

پس جو شخص کسی معین مجتہد کو خطا وار بتلاوے تو وہ ایسا ہے گویا اس امر میں شارع کو خطا وار کہتا ہے۔ (انتہیٰ)

شیخ کے اس کلام میں اشارہ ہے کہ مجتہدین کے تمام اقوال شارع کے نصوص کے ساتھ ملحق ہیں اور جواز عمل میں بالکل ایسے ہیں جیسے شارع کے نصوص۔

اور اس میزان کی تائید ہمارے علماء کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ اگر کوئی انسان چاروں جانب کو نماز پڑھے قبلہ کی جانب متعین نہ ہونے کے وقت، اس صورت سے کہ ایک رکعت اپنے اجتہاد سے ایک طرف کو پڑھی پھر رائے پلٹی تو دوسری طرف پھر کر دوسری رکعت ادا کی علیٰ ہذا القیاس چاروں طرف پھر کر چار رکعتیں ادا کیں۔ تو اس شخص پر اس نماز کی قضا لازم نہیں۔ حالانکہ ان چاروں جانبوں میں سے ایک جانب یقیناً صحیح ہے۔ اور تین جانبیں یقیناً قبلہ نہیں۔ لیکن چونکہ ہر رکعت اجتہاد کی ہی طرف منسوب کی گئی ہے اس لئے ہم اس کی صحت کے قائل ہوئے ہیں۔

تیسری بات جو اس میزان کی تائید کرتی ہے یہ ہے کہ جس پر اہل کشف کا اجماع ہے کہ مجتہدین وہ لوگ ہیں جو انبیاء علیہم السلام کے علوم وحی میں حقیقی وارث ہیں۔ پس جس طرح نبی معصوم ہوتا ہے ایسے ہی اس کا وارث بھی واقع

میں خطا سے دور ہے۔ اور اگر کوئی شخص اس کو خطاوار بتلائے تو یہ خطا اضافی ہے۔ کیونکہ یہ اس کے قول کی دلیل سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ تمام انبیاء اور رسول بڑے رفیع مرتبے والے حضرات ہیں۔ ان مراتب کی وراثت سوائے علمائے مجتہدین کے اور کسی کو میسر نہ ہوئی۔ تو ان کا اجتہاد وجوب عمل میں مثل نصوص شارع کی ہے۔ کیونکہ ان کو رسول اللہ ﷺ نے احکام میں اجتہاد کرنے کی اجازت فرمائی ہے۔ باری تعالیٰ کے اس ارشاد کے تحت میں کہ

ولو ردوه الى الرسول والى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم

اور یہ بات ظاہر ہے کہ استنباط مجتہدین ہی کا کام ہے تو ان کا اجتہاد شارع کے حکم کو ظاہر کر دیتا ہے۔ چنانچہ گذر چکا ہے۔ پس ہر مجتہد برحق ہے۔ اس لئے کہ وہ اس اجتہاد سے کام لیتے ہیں جس کا شارع نے اقرار کیا ہے۔ (انتہیٰ)

اور میں نے بعض اہل کشف سے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ مجتہدین سے اجتہاد کے ساتھ اس وجہ سے عبادت کراتا ہے تاکہ ان کو شریعت کی وضع سے کوئی حصہ مل جائے۔ اور ان کا قدم اس میں راسخ ہو جائے اور آخرت میں سوائے رسول خدا ﷺ کے اور کوئی ان کے آگے نہ ہو۔ تو اس امت کے علماء حشر میں شریعت مطہرہ کی دلیلوں کے حافظ اور ان کے نکات سے واقف ہوں گے اور انبیاء و رسولوں کی صف میں کھڑے ہوں گے نہ امتوں کی صف میں۔ پس کوئی نبی یا رسول ایسا نہ ہوگا جس کے پہلو میں اس امت کے علماء کا کوئی عالم نہ ہو اور ان علماء میں سے ہر عالم احکام اور احوال اور مقامات اور مراتب کے جاننے میں انتہاء دنیا پر امام مہدی علیہ السلام کے ظہور تک درجہ استاذیت کا رکھے گا۔ اس سے تم جان گئے ہو گے کہ تمام مجتہدین تخفیف و تشدید میں شارع کے تابع ہیں۔ پس اپنے آپ کو اس سے بچاؤ کہ تمہارے امام نے جس امر میں تشدید کی ہو اس کا تم تمام لوگوں کو حکم کرنے لگو۔ یا جس امر میں تخفیف کی ہو اس کا ہر شخص کو امر کرنے لگو۔ کیونکہ شریعت کا ورود دو مرتبوں پر ہوا ہے نہ ایک مرتبہ پر جیسا کہ اسی کتاب میں گذر چکا ہے۔ اور اسی لئے تمہارا یہ قول صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر مشقت نہیں ڈالتا ہے۔ بلکہ رسول خدا ﷺ نے اس پر بددعاء فرمائی ہے جو آپ کی امت پر مشقت ڈالے۔ چنانچہ فرمایا ہے

اللھم من ولی من أمور امتی شيئا فرفق بهم فارفق اللهم به ومن شق على امتى فاشقق اللهم عليه

یعنی اے اللہ جو شخص میری امت کے امور میں سے کسی شے کا حاکم بنایا جائے اور پھر وہ ان کے ساتھ نرمی کرے تو اے خدا تو اس کے ساتھ نرمی کر اور جو میری امت پر بار اور مشقت ڈالے تو اے اللہ اس پر مشقت ڈال۔

اور ہم کو کبھی یہ خبر نہیں پہنچی کہ آپ نے اس شخص پر بددعا کی ہو جس نے امت پر تسہیل کی ہو بلکہ آنحضرت ﷺ اپنے صحابہ کو یہ ارشاد فرماتے رہتے تھے کہ چھوڑ دو مجھ کو جب تک چھوڑے رکھوں میں تم کو اس خوف سے کہ کہیں کثرت سوال سے اس قدر احکام کی زیادتی نہ ہو جائے جن پر وہ عمل نہ کر سکیں۔ پس وہ عالم جس کا مقصد رفع حرج ہو وہ اس اصل پر ہے جس پر لوگوں کی جنت میں انتہاء ہوگی۔ اور جس کا مقصد تنگی ڈالنا ہے تو وہ ایک عارضی

امر پر ہے جو تکلیف کے دور ہونے سے زائل ہو جائے گا۔ اگر تم کہو کہ جس شخص نے لوگوں پر ایک مذہب معین کی پابندی کو لازم کر دیا ہو تو کیا اس نے ان پر تنگی اور مشقت ڈال دی ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ حقیقت میں اس کے اندر کوئی مشقت نہیں۔ اس لئے کہ صاحب مذہب نے یہ نہیں کہا کہ ضعیف آدمی کو بھی عزیمت پر ہی عمل کرنا ضروری ہے۔ بلکہ ایسے شخص کو اجازت دی ہے کہ کسی خاص مسئلہ میں میرا مذہب چھوڑ کر اس رخصت پر عمل کرے جس کا دوسرے اماموں نے قول کیا ہو۔ تو اس امام کے مذہب میں بھی شریعت کے دو مرتبے موجود ہیں۔ لہٰذا اس شخص کی نسبت جس نے کسی خاص مذہب کی پابندی کو لازم کر دیا ہو یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس نے مشقت یا بار ڈال دیا ہے جو اس مقلد پر دشوار ہے۔ پس اگر شریعت کو تم نے اس طرح نہ سمجھا تو تم نے کچھ بھی نہ سمجھا۔ اور اگر تم نے تمام مجتہدین کے مذاہب اس طرح بیان نہ کئے تو تم نے کچھ بھی بیان نہیں کیا۔ اور اس تقدیر پر مقلد کا یہ اعتقاد کہ تمام مجتہدین خدا تعالیٰ کی طرف سے ہدایت پر ہیں محض زبانی ہی الفاظ ہوئے۔ دل میں اس کا یقین نہ ہوا۔ اور یہ ایک قسم ہے نفاق کی۔

اور یہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ میں نے اس کتاب (میزان) کو محض ائمہ رضی اللہ عنہم اور ان کے مقلدین کے مذاہب کی مدد کرنے کی غرض سے اس طریقہ پر تالیف کیا ہے۔ یہ دشمنوں نے اڑا دیا ہے کہ جو شخص اس میزان میں غور کرے گا اس کو اس سے تمام مجتہدین کا خطا وار ہونا ثابت ہوگا۔ اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ بات ظاہر ہے کہ ہر مجتہد دوسرے مجتہد کے قول کو ناصواب اور خطا جانتا ہے تو ایک مجتہد کا دوسرے مجتہد کو خطا وار بتلانا تمام مجتہدین کے خطا وار ہونے کو مستلزم ہے۔ کیونکہ تم ہر مجتہد کے قول کو صادق مانتے ہو۔ یہاں تک دشمن کا کلام ہے۔

تو جواب اس کا سنئے کہ تمام علماء کا اس پر اجماع ہے کہ کوئی مجتہد دوسرے مجتہد کا انکار نہیں کرتا۔ یہ بات علیحدہ رہی کہ ہر مجتہد کو اسی پر عمل کرنا چاہئے جو اس کی سمجھ میں آیا ہو اور جس کو اس نے حق جانا ہو۔ ایک مرتبہ حضرت لیث بن سعدؒ نے حضرت امام مالکؒ کی خدمت میں ایک استفتاء بھیجا تو آپ نے ان کو جواب میں یہ لکھ دیا کہ

امام بعد فانک یا اخی امام ھدی وحکم اللہ تعالیٰ فی ھذہ المسئلة ھو ماقام عندک

یعنی بعد حمد وصلوٰۃ کے پس بیشک اے بھائی میرے تم خود برحق امام ہو اور خدا تعالیٰ کا اس مسئلہ میں وہی حکم ہے جو تمہارے نزدیک ثابت ہے۔

اور وجہ اس کی یہی ہے کہ ہر مجتہد شریعت کے اس پہلے چشمہ سے آگاہ ہوتا ہے جس سے تمام مجتہدین کے مذاہب متفرع ہیں ورنہ اگر وہ اس چشمہ سے آگاہ نہ ہوتا تو اس پر واجب تھا کہ مجتہدین کے مذاہب کا انکار کرتا۔ اور ممکن ہے کہ جس امام نے دوسرے امام کو خطا پر بتلایا ہو تو یہ اس وقت کا واقعہ ہو کہ جب تک وہ مقام کشف تک نہ پہنچا ہو۔ چنانچہ اکثر ناقلین کلام ائمہ اس کی کچھ تفریق نہیں کرتے کہ یہ کلام ابتدائی زمانہ کا ہے اور یہ درمیانی زمانہ کا اور یہ انتہائی اور آخری زمانہ کا۔ پس اس فصل کو خوب غور سے دیکھو کیونکہ اس کے دیکھ لینے کے بعد اس میزان اور مجتہدین کے تمام مذاہب کی صحت میں کچھ کلام نہیں رہتا۔ اس لئے کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شارع نے ائمہ کے تمام احکام اجتہادیہ کی تقریر کر دی ہے۔ والحمد للہ رب العالمین

فصل کسی کامل ولی یا مجتہد کا ایک قول پر عمل کرنا دوسرے قول کے باطل جاننے کی دلیل نہیں ہوسکتا

اگر کوئی کامل ولی یا مجتہد ایک قول پر عمل کرے اور دوسرے پر نہ کرے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ متروک قول کو باطل جانتا ہے۔ کیونکہ احتمال ہے شاید اپنے آپ کو اس متروک قول کا اہل نہ سمجھتا ہو۔ اب وہ قول عام ہے چاہے عزیمت ہو یا رخصت۔ اس لئے کہ ہر کامل اور ہر مجتہد اس بات کا یقین رکھتا ہے کہ تمام مذاہب چشمہ شریعت سے حاصل کئے ہوئی ہیں چاہے وہ مذاہب وہ ہوں جن کا اب بھی استعمال ہے یا وہ جو ختم ہو چکے۔ پس ہر قول جس پر اہل نہ ہونے کی وجہ سے عمل نہ کرتا ہو ولی کے حق میں ایسا ہے جیسے حدیث منسوخ۔ اور دوسرے لوگوں کے حق میں ایسا جیسے حدیث محکم واجب العمل۔ اور جو مقلد کامل ولی نہ ہو تو اس کا حال ایسا ہے جیسا کوئی شخص عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت پر عمل کرتا تھا جب اس شریعت کو شریعت محمدی ﷺ نے منسوخ کر دیا تو اس کو لازم ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کو ترک کرے اور رسول خدا محمد ﷺ کی شریعت پر عمل کرے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے علماء کچھ روز ایک قول پر عمل کرتے ہیں پھر جب دوسرے قول کی دلیل ان کے نزدیک زیادہ قوی ثابت ہو جاتی ہے تو ایک زمانہ تک دوسرے قول پر عمل کرتے ہیں اور لوگوں کو اسی کا فتویٰ بھی دیتے ہیں یہاں تک کہ اسی پر عمل کرتے کرتے دنیا سے سفر کر جاتے ہیں۔ تو پھر اگر کسی سے پہلے قول پر عمل فوت ہو جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے نزدیک وہ قول باطل ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب اپنے بندوں سے ان احکام پر عمل کرانا چاہتا ہے جو ان کے موجودہ معمولہ احکام کے غیر ہوتے ہیں تو وہ علماء کے قلوب میں کچھ ایسی باتیں پیدا کر دیتا ہے جن کی وجہ سے وہ پہلے احکام پر دوسرے احکام اور قول کو ترجیح دینے لگتے ہیں۔ اس لئے وہ علماء دوسرے قول پر عمل کرنے لگتے ہیں۔ اور چونکہ مقلدوں کو بھی شرح صدر ہو جاتا ہے تو وہ بھی پہلے احکام کو چھوڑ کر دوسرے احکام پر عمل کرنے میں اپنے علماء اور اماموں کے تابع ہو جاتے ہیں۔ اور اسی طرح ہوتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ پہلے مذاہب بالکل متروک ہو جاتے ہیں۔

اور اس مضمون بالا کی تائید حضرت عمر بن الخطاب ؓ کے اس قول سے خوب ہوتی ہے کہ

ان اللہ عزوجل یحدث للناس اقضیتہ بحسب زمانھم واحوالھم

یعنی بے شک خدا تعالیٰ لوگوں کیلئے ان کے زمانہ اور حالات کے مطابق احکام پیدا فرما دیتا ہے

اور حضرت عطاء اور مجاہد اور امام مالکؒ نے بھی اس قول کا اتباع کیا ہے۔ یہی وجہ ہے جو یہ حضرات ایسے استفتاؤں کا جواب نہیں دیتے تھے جن کا وقوع نہ ہوا ہوتا۔ بلکہ یہ فرمادیتے تھے کہ جب ان کا وقوع ہوگا تو اس زمانہ کے علماء جس طرح مناسب جانیں گے ان کے بارے میں فتویٰ دیدیں گے۔ (انتہیٰ)

اور بسا اوقات اس سے باری تعالیٰ کو امت پر رحمت مقصود ہوتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کو جب اس بات کا علم ہو چکا تھا کہ فلاں زمانہ کے لوگ اس حکم پر عمل کریں گے تو اس لئے اس نے پہلے حکم کو باطل کرنے کے واسطے ایسے شخص کو مقرر فرمادیا جو ان لوگوں کی جنس سے ہے تا کہ اس سے فائدہ اٹھاسکیں۔ کیونکہ اب ایسا تو ہو نہیں سکتا جس طرح پہلے باری تعالیٰ ہر زمانہ میں نئی شریعت اور نئے احکام لوگوں کیلئے پیدا کردیتا تھا اور وہ ان کو قبول اور اپنے نفس کو ان کی طرف مائل کردیتے تھے۔ اس لئے ان کو ان پر عمل کرنے میں کوئی مشقت لاحق نہیں ہوتی تھی۔

اور کبھی کہا جاتا ہے کہ پہلے اقوال کو ترک کر کے دوسروں پر عمل کرنا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ تا کہ اس امت کے علماء ایک امر میں انبیاء کے مشابہ ہوجائیں۔ اور وہ امر یہ ہے کہ جس طرح ہر پچھلا رسول اپنے پہلے نبی کے احکام کو منسوخ کر کے جدید شرع ظاہر کرتا تھا اسی طرح ہر زمانہ کا مجتہد بھی اپنے سے پہلے مجتہد کے احکام کو گویا منسوخ کر کے نئی شریعت پیدا کرتا ہے۔ لیکن یہ منسوخ کرنا حقیقی نہیں ہوتا اور اس مشابہت کی وجہ یہ ہے کہ علماء انبیاء کے وارث قرار دیئے گئے ہیں۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواصؒ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ مذاہب مستعملہ یا مذاہب متروکہ میں سے کوئی قول ایسا نہیں ہے جو کسی نہ کسی گذشتہ نبی کی شریعت میں داخل نہ رہ چکا ہو۔ تو اس سے خدائے کریم کا مقصد یہ ہے کہ وہ اپنے فضل و کرم سے اس امت کو پہلے نبیوں کی شریعت کے بعض احکام پر بھی عمل کرنا نصیب فرماوے۔ تا کہ پہلے انبیاء کی شریعت پر عمل کرنے کا جو اجر و ثواب ہے اس سے بھی یہ امت جس پر خدائے تعالیٰ کو خاص شفقت منظور ہے اور جس کے نبی کریم ﷺ کی شریعت تمام گذشتہ شریعتوں کے احکام کو جامع ہے محروم نہ رہے۔ (انتہیٰ)

اب یہ بات خوب روشن ہوگئی کہ اگر کوئی ولی کامل کسی قول کو عملاً ترک کردے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس قول کو خارج از شریعت جانتا ہے۔ کیونکہ وہ قول دو حال سے خالی نہیں یا رخصت ہوگا یا عزیمت۔ تو ضرور میزان کے دونوں مرتبوں تخفیف و تشدید میں سے کسی میں داخل ہوگا۔

اور میرے شیخ حضرت علی خواصؒ یہ بھی فرماتے تھے کہ تمام اکابر علماء کی شان میں ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ ان میں سے بعض نے بعض کو جو تسلیم کیا ہے وہ اسی وجہ سے کیا ہے کہ ہر ایک نے دوسروں کے اقوال اور ان کے دلائل کو یقیناً صحیح جان لیا اور یہ دیکھ لیا کہ یہ تمام اقوال شریعت کے سرچشمہ سے متصل ہیں۔ یہ نہیں کہ محض حسن ظن کی بنا پر تسلیم کرلیا ہو۔

اور یہ پہلے گذر چکا ہے کہ مجتہدین کے بعض پیرو شریعت کے چشمہ اولیٰ کے مشاہدہ تک پہنچ گئے ہیں اور اس بات کو انہوں نے دل سے تسلیم کرلیا ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہے۔ جیسے علامہ ابن عبدالبر مالکیؒ اور شیخ ابو محمد جوینیؒ

اور شیخ عبدالعزیز دیرینیؒ اور ان کے امثال۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ شیخ ابومحمدؒ نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جس کا نام محیط رکھا ہے اور ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ اس میں علامہ موصوف نے کسی ایک مذہب کی پابندی نہیں کی ہے۔ اسی طرح شیخ عبدالعزیز دیرینیؒ نے ایک کتاب بنام ''کتاب الدرر الملتقطه فی المسائل المختلطه'' تصنیف کی ہے جس میں چاروں مذاہب میں فتوے دیئے ہیں تو اگر شیخ موصوف چاروں مذاہب کے دلائل سے واقف نہ ہوتے تو ان کو یہ ہرگز جائز نہ ہوتا کہ تمام مذاہب کے مطابق فتوے دیتے۔ اور یہ کہہ دینا کہ ایسے لوگ چاروں مذاہب پر محض ایمان اور تسلیم کر لینے کے طور پر فتوی دیتے تھے بغیر اس کے کہ ان اقوال کے دلائل پر اطلاع پاویں ان کی شان سے بہت بعید ہے۔

ایسے ہی وہ شخص جس نے اس حکم کو اختیار کیا ہو جو اس کے امام کی تصریح کے خلاف ہے ممکن ہے کہ اس نے اس وجہ سے اختیار کیا ہو کہ اس نے اس قول اور حکم کو شریعت مطہرہ کے چشمہ سے ملا ہوا دیکھ لیا ہے۔ جس طرح اپنے امام کے قول کو اس چشمہ سے متصل جانتا ہے۔ مثلاً امام زفرؒ اور امام ابو یوسفؒ اور اشہب اور ابن قاسم اور امام نووی اور رافعی اور امام طحاوی وغیرہ رحمۃ اللہ علیہم جو کہ مجتہدین کے متبعین میں سے ہیں۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ جو شخص مفتی ہو اور اپنے امام کے سوا دوسرے امام کے قول کو پسند کرے اس کی وجہ یہ ہو کہ وہ اپنے امام کی دلیلوں پر مطلع نہ ہوا ہو۔ اور دوسرے امام کے قول کو دل سے صحیح جان کر فتوی دیا ہو۔

پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ جو مقلد شریعت مطہرہ کے چشمہ پر مطلع ہو گیا ہو وہ ایک معین مذہب کی پابندی کا ہرگز حکم نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہ دیکھتا ہے کہ تمام اماموں کے اقوال خواہ وہ صحیح ہوں یا ضعیف ہوں۔ سب کے سب شریعت کبریٰ کے چشمہ سے متصل ہیں۔ اگرچہ وہ ظاہر میں کسی معین مذہب کا پابند ہو۔ اور اس پابندی کی وجہ یہ ہے کہ وہ اسی مرتبہ کے لائق ہے جس کے ساتھ اس نے پابندی کی ہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ شخص اس مذہب کو لازم کر لیتا ہے جو باعتبار دین کے احوط ہوتا ہے اور غرض اس سے خدا تعالیٰ کی نفلی عبادت میں زیادتی ہوتی ہے۔ جس طرح خدا تعالیٰ کے اس قول میں ارشاد ہے کہ

فمن تطوع خیراً فهو خیر له

جو شخص فدیہ میں اپنی طرف سے مقررہ مقدار سے زیادہ دے تو وہ اس کیلئے بہتر ہے

اور اسی مذکورہ بالا مضمون کی طرف امام اعظم ابوحنیفہؒ نے اشارہ فرمایا ہے کیونکہ فرماتے ہیں کہ جو کچھ رسول خدا (فداہ ابی وامی) ﷺ سے ہم کو پہنچا ہو وہ سر اور آنکھوں پر ہے اور جو کچھ آنحضرت ﷺ کے صحابہؓ سے پہنچے اس میں سے ہم پسند کر لیں گے اور جو کچھ اور لوگوں سے پہنچے تو پھر وہ بھی آدمی ہیں اور ہم بھی آدمی۔ (انتہیٰ)

عبارت مذکورہ میں اشارہ ہے کہ بندہ جس مذہب کو چاہے پسند کر لے اور جب اس بلند مقام مذکورہ پر پہنچ جائے تو اس پر یہ بھی واجب نہیں کہ ان مذاہب میں سے کسی کو اختیار کر لے۔

اور میرے شیخ حضرت علی خواصؒ کی یہ عادت تھی کہ جب ان سے کوئی انسان یہ سوال کرتا کہ کسی معین

مذہب کی پابندی آج کل واجب ہے یا نہیں تو اس کو یہ جواب دیتے کہ تجھ پر مذہب معین کی پابندی واجب ہے جب تک کہ تو شریعت کے چشمہ اولیٰ کا مشاہدہ نہ کر لے کیونکہ قبل ازیں مذہب معین کی پابندی نہ کرنے کی صورت میں تیرے گمراہ ہو جانے کا خوف ہے، اور فی زمانہ لوگوں کا اسی پر عمل ہے، اور جب تو شریعت کے سر چشمہ کا مشاہدہ کر لے تو تجھ پر خاص معین مذہب کی پابندی ضروری نہیں۔ کیونکہ تو اس وقت تمام مجتہدین کے مذاہب کو اسی چشمہ سے متصل پاوے گا۔ اور کسی مذہب کو بہ نسبت دوسرے مذہب کے زیادہ نزدیک نہ دیکھے گا۔ پھر تیرے نزدیک دو مرتبوں تخفیف و تشدید کا حسب شرائط مذکورہ جاننا ضروری ہوگا۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص کو یہ بھی فرماتے سنا ہے کہ کسی عالم کا کوئی قول ایسا نہیں ہے جو شریعت کے اصول میں سے کسی نہ کسی اصل کی طرف منسوب نہ ہو۔ کیونکہ جو شخص غور کرے گا اس پر ظاہر ہو جائے گا کہ ہر قول یا کسی آیت سے ماخوذ ہے یا کسی اثر سے یا قیاس صحیح سے موافق قاعدہ صحیح کے۔ اتنی بات ضرور ہے کہ بعض اقوال تو ایسے ہیں جو صریح آیات یا صریح حدیث یا صریح اثر سے ماخوذ ہیں اور بعض ایسے جو ان مطالب اور مفاہم سے ماخوذ ہیں جو آیات و اخبار وغیرہ سے سمجھے جاتے ہیں۔ تو حاصل یہ نکلا کہ بعض قول تو شریعت کے چشمہ سے قریب ہیں اور بعض ان سے زیادہ قریب۔ اور بعض بعید ہیں اور بعض ان سے زیادہ بعید۔ مگر مرجع تمام کا شریعت ہی کی جانب سے۔ کیونکہ وہ تمام اقوال شریعت کے نور سے حصہ لینے والے ہیں۔ اور آج کوئی متفرع ہونے والا قول ایسا نہیں ہے جس کی کوئی اصل نہ ہو۔ چنانچہ اس کتاب کے خطبہ میں گذر چکا ہے۔

اور اس میں شک نہیں کہ عالم جس قدر چشمہ شریعت سے دور ہوگا اسی قدر اس کے اقوال میں روشنی بہ نسبت ان اقوال کی روشنی کے کم ہوگی جو خود چشمہ شریعت سے حاصل کئے ہوئے ہوں اور ان کا قائل چشمہ سے بہت متصل ہو۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جو عالم اپنی نظر کو وسعت دیکر چشمہ شریعت کا مشاہدہ کرے گا اور ہر دور کے ان اقوال کو جو اس چشمہ سے متفرع ہوئے ہیں ابتداء شریعت سے اس کے زمانہ تک، ان سب کا احاطہ کرے گا تو اس کو یقین کامل ہو جائے گا کہ امت اور ان کے مقلدین کے تمام مذاہب جو زمانہ رسول خدا ﷺ سے لے کر میرے زمانہ تک ہوئے ہیں وہ سب حق ہیں۔ (انتہیٰ) اور اس کی مثال امثلہ محسوسہ کی فصل میں آجائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ جہاں درخت اور صیاد کے جال وغیرہ کی تمثیلیں بیان کی جائیں گی۔

والحمد للہ رب العالمین

فصل کسی طالب علم سے تمام اماموں کے حق رسیدہ ہونے کی دلیل نہ طلب کرنے کے بیان میں

اے بھائی اپنے آپ کو اس سے بچاؤ کہ کسی طالب علم سے اس کے اس اعتقاد پر دلیل طلب کرو کہ ہر مجتہد حق رسیدہ ہے جب تک کہ وہ طالب علم کسی خطا اور گناہ کا مرتکب رہے۔ بالخصوص دنیا کی محبت اور اس کی خواہش کا گناہ۔ جس طرح تم کو اس سے اس وقت تک مطالبہ درست نہیں جب تک وہ اپنے امام کی تقلید کے پردے میں پڑا رہے۔ کیونکہ اس حالت میں اس کے اور چشمۂ شریعت کے درمیان اس کا امام حاجب ہے اس لئے وہ اس چشمہ کے مشاہدہ سے محروم ہے۔ ہاں تم کو چاہئے کہ اسے کسی ایسے شیخ کے ہاتھ پر بیعت ہونے کا حکم کرو جو معرفت میں کامل اور ان تمام مواقع سے واقفیت رکھتا ہو جو طالب کو مقصد رسی سے مانع ہوتے ہیں۔ پھر جب وہ طالب علم انتہاء پر پہنچ جائے اور علماء کے تمام مذاہب کو شریعت کے سرچشمہ اور اس کی نہروں سے ملا ہوا دیکھ لے جیسا کہ اس کی واضح مثال امثلہ محسوسہ میں آجائے گی تو اس وقت وہ مجتہدین کے تمام مذاہب کی اس طرح تقریر کردے گا جس طرح خود صاحب مذہب۔ چنانچہ اس سے پہلی فصل میں گذر چکا ہے۔ اور پھر اس کا یہ دعویٰ کہ ہر مجتہد حق رسیدہ ہے مدلل ہو جائے گا۔ لیکن اس طالب علم کے اس بلند مقام پر پہنچنے سے پہلے تم کو ہرگز جائز نہیں کہ اسے ایک معین مذہب کی پابندی سے منع کرو بلکہ اگر اس سے کوئی بات منع کرنے کی کہو گے تو وہ اس کو قبول نہ کرے گا۔ کیونکہ اس کیلئے ضرور ہے کہ وہ یہ کہے کہ حق رسیدہ مجتہد نفس الامر میں ایک ہی ہے اور شاید کہ وہ صرف تنہا میرا ہی امام ہے۔ اور باقی خطا پر ہیں اس لئے کہ حق ایک ہی چیز ہو سکتی ہے متعدد اشیاء کو حق کیونکر کہہ سکتے ہیں۔ اور شریعت کا ورود ایک ہی مرتبہ پر ہوا ہے نہ دو مرتبوں پر اور شریعت کے اندر وہی احکام صحیح ہیں جو میرے امام کے مذہب میں ہیں۔ چاہے ان احکام میں تخفیف ہو یا تشدید۔

حالانکہ حق امر یہ ہے کہ شریعت کا ورود دو مرتبوں پر ہوا ہے اس لئے کہ احادیث کثیرہ میں ہم ہر مرتبہ کی دلیل کو صحیح پاتے ہیں خواہ تخفیف کی ہو یا تشدید کی۔ چنانچہ اس کا مفصل بیان فصل ''جمع بین الاحادیث'' میں آجائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اکثر جگہ بیہقی اور دوسرے وہ محدثین جنہوں نے اپنی کتابوں میں تمام مذاہب کے ادلہ جمع کر کے اپنے مذہب کی قوت اور اس کے دلائل کو کثرت رواۃ یا سند صحیح ہونے سے راجح ثابت کیا ہے۔ جیسے حافظ زیلعیؒ

وغیرہ جب اپنے مخالف کی دلیل کو غلط یا ضعیف ثابت کرنے سے عاجز آجاتے ہیں تو مجبوراً یہ کہہ دیتے ہیں کہ مخالف کی فلاں دلیل اگرچہ صحیح ہے لیکن ہمارے مذہب کی حدیثیں سند کے اعتبار سے اس سے زیادہ صحیح ہیں۔اور ان کے راوی اس کے راویوں سے کثیر ہیں۔اور اگر یہ حضرات اس بات کو جانتے ہوتے جس سے ہم خبردار ہیں کہ شریعت مطہرہ وارد ہوئی ہے دو مرتبوں تخفیف اور تشدید پر تو ہرگز ان کو اس پر جرأت نہ ہوتی کہ وہ اپنی حدیثوں کو زیادہ صحیح اور ان کے راویوں کو کثیر بتلاتے۔بلکہ یہ کرتے کہ ہر اس حدیث یا قول کو جو دوسرے کا مخالف ہوتا دونوں مرتبوں میں سے ایک ایک مرتبے کی طرف لوٹا دیتے۔اسی طرح وہ لوگ جو مقلدین ائمہ میں سے ہیں اور ایک مذہب کو دوسرے مذہب پر ترجیح دیتے وقت یہ کہتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ صحیح ہے اور یہ غلط تو ان کا یہ کہنا بھی اس بناء پر ہے کہ یہ لوگ میزان کے دونوں مرتبوں سے واقف نہیں ہیں۔کیونکہ اگر ان کو اس سے واقفیت ہوتی تو ائمہ کے مذہبی اقوال میں یہ ہرگز نہ کہتے کہ یہ صحیح ہے اور یہ غلط یا یہ صحیح ہے اور یہ اس سے زیادہ صحیح۔اور یہ ظاہر ہے اور دوسرا قول اظہر۔بلکہ تمام اقوال کی صحت کا علی السو یہ اعتراف کرتے اور ان کو دونوں مرتبے تخفیف وتشدید کی طرف رد کرتے اور ہر سائل کو اس کے حال کے مناسب فتویٰ دیتے۔اگر وہ قوی ہوتا تو اس کو عزیمت کا حکم دیتے اور اگر ضعیف ہوتا تو رخصت کا امر کرتے۔اور ان میں سے بعضے ایسے بھی ہوتے جو چاروں مذاہب کا فتویٰ دیتے۔

اس پر اگر کوئی شافعی سوال کرے کہ اس میزان کے مطابق میرے لئے یہ جائز ہوا کہ مس ذکر کرنے کے بعد میں اسی پہلے وضو سے نماز ادا کرلوں اور جدید وضو نہ کروں۔

تو اس کو میں یہ جواب دوں گا کہ ہاں تیرے لئے یہ جائز ہے لیکن اس شرط سے کہ تو اس رخصت کا اہل بھی ہو نہ ہمیشہ۔اور اہل ہونے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص ہے جس نے نماز فجر کے لئے وضو کیا اور اپنی عادت کی وجہ سے وضو میں اس قدر وہم اور وسواس پیدا کئے کہ اختتام وقت کے قریب وضو سے فارغ ہوا۔اس کے بعد اتفاقاً بلا قصد اس سے مس ذکر کا فعل صادر ہوگیا تو ایسی حالت میں اس کو جائز ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کر کے اسی وضو سے نماز ادا کرلے تاکہ فرض اپنے وقت میں ادا ہو جائے۔ورنہ جدید وضو کرنے میں نماز قضاء ہو جائے گی۔

اور اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک مقاصد زیادہ موکد ہوتے ہیں وسائل سے اور بالخصوص اس وقت کہ جب اس کے بارے میں یہ حدیث بھی وارد ہو کہ

هل هو الا بضعة منك

یعنی ذکر نہیں ہے مگر تیرا ایک جز

اور اس حدیث پر عمل کرنے والے کے نزدیک ہماری اصطلاح کے موافق اس کا منسوخ ہونا ثابت نہیں۔تو اس مسئلہ میں میزان کے دونوں مرتبوں تخفیف وتشدید کو جاری کیا جائے گا۔پس وہ شخص جس کو وضو میں وہم اور وسواس کی عادت نہ ہو وہ جدید وضو کر کے نماز پڑھے۔اسی طرح اس صورت میں کہ جب کسی اجنبی عورت کو چھولے تو بھی جدید طہارت کے بغیر اس کو نماز جائز نہیں۔

اگر کوئی حنفی ہم سے سوال کرے کہ ہمارے امام ابوحنیفہؒ کبھی بھی مس فرج سے تجدید وضو کا حکم نہیں دیتے خواہ وہ شخص ان لوگوں میں سے ہو جن پہ تجدید طہارت دشوار ہوتی ہے یا ان میں سے جن پر دشوار نہیں۔ تو ہم اس کو یہ جواب دیں گے کہ اس کی کوئی سند بیان کرو جس کا سلسلہ تم سے شروع ہو اور امام ابوحنیفہؒ پر ختم۔ جس سے یہ ثابت ہو جائے کہ امام موصوف نے قول مذکور کی تصریح کی ہے۔ اور ہم جانتے ہیں کہ وہ ہرگز ایسی تصریح نہیں پا سکتا۔ بالخصوص اس وقت کہ جب اس پر اجماع ہو چکا ہو کہ مکلّف کو اس طرح عبادت کرنا بہت بہتر ہے جس میں کسی امام کا خلاف نہ ہو۔ اور اس میزان کے مؤلف کی اصطلاح کا دارومدار اسی قاعدہ مذکورہ پر ہے۔ اور اس حنفی سے ہم یہ بھی کہیں گے کہ تیرا یہ قول گویا اس بات کی شہادت ہے کہ تیرے امام شریعت کے دونوں مرتبوں اور شریعت کے چشمہ اولیٰ سے ناواقف تھے۔ اور یہ بھی کہیں گے کہ تیرا اعتقاد اپنے امام کے متورع ہونے کا گیا جن کی یہ شان تھی کہ جب وہ کسی مسئلہ کو حدیث یا قرآن سے مستنبط کرتے تھے تو اس کی تدوین کا حکم دیتے تھے۔ یہاں تک کہ ایک مجلس علماء کی قائم کرتے تھے اور پھر ان سے دریافت کرتے تھے کہ کیا تم اس مسئلہ کو پسند کرتے ہو اگر وہ کہہ دیتے کہ ہاں تو ابو یوسف اور محمد بن الحسن رحمہم اللہ کو اس مسئلے کے لکھنے کا امر فرماتے تھے۔ اور اگر وہ اس کو ناپسند کرتے تھے تو امام صاحب بھی اس کو متروک فرما دیتے تھے۔ اور ہمارا مجتہدین کے بارہ میں یہ عقیدہ ہے کہ وہ شریعت میں اپنی جانب سے کوئی قول تب استنباط کرتے ہیں جب اس میں شارع کی طرف سے کوئی تصریح نہیں پاتے۔ پس اگر امام ابوحنیفہؒ اس حدیث کو پاتے کہ

من مس ذکرہ فلیتوضاء

جو شخص اپنے پیشاب گاہ کو چھو لے تو چاہئے کہ وہ وضو کرے

تو ضرور اس حدیث کے مطابق قول کرتے اور اس حکمِ حدیث کو یا اس شخص پر محمول کرتے جس کو وضو میں وسواس کی عادت نہیں ہے اور یا اکابر علماء اور بزرگان دین کے حق میں۔ چنانچہ دونوں حدیثیں جو ذکر کی گئیں ان کے نزدیک میزان کے دونوں مرتبوں پر نازل ہو جاتیں۔ اور اے بھائی اسی پر اس فعل کو قیاس کرلو جس کی ادائیگی واجب ہو یا اس کا ترک ضروری ہو تو تمہارے مذہب میں، کہ ان دونوں امروں میں سے اگر کسی کی ادائیگی کے اہل ہو تو تم کو اس کا بجالانا ضروری ہے اور جس کے ترک کرنے کے اہل ہو تو اس کا چھوڑ دینا جائز ہے۔ یعنی جب تم اس کی بجا آوری سے عاجز ہو خواہ عجز حسی ہو یا شرعی۔ عجز حسی تو مشہور ہے اور عجز شرعی کی مثال ایسی ہے جیسے مثلاً تم پانی کو دیکھ رہے ہو لیکن اس کے اور تمہارے مابین کوئی مانع موجود ہے۔ مثلاً کوئی درندہ ہے یا کوئی راہزن۔ اور یہ بات میزان کے شروع میں گذر چکی ہے کہ میزان کے دونوں مرتبوں میں ترتیب وجوبی ہے نہ اختیاری۔ تم کو چاہئے کہ اس سے ذہول نہ کر جاؤ۔ اور یہ بھی گذر چکا ہے کہ جو مقلد ہم سے دو قولوں یا دو دلیلوں کے دو حالوں پر حمل کرنے میں جھگڑا کرے اور اس بات کا دعویٰ کرے کہ میرا امام اپنے تمام اقوال کا عام حکم دیتا ہے چاہے اس حکم میں تخفیف ہو یا تشدید۔ کچھ مقلد کے قوی اور ضعیف ہونے کی تفریق نہیں کرتا تو ہم اس سے اس کے امام کی نقل صحیح کا مطالبہ کریں گے۔ اور یا اس کے دعوے میں اس کو خطاوار ثابت کریں گے۔

اور جس کے قلب کو خداتعالیٰ نے منور فرمادیا ہوگا اور ائمہ علیہم الرحمۃ کے بلند مقام اور ان کا خدائے تعالیٰ کے دین میں رائے سے کام نہ لینا اس پر ظاہر فرمادیا ہوگا تو اس کو کامل یقین ہو جائے گا کہ کوئی امام کسی مکلف کو رخصت کا حکم نہیں دیتا مگر جب اس کو عاجز جان لیتا ہے اور کسی کو عزیمت کا حکم نہیں دیتا مگر تب کہ جب اس مکلف کو عزیمت کے ادا کرنے پر قادر دیکھ لیتا ہے۔ اگر چہ صاحب واقعہ فتویٰ دینے کے وقت امام کے پاس حاضر نہ ہو۔ یہاں تک کہ وہ شخص جس کا قلب منور ہو چکا ہے جان لیتا ہے کہ تمام وہ مسائل جو اس کے امام کے مفتی بہا ہیں ان کے اندر قوی لوگوں اور ضعیف لوگوں کی تفریق اور تفصیل ہے۔ اور ہم کو اس کا پورا یقین ہو چکا ہے۔ والحمدللہ رب العالمین.

جب تم مضمون ماسبق کو سمجھ چکے تو ہر اس مقلد سے (جو تنگی کے وقت اپنے امام کے سوا دوسرے کے قول پر عمل کرنے سے روکتا ہو) کہا جائے گا کہ تیرا ان کو روکنا سرکشی ہے نہ تقویٰ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تو ہمارا یہ عقیدہ بیان کرتا ہے کہ تمام ائمہ مسلمین ہدایت پر ہیں اور ہم سے کہتا ہے کہ تم جس امام کے قول پر عمل کروگے تو راہ ہدایت پر لگ جاؤ گے۔ کیونکہ تمام مذاہب ائمہ اسی ایک چشمۂ شریعت سے حاصل ہیں۔ پھر یہ بھی تو کہتا ہے کہ جس قدر احکام چشمۂ شریعت سے حاصل کردہ ہیں ان میں سے کوئی میزان کے دونوں مرتبوں سے خارج نہیں۔ جیسا کہ تو اے مؤلف میزان ان دونوں مرتبوں میں سے کسی مرتبہ کا اہل ضرور ہے پھر جس کا اہل ہوگا اسی کے موافق عمل کرے گا۔ اگر رخصت کا اہل ہوگا تو اسی پر عمل کرے گا اور اگر عزیمت کا اہل ہوگا تو اسی پر عمل کرے گا۔ چنانچہ اس کی تفصیل وہاں آجائیگی جہاں تمام اقوال ائمہ کے جمع کرنے کا بیان ہوگا۔ انشاءاللہ تعالیٰ۔ اگر کوئی شافعی کہے کہ تمہاری تحریر سابق کی بنا پر لازم آتا ہے کہ میری بغیر سورہ فاتحہ پڑھنے کے نماز درست ہو اگر چہ میں اس کے پڑھنے پر قادر ہوں۔

تو ہم اس کو یہ جواب دیں گے کہ سورۃ فاتحہ کا پڑھنا عزیمت ہے جب تک تو اس کی قرأت پر قادر ہو اس وقت تک اس کو ترک کرنا جائز نہیں۔ البتہ اگر تو اس کے پڑھنے سے عاجز ہو جائے تو اس وقت ترک کردینا درست ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا کسی سورت کے معین نہ ہونے کا قول اسی پر حمل کیا جائے گا۔ اگر چہ ان کے مقلدوں نے قادر اور عاجز کی اس حکم میں کچھ تفریق نہیں کی ہے۔ والحمدللہ رب العالمین۔

فصل علماء شریعت کے تمام اقوال چشمہ شریعت سے اس طرح متصل رہنے کے بیان میں جس طرح سایہ تیر سے متصل رہتا ہے

علماء شریعت کے تمام اقوال چشمۂ شریعت سے اس طرح متصل ہیں جس طرح سایہ تیر سے۔ اور اس کی دلیل وہ مجمل ہے جس کی شریعت میں تفصیل کر دی گئی ہو۔ کیونکہ کوئی عالم متقدمین کے مجمل کلام کی تفصیل تب ہی کرے گا کہ جب اس کے اندر وہ نور پایا جاتا ہو جس کا سلسلہ شارع ﷺ سے ملتا ہو۔ تو حقیقت میں اس کے اندر رسول خدا ﷺ ہی کا احسان ہے جو صاحب شریعت ہیں۔ کیونکہ وہی ایک ایسی ذات ہیں جنہوں نے علماء کو ایسا مادہ عطا فرمایا ہے جس کی وجہ سے وہ آپ کے مجمل کلام کی تفصیل کر سکتے ہیں۔ جس طرح آنحضرت ﷺ کے بعد ہر مقدم دور کا اپنے سے موخر دور پر احسان ہے۔ اگر کسی دور کے ایسے لوگ فرض کئے جائیں جو اپنے اوپر اپنے سے مافوق اور مقدم دور کا انکار کریں بلکہ ان سے متجاوز ہو کر اس سے مقدم دور کی طرف نسبت کریں تو ان کا رسول خدا ﷺ سے رشتۂ وصل منقطع ہو جائے گا۔ اور ان کو کسی مشکل کے واضح کرنے یا کسی مجمل کی تفصیل کرنے کا ملکہ حاصل نہیں ہو سکتا۔

اور ذرا اس میں غور کرو کہ اگر رسول خدا ﷺ اپنی شریعت سے مجملات قرآن کی تفصیل نہ فرماتے تو قرآن شریف مجمل ہی رہ جاتا۔ اسی طرح اگر ائمہ مجتہدین رضوان اللہ علیہم اجمعین مجملات حدیث کی تفصیل نہ کرتے تو حدیث مجمل ہی رہ جاتی۔ علی ہذا القیاس سلسلہ بہ سلسلہ تفصیل ہوتی چلی آئی یہاں تک کہ ہمارے اس زمانہ تک۔ اور اگر تمام عالم کے علماء میں اجمالی حقیقت سرائیت کئے ہوئے نہ ہوتی تو کتابوں کی شروح اور ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمے نہ کئے جاتے۔ اور علماء ان شروح کی شروح اور ان کے حواشی نہ لکھتے۔

اگر کوئی کہے کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ قرآن شریف اجمال ہے اور حدیث نے اس کی تفصیل کی ہے تو جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا یہ ارشاد اس کی دلیل ہے کہ

لتبین للناس ما نزل الیھم

یعنی اے رسول ﷺ تا کہ بیان کرو لوگوں کے لئے اس مضمون کو جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے

کیونکہ ظاہر ہے کہ بیان کرنا رسول اللہ ﷺ کا اس عبارت کے سوا ہے جس میں وحی نازل ہوئی ہے اور وہ حدیث ہی ہے۔ تو اگر علماء امت مجمل کے بیان اور اس کی تفصیل اور قرآن شریف سے احکام کا استخراج

کرنے میں مستقل ہوتے تو باری تعالیٰ اپنے رسول سے صرف تبلیغ کا کام لیتا اور ان کو قرآن شریف کے بیان کا حکم نہ فرماتا۔

میں نے شیخ الاسلام زکریاؒ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ اگر رسول اللہ اور مجتہدین رضوان اللہ علیہم حدیث و قرآن کے مجملات کی ہمارے لئے تفصیل نہ فرماتے تو ہم میں سے کوئی بھی اس تفصیل پر قادر نہ ہوتا۔ جس طرح مثلاً شارع علیہ السلام اپنی حدیث سے طہارت کے احکام نہ بیان فرماتے۔ تو ہم اس کی کیفیت ہرگز قرآن شریف سے نہ سمجھ سکتے۔ اور نہ اس سے احکام طہارت کا استنباط کر سکتے۔

اسی طرح نفل اور فرض نماز کی تعداد رکعات اور روزہ و حج و زکوٰۃ کے احکام اور ان کے نصاب اور شرطوں کا بیان اور ان میں سے فرض اور سنت کی تفصیل اگر حدیث رسول ﷺ بیان نہ فرماتی تو ہم اس کو ہرگز نہ جان سکتے۔ اور اس میں خدائے تعالیٰ کی حکمتیں اور اسرار ہیں جن کو عارفین جانتے ہیں۔ (انتہیٰ)

سید علی خواصؒ نے فرمایا ہے کہ جو احکام ہم کتاب اللہ سے سمجھتے ہیں ان کی صحت و سقم کا فیصلہ کرنے والی حدیث ہے نہ برعکس۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ ہی کی وہ ذات ہے جس نے بذریعہ الفاظ شریعت قرآن مجید کے احکام ہم پر ظاہر کر دیئے:

وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی

اور قرآن شریف میں وارد ہے کہ

فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول

یعنی پس اگر کسی بات میں تمہارا باہمی نزاع ہو جائے تو اس کو خدائے تعالیٰ اور رسول کی لوٹاؤ

یعنی قرآن شریف و حدیث کی طرف۔ مطلب یہ ہے کہ اگر منازعین کے تمام اقوال قرآن و حدیث کے موافق ہوں تو ان سب پر عمل کرنا چاہئے۔ ورنہ جس قول کے موافق ہو اس پر عمل کرو۔ اور دوسروں کو ترک کردو۔ (انتہیٰ)

میں نے اپنے شیخ حضرت مذکور کو یہ بھی فرماتے سنا ہے کہ ہمارے نزدیک عالم کو علم میں اس وقت کمال حاصل ہوتا ہے کہ جب وہ تمام مجتہدین اور ہر دور کے مقلدین کے اقوال کو قرآن کریم و حدیث شریف کی طرف رد کرنے لگے اور کسی قول کا مآخذ اس پر مخفی نہ رہے۔ جس وقت یہ مرتبہ اس کو حاصل ہو جائے گا تو اس وقت وہ عوام کے درجہ سے خارج ہو کر خواص میں داخل ہوگا۔ ان مراتب کا جو علماء کے لئے خدا تعالیٰ سے اتصال کے ہوتے ہیں۔ اس کے بعد پھر اس کی درجہ بدرجہ ترقی ہوتی رہے گی۔ یہاں تک کہ وہ قرآن شریف کے تمام احکام محض ایک سورہ (سورۃ فاتحہ) سے نکالنے لگے گا۔ پھر جب وہ شخص اپنی نماز میں سورت فاتحہ پڑھے گا تو اس کو صرف اس کے پڑھنے کا اتنا ثواب ملے گا جتنا تمام قرآن کریم کا کیونکہ وہ قرآن کے تمام معانی کو محیط ہے۔

اس کے بعد پھر اس کی اور ترقی ہوتی ہے یہاں تک کہ وہ قرآن اور شریعت کے تمام احکام اور مجتہدین

ومقلدین کے تمام اقوال حروف ہجا کے جس لفظ سے چاہے گا نکالنے لگے گا۔ اس کے بعد پھر اور ترقی ہوگی یہاں تک کہ اس مرتبہ سے بھی زیادہ بلند ہو جائے گا۔ شیخ فرماتے ہیں کہ اسی مرتبہ کا شخص ہمارے نزدیک عالم کامل ہے۔ (انتہیٰ)

اور میں نے شیخ مذکور کو بارہا یہ فرماتے سنا ہے کہ شریعت میں مجادلہ کرنا علامات نفاق سے ہے۔ کیونکہ مجادلہ سے دوسرے عالم کی دلیل کا باطل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ حالانکہ باری تعالیٰ فرماتے ہیں کہ

فلا وربک لایؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینھم ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما

یعنی پس قسم ہے تیرے پروردگار کی مومن نہیں ہو سکتے وہ لوگ یہاں تک کہ حکم بناویں آپ کو اپنے باہمی اختلافات میں پھر جب آپ فیصلہ کر دیں تو اس میں اپنے نفوس کے اندر کوئی تنگی محسوس نہ کریں بلکہ اس کو تسلیم کریں تسلیم کر لینا۔

تو اس آیت میں باری تعالیٰ نے اس شخص کے ایمان کا انکار فرمایا ہے کہ جو رسول خدا ﷺ سے شرعی حکم میں اپنے دل کے اندر تنگی دیکھے۔ اور آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ کسی نبی سے تنازع جائز نہیں اور یہ امر ظاہر ہے کہ کسی انسان کا علماء شریعت سے مجادلہ اور نزاع کرنا اور ان کے دلائل حقہ کا ابطال ایسا ہے جیسا کہ خود آنحضرت ﷺ سے جدال کرنا۔ اگرچہ علماء اور آنحضرت ﷺ میں علمی تفاوت ضرور ہے۔ لیکن پھر بھی وہ رسول خدا ﷺ کے نائب اور قائم مقام ہیں۔ اور جس طرح رسولوں کے آوردہ احکام کی تصدیق اور ان پر ایمان لانا واجب ہے، اگرچہ ہم ان کی حکمتوں سے ناواقف ہوں اسی طرح ائمہ علیہم الرحمۃ کے کلام کی تصدیق اور اس پر ایمان لانا ضروری ہے اگرچہ اس کی علت ہماری سمجھ میں نہ آئی ہو مگر اس وقت کہ جب اس کلام کے مخالف کوئی امر شارع سے منقول ہو۔

اور یہ پہلے گذر چکا ہے کہ تمام رسولوں پر ایمان لانا بالاجماع واجب ہے اگرچہ بحیثیت تشریع کے باہم مختلف ہیں مگر باوجود اختلاف اور تباین فروعی کے پھر بھی سب حق ہیں۔ اسی طرح تمام ائمہ مجتہدین کے مذاہب کی صحت کا ایمان رکھنا تمام ان مقلدین پر جو ان مذاہب کو باہم متباین اور متناقض جانتے ہیں واجب ہے یہاں تک کہ ان کو خدا تعالیٰ اپنے کرم سے شریعت کے چشمۂ کبریٰ کا مشاہدہ کرا دے۔ اور علماء کے تمام اقوال کا اس سے متصل ہونا دکھلا دے۔ پس اس وقت ان مقلدوں کو یقین ہو جائے گا کہ مقلدین اور مجتہدین کے تمام مذاہب کا مرجع شریعت مطہرہ ہی ہے اور کوئی قول ان کے اقوال میں سے خارج از شریعت نہیں۔ کیونکہ تمام اقوال شریعت مطہرہ کے دونوں مرتبوں تخفیف وتشدید کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ پھر اس مقام پر پہنچنے والا عالم کبھی کسی کے قول کی تردید نہیں کرتا اور اگر کہیں کسی مقلد کو کسی عالم کے قول کی تغلیط کرتے دیکھو تو سمجھو کہ وہ نفس الامر میں غلط نہیں بلکہ وہ صرف اسی مقلد کے خیال میں غلط ہے اور اس کی تغلیط کا سوائے اس کے اور کوئی سبب نہیں کہ اس کی عقل پر پردہ پڑ گیا ہے۔

اور ہم نے حضرت امام شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ امام صاحب نے فرمایا کہ احکام شرعیہ کو مان لینا

نصف ایمان ہے۔ اس پر علامہ ربیع جنیریؒ نے فرمایا کہ بلکہ وہ پورا ایمان ہے اے ابوعبداللہ۔ تو امام صاحب نے فرمایا بے شک بجا ہے۔

اور امام موصوفؒ یہ اکثر فرمایا کرتے تھے کہ بندہ کا یہ کمال ایمانی ہے کہ وہ اصول شریعت میں بحث اور چون و چرا نہ کرے۔ آپ سے دریافت کیا گیا کہ وہ اصول کیا ہیں؟ تو جواب میں فرمایا کہ قرآن شریف اور حدیث اور اجماع امت۔ (انتہیٰ)

مطلب یہ ہے کہ ہم کو اس کا اعتراف کرنا چاہئے کہ جو کچھ ہمارے پروردگار یا ہمارے نبی علیہ السلام سے ثابت ہے اس پر ہم ایمان لاتے ہیں اس کی علتیں خدا تعالیٰ کے علم میں جو کچھ بھی ہوں۔ اور انہی پر ان احکام کو قیاس کر لینا چاہئے جو علماء شریعت سے ثابت ہیں۔ اور یہ کہنا چاہئے کہ

امنّا بکلام ائمتنا من غیر بحث منه ولا جدال

یعنی ہم اپنے اماموں کے کلام پر بغیر جھگڑے اور چون و چرا کے ایمان لائے

اگر تم سوال کرو کہ کیا اس زمانہ میں بھی کوئی شخص ائمہ مجتہدین کے مقام تک پہنچ سکتا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ ہاں پہنچ سکتا ہے اس لئے کہ

ان اللہ علی کل شیء قدیر

بے شک اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے

اور کوئی دلیل اس کی منع کرنے والی ثابت نہیں۔ یہ ہمارا عقیدہ ہے اور یہی ہمارا دین ہے۔ اور بعض کا مقولہ ہے کہ اس زمانہ میں لوگ صرف بذریعہ کشف کے اس مقام تک پہنچ سکتے ہیں نہ بذریعہ نظر و فکر کے۔ کیونکہ ان کا مقام ایسا بلند مقام ہے کہ ائمہ اربعہ کے بعد اس مقام کے حصول کا دعویٰ سوائے امام محمد بن جریر کے اور کسی نے نہیں کیا اور پھر ان کے دعوے کو بھی لوگوں نے تسلیم نہیں کیا۔ چنانچہ پہلے گذر چکا ہے۔

اور تمام ان لوگوں کی مراد اس جہاد مطلق سے جس کا انہوں نے دعویٰ کیا ہے وہ جہاد مطلق نسبتی ہے جس کا صاحب اپنے امام کے قواعد سے باہر نہیں ہوتا۔ جیسے امام مالکؒ کے مقلدوں میں سے ابن القاسم اور اصبغ رحمہما اللہ اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مقلدوں میں سے محمدؒ اور ابو یوسفؒ، اور امام شافعیؒ کے مقلدین میں سے مزنیؒ اور ربیعؒ۔ اور اصل وجہ اس کی یہ ہے کہ بعد ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کے کسی کی قدرت نہیں کہ قرآن اور ان احادیث سے جن کا ہم کو علم ہے کچھ نئے احکام نکالے اور جو شخص اس کا دعویٰ کرے تو ہم اس سے کہیں گے کہ پھر ہمارے لئے کوئی ایسا حکم استنباط کر دو جس کو ائمہ سابقہ میں سے کسی امام نے نہ نکالا ہو۔ چنانچہ وہ شخص اس سے ضرور عاجز ہو جائے گا۔ پس سوچ لو اس کو اور اس کو جو ہم ابھی لکھ چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت وسیع ہے اور بالخصوص قرآن جیسی کتاب جس کے عجائبات کبھی ختم ہونے والے نہیں۔ اور نہ درحقیقت اس کے احکام منتہی ہونے والے ہیں۔ پس اس کو جان لو۔

والحمدللہ رب العالمین.

فصل میزان کی ایک اور تائید کے بیان میں

اور اس میزان کے مؤیدات میں سے ایک امر یہ بھی ہے کہ کسی زمانہ کے کبیر عالم نے اس شخص پر انکار نہیں کیا جو ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہو گیا ہو مگر اس وجہ سے کہ بظاہر اس امام کے اوپر طعن لازم آتا ہے جس کے مذہب کو چھوڑا ہے۔ اس لئے کہ اس شخص نے دوسرے مذہب کی طرف انتقال تب ہی کیا ہوگا کہ جب مذہب منتقل الیہ کی اس کے سامنے خوب مدلل تقریر کی گئی ہوگی۔ اور وجہ انکار نہ کرنے کی یہ ہے کہ تمام مذاہب علماء کے نزدیک موصل الی الجنۃ ہیں۔ چنانچہ اس کا مفصل بیان امثلہ محسوسہ کے آخر میں آجائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔ پس جو شخص جس طریقہ کو پسند کرلے گا وہ صاحب سعادت اور داخل جنت ہوگا۔ اور امام ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں کہ ہم کو کسی امام کے متعلق یہ خبر نہیں پہنچی کہ وہ اپنے متبعین کو ایسے ایک مذہب معین کے التزام کا امر کرتا ہو کہ اس کے خلاف کو صحیح نہ جانتا ہو، بلکہ برخلاف اس کے یہ منقول ہے کہ وہ لوگوں کو بعض اور اماموں کے فتوے دیئے ہوؤں پر عمل کرنے کی اجازت دیتے تھے کیونکہ تمام امام خدا تعالیٰ کی طرف سے ہدایت پر ہیں۔

اور یہ بھی امام موصوف کا قول ہے کہ ہم کو کسی حدیث صحیح یا ضعیف سے یہ بات نہیں پہنچی کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی امتی کو خاص اور معین مذہب کی پابندی کا امر فرمایا ہو اور اس کے سوا باقی مذاہب کو صحیح نہ جانتے ہوں۔ اور اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ درحقیقت تمام مجتہد برحق ہیں۔ (انتہیٰ)

اور علامہ قرافی نے نقل کیا ہے کہ صحابہؓ کا اس امر پر اجماع ہے کہ جو شخص حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ سے فتویٰ طلب کر چکا ہو اور اس میں ان کا مقلد بھی ہو گیا ہو تو اس کیلئے جائز ہے کہ وہ آئندہ اور مسائل میں دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم سے فتویٰ لے اور ان پر عمل کرے۔ اور اس پر بھی علماء کا اجماع ہو چکا ہے کہ جو مشرف با اسلام ہو جائے تو اس کو عام اجازت ہے کہ وہ علماء مجتہدین میں سے جس عالم کا چاہے بلا حجت مقلد بن جائے اور جو شخص ان دونوں اجماعوں کا منکر ہو وہ دلیل پیش کرے۔ (انتہیٰ)

اور مالکی اماموں میں سے امام زناتیؒ ہر مذہب کی تقلید کو جائز کہتے ہیں علیٰ ہذا القیاس ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کو۔ لیکن تین شرطوں کے ساتھ۔ اول یہ کہ ان دونوں میں اس طرح جمع نہ کرے جو خلاف اجماع ہو۔ یعنی ایک بات ایک مذہب کی لے لے اور ایک دوسرے مذہب کی اور دونوں کو عملاً جمع کرے۔ حالانکہ اس جمع کا کوئی بھی قائل نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص نکاح کرے بغیر مہر کے اور نہ کوئی ولی ہو نہ گواہ۔ تو چونکہ یہ ایسی صورت ہے جس کا کوئی قائل نہیں اس لئے ناجائز ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ جس کی تقلید کرتا ہو اس

کے اندر اس فضیلت کا اعتقاد رکھے کہ اس کی خبریں مجھ تک پہنچ گئیں۔ تیسری شرط یہ ہے کہ ایسی حالت میں تقلید دوسرے امام کی نہ کرے کہ اپنے دین سے ناواقف ہو۔ مثلاً یہ کہ رخصت میں تقلید کرے اور اس کی شرط موجود نہ ہو۔ (انتہیٰ)

علامہ قرافی فرماتے ہیں کہ ہر اس امر میں جس کے اندر حاکم کا حکم منقوض نہ ہوتا ہو ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا جائز ہے۔ اور حکم منقوض ہونے کے چار موقع ہیں:

اول یہ کہ خلاف اجماع ہو — دوسرے یہ کہ خلاف نص ہو

تیسرے یہ کہ جلی قیاس کے خلاف ہو — چوتھے یہ کہ اصول کے خلاف ہو۔ (انتہیٰ)

شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے فرمایا ہے کہ جن لوگوں نے ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال کیا ہے اور علمائے زمانہ نے ان پر کوئی انکار ظاہر نہیں کیا ان میں سے ایک شخص شیخ عبدالعزیز ابن عمران خزاعی ہیں جو مالکی مذہب کے اکابر علماء میں سے ہیں۔ جب امام شافعیؒ بغداد تشریف لائے تو ان کے تابع ہو گئے اور امام صاحب سے ان کی کتابیں پڑھیں اور ان کے علم کو بہت پھیلایا۔ اور دوسرے شخص محمد بن عبداللہ بن عبدالحکیم ہیں۔ پہلے امام مالکؒ کے مذہب پر تھے پھر جب امام شافعیؒ مصر میں تشریف لائے تو شافعی مذہب کو اختیار کیا اور لوگوں کو شافعی مذہب کی ترغیب شروع کی یہاں تک کہ یہ کہنے لگ کہ اے میرے برادرو! اس کو مذہب نہ کہو بلکہ یہ پوری شریعت ہے۔ اور حضرت امام شافعیؒ ان سے یہ فرماتے تھے کہ تو عنقریب اپنے باپ کے مذہب کی طرف لوٹے گا۔ چنانچہ جب امام شافعیؒ نے انتقال کیا تو ویسا ہی ہوا جیسا کہ امام صاحب نے فرمایا تھا یعنی شافعیؒ مذہب سے رجوع کر گئے۔ اور وجہ اس کی یہ ہوئی کہ ان کا خیال تھا کہ امام شافعیؒ اپنے بعد حلقۂ درس پر مجھے اپنا نائب بنائیں گے تو جب انہوں نے بویطیؒ کو خلیفہ بنا دیا تو وہ اس مذہب سے رجوع کر گئے اور امام شافعیؒ کی پیشینگوئی صحیح نکلی۔

تیسرے شخص ان میں سے ابراہیم بن خالد بغدادی ہیں۔ پہلے یہ حنفی تھے جب امام شافعیؒ بغداد میں تشریف لائے تو انہوں نے حنفیت کو چھوڑ کر مذہب شافعیؒ اختیار کیا۔

چوتھے شخص ان میں سے ابوجعفر بن نصر ترمذی ہیں جو عراق میں شافعی مذہب کے سردار شمار کئے جاتے تھے۔ پہلے یہ حنفی تھے جب حج کرنے گئے تو کسی سبب سے مذہب شافعی کی طرف منتقل ہو گئے اور ربیع اور دیگر اصحاب شافعیؒ سے تفقہ حاصل کیا۔

پانچویں شخص ان میں سے ابوجعفر طحاویؒ ہیں جو پہلے شافعی المذہب تھے اور علامہ خالد مزنی سے فقہ حاصل کیا تھا اس کے بعد حنفی ہو گئے۔

چھٹے شخص ان میں سے خطیب حافظ بغدادی ہیں۔ پہلے حنبلی تھے پھر شافعی ہو گئے۔

ساتویں شخص ان میں سے ابن فارس ہیں جنہوں نے علم لغت میں ایک کتاب ''المجمل'' نام کی تالیف کی ہے۔ پہلے اپنے والد کی تابعداری میں شافعی المذہب تھے پھر مذہب مالکی کی طرف منتقل ہو گئے۔

آٹھویں شخص ان میں سے علامہ سیف آمدی ہیں جو اصولی مشہور ہیں۔ پہلے حنبلی تھے پھر مذہب شافعی کو اختیار کیا۔

نویں شخص ان میں سے شیخ نجم الدین خلف المقدسی ہیں۔ پہلے حنبلی تھے شیخ موفق الدین سے فقہ حاصل کیا اور ابو عمرو کے مدرسہ میں مدرس رہے پھر شافعی ہو گئے اور بلند مرتبہ لوگوں میں شمار ہونے لگے۔

دسویں شخص شیخ محمد بن دہان نحوی ہیں۔ پہلے حنبلی تھے پھر مذہب شافعی کی طرف منتقل ہوئے اس کے بعد پھر جب خلیفۂ وقت کو اپنے لڑکے کی تعلیم کے لئے کسی نحوی کی تلاش ہوئی تو انہوں نے مذہب حنفیت کو اختیار کیا اور جب مدرسہ نظامیہ میں علم نحو کے مدرس کی تنخواہ بڑھ گئی تو چونکہ اس کے مہتمم نے یہ شرط کی تھی کہ مدرسِ علم نحو شافعی المذہب ہو اس لئے یہ پھر شافعی ہو گئے۔ لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ وہاں ان سے زیادہ علم نحو وفقہ کا جاننے والا کوئی نہ تھا۔

گیارھویں شخص شیخ تقی الدین بن دقیق العید ہیں۔ پہلے اپنے والد کی تبعیت میں مالکی المذہب تھے پھر اس کے بعد شافعی المذہب ہو گئے۔

بارھویں شخص شیخ الاسلام کمال الدین بن یوسف دمشقی ہیں۔ یہ پہلے حنبلی تھے پھر امام شافعیؒ کے مذہب کو اختیار کر لیا تھا۔

تیرھویں شخص ان میں سے امام ابو حبان ہیں کہ پہلے یہ مذہب اہل ظاہر سے تھے پھر احکام شوافع پر عمل کرنے لگے۔ یہاں تک کلام علامہ جلال الدین سیوطیؒ کا ختم ہوا۔

اور احناف میں سے صاحب جامع فتاویٰ نے لکھا ہے کہ حنفی کو جائز ہے کہ وہ مذہب شافعی کو اختیار کرے اور برعکس۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ جس کا اختیار کرے تمام احکام میں اسی کی پابندی کرے۔ یہ جائز نہیں کہ بعض میں ایک کا اتباع کرے اور بعض میں دوسرے کا۔ جس طرح مثلاً اگر حنفی کے بدن سے خون نکل کر بہہ جائے تو اگر وہ یہ چاہے کہ میں اس میں امام شافعیؒ کا اقتداء کر کے بغیر دھوئے نماز پڑھ لوں تو یہ اس کو جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اسی طرح نماز ادا کر لے گا تو وہ نماز باطل ہوگی۔

اور بعض کا قول ہے کہ عامی آدمی کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ ایک مذہب کو ترک کر کے دوسرے کی طرف رجوع کرے خواہ وہ حنفی ہو یا شافعی اور مشہور اس کے خلاف ہے چنانچہ آگے آ جائے گا۔

اور بعض کا مقولہ ہے کہ شافعی کو حنفی بن جانا تو جائز اس کا عکس جائز نہیں۔ علامہ سیوطیؒ نے اس پر کہا ہے کہ یہ ایک دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں۔ اور ہم نے اپنے علماء کو دیکھا ہے کہ وہ کبھی اس شخص پر انکار نہیں کرتے تھے جو پہلے مالکی ہو اور پھر مذہب حنفی یا مذہب شافعی پر عمل کرنے لگے اس کے بعد پھر حنبلی بن جائے۔ اس کے بعد پھر مذہب مالکی کی طرف رجوع کرے۔ ہاں اس قسم کے آدمی کو اس وجہ سے اچھا نہیں جانتے کہ اس صورت میں مذاہب کے ساتھ لہو ولعب کا وہم ہے۔

اور علامہ رافعیؒ نے اس نقل در مذہب کو یقیناً جائز بتلایا ہے۔ اور امام نووی نے ان کا اتباع کیا ہے۔ اور

کتاب ''روضہ'' میں یہ عبارت مسطور ہے کہ جب مذاہب کی تدوین ہو چکی تو کیا مقلد کو جائز ہے کہ وہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہو جائے؟ تو اگر ہم یہ کہیں کہ اس مقلد کو ضروری ہے کہ وہ اپنے اجتہاد سے دونوں میں سے کسی کے اعلم ہونے کو تلاش کرے اور پھر اس کا ظن غالب ہو جائے کہ ثانی امام اعلم اور زیادہ جاننے والا ہے تو اس وقت تو مناسب یہی ہے کہ جائز ہو۔ اور اگر ہم اس کو امام کے اتباع میں مختار کر دیں کہ جس کو چاہے پسند کر لے تو بھی جائز ہونا چاہئے جیسا کہ بوسہ لینے میں مثلاً چند روز ایک امام کی تقلید کرے اور چند دن دوسرے امام کی (انتہیٰ) اتنی عبارت روضہ کی ہے۔

تو اگر علماء سلف کے نزدیک انتقال مذہبی میں کچھ مضائقہ ہوتا تو لوگوں کو اس مذہب پر ہرگز باقی نہ رکھتے جس کی طرف پہلے مذہب کو چھوڑ کر منتقل ہوئے ہیں۔ اور اگر وہ حضرات یہ جانتے ہوتے کہ شریعت تمام مذاہب کو شامل اور عام ہے تو ضرور نقل مذہب سے لوگوں کو منع کرتے سخت منع کرنا۔

پس اب علماء سلف دو حال سے خالی نہیں یا تو انہوں نے چشمۂ شریعت سے آگاہ ہو کر تمام مذاہب کو اس سے ملا ہوا دیکھ لیا ہوگا۔ اور یا کلام ائمہ کی صحت کا یقین کر کے اس کے نقل مذہب پر سکوت کیا ہوگا۔

اور اگر آج کوئی مالکی المذہب یہ کہے کہ برا فعل ہے اس کا جس نے ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے مذہب کی جانب انتقال کیا۔ تو ہم اس کو یہ جواب دیں گے کہ اس کا فعل تو برا نہیں مگر ہاں تیرا اس کو برا کہنا برا ہے۔ کیونکہ مذہب مالکی کے امام شیخ جمال الدین ابن حاجبؒ اور امام قرافیؒ نے انتقال مذہبی کو جائز کہا ہے۔ تو تیرا اس کے فعل کو قبیح بتلانا سوائے تعصب کے اور کچھ نہیں۔ کیونکہ تمام امام حقانیت میں برابر ہیں بلکہ کوئی مذہب بہ نسبت دوسرے مذہب کی شریعت سے زیادہ قریب نہیں ہے۔

امام جلال الدین سیوطیؒ سے ایک دفعہ اس حنفی کے بارے میں سوال کیا گیا جو یہ کہتا ہے کہ انسان کے واسطے یہ تو جائز ہے کہ کسی اور مذہب کو چھوڑ کر حنفی بن جائے لیکن حنفی کو یہ جائز نہیں ہے کہ وہ شافعی یا حنبلی یا مالکی بن جائے۔ تو انہوں نے اس کا وہی جواب دیا جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ یہ کہنا اس کا محض دعویٰ ہی دعوی ہے۔ قرآن یا حدیث سے اس کی کوئی دلیل نہیں ملتی اور کسی حدیث صحیح یا ضعیف سے اس کا پتہ نہیں لگتا کہ کسی خاص امام کو ائمہ مذاہب میں سے دوسروں پر امتیاز یا ترجیح ہے۔ اور یہ دلیل بیان کرنا کہ امام ابوحنیفہؒ کا زمانہ دوسروں پر مقدم ہے کوئی قوی حجت نہیں ورنہ اگر یہ دلیل صحیح اور مستلزم مطلوب مان لی جائے تو لازم آتا ہے کہ ہر حالت میں ان کی تقلید کے سوا دوسرے کسی امام کی تقلید جائز ہی نہ ہو اور یہ اجماع اور بیہقی کی اس روایت کے جو انہوں نے اپنی کتاب ''المدخل'' میں نقل کی ہے صریح مخالف ہے۔ اور وہ روایت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ جو کچھ تم قرآن مجید میں نہ پاؤ تو میری گذشتہ سنت میں دیکھو اگر اس میں بھی نہ پاؤ تو میرے اصحاب کے اقوال میں غور کرو کیونکہ میرے تمام صحابہؓ ایسے ہیں جیسے آسمان کے ستارے ہیں جس کو پکڑ لو گے راہ یاب ہو جاؤ گے۔ اور میرے صحابہ کا اختلاف تمہارے لئے رحمت کا باعث ہے۔ (انتہیٰ)

امام جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ پھر خاص امام ابوحنیفہؒ کے مذہب سے انتقال کو ناجائز کہنے کی صورت میں لازم آتا ہے کہ اس قاعدہ کو بقیہ مذاہب میں بھی جاری کیا جائے۔ چنانچہ یہ کہا جائے کہ ہر اس مذہب کو ترک کر کے جس کا زمانہ مقدم ہو دوسرے مذہب کو اختیار کرنا جائز ہے۔ مثلاً شافعی مذہب کو مالکی اور حنبلی مذہب کو شافعی بننا تو جائز ہے اور اس کا عکس جائز نہیں۔ اور ہر وہ قول جس کی کوئی دلیل نہ ہو اس کا وبال قائل پر ہے۔ چنانچہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کہ ہر وہ عمل جس پر ہماری اجازت ثابت نہ ہو وہ رد ہے۔ (انتہیٰ)

اور میں نے امام جلال الدین کا ایک اور طویل فتویٰ دیکھا ہے جس میں انہوں نے اس عقیدہ کی ترغیب دی ہے کہ تمام ائمہ مسلمین اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں۔ اگرچہ علم وفضل میں باہم متفاوت ضرور ہیں، اور یہ ہرگز جائز نہیں کہ کسی امام کو اس قدر بڑھایا جائے جس سے دوسرے امام کی تنقیص لازم آئے۔ جس طرح علماء نے کسی نبی کی ایسی تفضیل کو جس سے دوسرے نبی کی تنقیص یا تحقیر لازم آتی ہو ناجائز کہا ہے۔ بالخصوص اس وقت کہ جب وہ تفضیل دوسرے نبی سے مخاصمت اور روگردانی کو مستلزم ہو۔ اور صحابہؓ کا بھی باہمی نزاع صرف فروعات میں ثابت ہے حالانکہ وہ تمام امت سے بہتر ہیں اور ہم نے آج تک یہ نہیں سنا کہ کسی صحابہ کو اپنے مخالف القول صحابی سے مخاصمت یا دشمنی کی نوبت آئی ہو۔ اور ایک نے دوسرے کو مخطی یا قصوروار بتلایا ہو۔ اور حدیث میں وارد ہے کہ

اختلاف امتی رحمة

میری امت کا اختلاف رحمت کا سبب ہے۔

اور یہی اختلاف پہلی امتوں کیلئے باعث عذاب تھا، یا یہ فرمایا کہ موجب ہلاکت تھا (انتہیٰ) اور رحمت سے مراد امت کی توسیع ہے۔

اور اگر کوئی امام درحقیقت خطاوار ہو تو ان کا اختلاف باعث رحمت کیونکر ہو سکتا ہے؟

امام جلال الدینؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس حدیث سے کہ (میرے اصحاب مانند ستاروں کی ہیں جس کا اقتداء کرلو گے راہ یاب ہو جاؤ گے) یہ استنباط کیا ہے کہ ہم جس امام کے متبع ہو جائیں گے ہدایت یاب ہو جائیں گے۔ کیونکہ رسول خدا ﷺ نے ہم کو اختیار دیا ہے کہ جس کے قول پر چاہیں عمل کریں۔ کسی خاص امام کی تعیین نہیں فرمائی۔ اور اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ تمام امام پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں۔ کیونکہ اگر منجملہ تمام مجتہدین کے مصیب ایک ہی ہوتا تو باقی ائمہ کی تقلید سے ہدایت ہرگز حاصل نہ ہوتی۔

اور امام محمد بن حزمؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں کہ (جب حاکم اجتہاد میں خطا کرے تو اس کیلئے ایک اجر ہے) خطا سے مراد دلیل کا موافق دعویٰ کے نہ ہونا ہے۔ جیسا کہ گذر چکا ہے، نہ وہ خطا جس کا مرتکب شریعت سے خارج ہو جاتا ہے اس لئے کہ خارج از شریعت مستحق اجر نہیں ہو سکتا۔ (انتہیٰ)

ایک دفعہ ہارون رشید نے حضرت امام مالکؒ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ اے ابوعبداللہ! مجھے اجازت دیجئے کہ میں آپ کی کتب مؤلفہ کو اسلامی بلاد میں شائع کردوں۔ اور امت کو ان پر عمل کرنے کی ترغیب

دوں۔ تو امام موصوف نے جواب دیا کہ اے امیر المومنین! علماء کا اختلاف خدا کی رحمت ہے، پس ہر شخص اپنے نزدیک صحیح الدلیل قول کا تابع ہوسکتا ہے، اور ہر شخص ہدایت پر ہے اور ہر عامل کا مقصود خدا تعالیٰ ہی ہے۔ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مجھ سے بار ہا ہارون رشید نے میری کتاب ''موطا'' کو کعبہ شریف میں لٹکانے اور لوگوں کو اس کے اتباع پر آمادہ کرنے کا خیال ظاہر کیا لیکن میں نے ہر دفعہ ان سے انکار ہی کیا۔ اس لئے کہ اصحاب رسول خدا ﷺ مختلف بلاد کے رہنے والے تھے اور دینی فروعات میں باہم مختلف بھی تھے اور باوجود اس کے ہر ایک مصیب اور حق رسیدہ ہے۔

اور میں نے اپنے شیخ شیخ زکریاؒ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جب (منصور نے) حج کیا تو حضرت امام مالکؒ سے عرض کیا کہ میرا عزم ہے کہ میں آپ کی مصنفہ کتابوں کو لکھواؤں اور پھر ان کو بلاد اسلامی میں بھیجوں اور سب کو حکم کردوں کہ ان کتابوں کو چھوڑ کر کوئی شخص کسی اور کا پیرو نہ بنے۔ تو امام موصوف الصدر نے اس سے انکار فرمایا اور فرمایا کہ اے امیر المومنین! لوگوں کی طرف پہلے ہی احکام اور اقوال پہنچ چکے ہیں اور وہ حدیثیں بھی سن چکے ہیں اور انہوں نے روایات بھی حاصل کرلی ہیں اور جو حکم جس قوم کے پاس پہنچا اس نے اسی کو لے لیا اور اسی کے ذریعہ سے انہوں نے خدا کا قرب حاصل کیا تو تم کو چاہئے کہ ہر شہر کے لوگوں کو ان کے اختیار کردہ احکام ومسائل پر چھوڑ دو۔ (انتہیٰ)

اور میں نے خود شیخ جلال الدین سیوطیؒ کے خط سے لکھا ہوا دیکھا کہ جب آپ سے انتقال مذہبی کی بابت سوال کیا گیا تو آپ نے جواب دیا کہ میرا قول تو یہ ہے کہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے والے کے حالات مختلف ہوتے ہیں کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ اس کو اس مذہبی انتقال پر آمادہ کرنے والا کوئی ایسا مرد دنیوی ہو جس میں کوئی ایسا مناسب فائدہ ہو جس کو حاجت تقاضا کرتی ہو۔ مثلاً وظیفہ یا کسی عہدے اور مرتبے کا حصول یا کسی بادشاہ اور دنیا کے الوالعزم لوگوں کا قرب۔ تو ایسے شخص کا حکم مہاجر ام قیس کا سا ہے۔ کیونکہ اس کا مقصد اصلی وہی ام قیس ہے۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس کو مذہبی انتقال پر آمادہ کرنے والا تو وہی دنیوی امر ہوتا ہے جو ذکر کیا گیا لیکن وہ شخص ایسا جاہل ہوتا ہے کہ اس کو فقہ کی بالکل خبر ہی نہیں ہوتی۔ جیسے ارکانِ دولت اور ان کے خدام۔ اسی طرح مدارس کے خدام۔ تو ایسے شخص کا اس مذہب سے منتقل ہوجانا جس کا اپنے زعم میں وہ پابند تھا ایک معمولی بات ہے اور درجہ حرام تک نہیں پہنچا ہے کیونکہ یہ شخص اب تک ایسا عامی ہے کہ جس کا کوئی مذہب ہی نہیں۔ اور اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو نیا مسلمان ہوا ہو تو اس کیلئے جائز ہوتا ہے کہ مذاہب ائمہ میں سے جس کو چاہے اپنا مذہب بنالے۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ یہاں بھی مذہبی انتقال پر آمادہ کرنے والا وہی دنیوی امر ہوتا ہے لیکن وہ امر قدر حاجت سے زائد اور اس کے حال کے غیر مناسب ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ شخص اپنے مذہب میں فقیہ بھی ہو۔ مگر اصلی سبب اس کے نقل مذہب کا ایسی دنیوی غرض ہوتی ہے جو خواہشات مذمومہ کا ایک نتیجہ ہوتی ہے ایسے شخص کی یہ حرکت بہت سخت ہے اور کبھی یہ فعل اس کا حد تحریم تک پہنچ جاتا ہے۔ کیونکہ وہ محض دنیاوی غرض سے احکام شرعیہ کے

ساتھ لہو ولعب کرتا ہے اور باایں ہمہ وہ صاحب مذہب اول کو خدا تعالیٰ کی طرف سے کامل ہدایت پر نہیں سمجھتا۔ کیونکہ اگر اس کو ہدایت میں کامل خیال کرتا تو ہرگز اس کے مذہب سے انتقال نہ کرتا۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ مذہبی انتقال دینی غرض سے کرتا ہے اور وہ شخص اپنے مذہب میں فقیہ بھی ہوتا ہے لیکن چونکہ وہ دوسرے امام کے ادلہ کو واضح اور اس کے مضامین عقلیہ کو قوی جان لیتا ہے اس لئے وہ اس کے مذہب کو ترجیح دے کر اسی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے تو یہ شخص یا وہ ہے جس پر نقل مذہب واجب ہے اور یا وہ جس کو جائز ہے۔ جس طرح امام رافعی نے بیان کیا ہے۔ اور علمائے زمانہ نے ان لوگوں کو جنہوں نے امام شافعیؒ کے مصر تشریف لانے کے بعد آپ کے مذہب کو اختیار کرلیا تھا اسی مذہب پر برقرار رکھا۔ اور یہ ایک جم غفیر تھا جو مذہب مالکی رکھتا تھا۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نقل مذہبی دینی غرض سے کیا جاتا ہے لیکن وہ شخص فقہ سے کورا ہوتا ہے اور باوجود اس کے وہ اپنے مذہب میں مشغول ہوا مگر پھر بھی اس سے کچھ حاصل نہ ہوا۔ اور جب دوسرے مذہب میں اس نے غور کیا تو وہ اس کو ایسا سہل معلوم ہوا کہ اس کو اس مذہب میں تفقہ کی کامل امید ہوگئی تو ایسے شخص پر قطعاً نقل مذہب واجب ہے اور اسی مقدم مذہب پر رہ جانا اس کو حرام ہے۔ کیونکہ ایسے شخص کا ائمہ اربعہ میں سے کسی کے مذہب میں فقیہ بن جانا بہ نسبت اس کے کہ وہ جہالت پر مستمر رہے زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ وہ پہلا مذہب اس کے واسطے صرف برائے نام ہے اور جہالت پر قائم رہنا مومن کے حق میں نقص عظیم ہے اور جاہل کی عبادت بہت کم صحیح ہوتی ہے۔

اور امام جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام طحاوی کے مذہب شافعی کو چھوڑ کر حنفی ہو جانے کا یہی سبب ہے۔ کیونکہ وہ اپنے ماموں امام مزنی سے پڑھتے تھے کہ ایک دن ان کو سمجھنا دشوار ہوا تو ان کے ماموں نے قسم کھا کر کہا کہ اس کو کچھ نہیں آئے گا۔ تو انہوں نے اس مذہب کو چھوڑ کر مذہب امام اعظم ابوحنیفہؒ کو اختیار کرلیا۔ پھر خدا تعالیٰ نے ان کے ذہن کو کھولدیا کہ انہوں نے ایک بہت بڑی کتاب لکھی جس میں معانی اور آثار کی شرح ہے۔ اور امام موصوف یہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر میرے ماموں زندہ ہوتے اور آج مجھ کو دیکھتے تو ان کو اپنی قسم کا کفارہ دینا پڑتا۔ (انتہیٰ)

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نقل مذہبی نہ کسی دنیوی غرض سے ہوتا ہے نہ دینی۔ بلکہ وہ شخص ان دونوں مقصدوں سے خالی الذہن ہوتا ہے۔ تو ایسا شخص اگر عامی ہے تو اس کے لئے یہ نقل مذہبی جائز ہے۔ اور اگر وہ شخص عالم اور فقیہ ہے تو اس کیلئے مکروہ ہے یا منع۔ کیونکہ جب وہ فقیہ ہے تو اس مذہب میں تو اس کو تفقہ بالفعل حاصل ہے اور دوسرے مذہب کو اختیار کرنے کی صورت میں اس مذہب کا فقہ حاصل کرنے کیلئے ایک زمانہ چاہئے۔ نیز یہ کہ دوسرے مذہب کی تحصیلِ فقہ کے زمانہ میں اس علم پر عمل نہیں ہوسکتا جو پہلے سے حاصل ہے اور یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے مقصود کے حاصل کرنے سے پہلے فوت ہو جائے۔ اور نہ ادھر کا رہے اور نہ ادھر کا۔ تو ایسے شخص کے واسطے یہی بہتر ہے کہ وہ انتقال مذہبی نہ کرے۔ یہاں تک امام جلال الدین کا کلام ختم ہوا۔

پاس اس فصل کی تمام تقریروں سے یہ ظاہر ہو گیا کہ کسی زمانہ میں علماء کا اس شخص پر انکار نہ کرنا جو ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہو گیا ہو اسی وجہ سے تھا کہ وہ شریعت کو بہت وسیع اور تمام اماموں کو پروردگار کی طرف سے ہدایت یاب جانتے تھے۔ اور اہل کشف نے بھی اس پر اجماع کیا ہے اور اہل کشف کبھی کسی گمراہی پر مجتمع نہیں ہو سکتے۔ اور انہی کا یہ بھی مقولہ ہے کہ اس امت کے علماء کا ہر قول درحقیقت شریعت کے مطابق ہے اگرچہ بعض مقلدوں پر یہ بات ظاہر نہیں ہوئی۔ جس طرح ہر قول اس امت کے علماء کا کسی نہ کسی گذشتہ نبی کی شریعت کے مطابق ہے اور جس شخص نے علماء کے متفق علیہا احکام پر عمل کر لیا تو گویا اس نے اکثر انبیاء کی شریعتوں کی تعمیل کی۔ اور کیا عجب ہے جو اس کو اس قدر اجر مل جائے جس قدر تمام نبیوں کے متبعین کو ملے گا۔ کیونکہ امت محمد ﷺ خدا تعالیٰ کے نزدیک بہت ذی عزت ہے۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص کو یہ فرماتے سنا ہے کہ خدا تعالیٰ نے جس کے قلب کو نور عنایت فرمایا ہے وہ جانتا ہے کہ علماء کا اس شخص پر سکوت فرمانا جس نے ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال کیا ہو محض اس وجہ سے ہے کہ وہ جانتے ہیں کہ شریعت تمام مذاہب کو شامل اور جامع ہے۔ تو پس کسی کا یہ کہنا کہ میرے امام کو دوسرے امام پر ترجیح ہے اس پر محمول کیا جائے گا کہ وہ شخص ابھی مقام کمال تک نہیں پہنچا ہے۔ اور ہم اس میزان کی وضاحت کے بیان میں پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ جس نے شریعت کے سرچشمہ کا مشاہدہ نہ کیا ہو اس پر واجب ہے کہ وہ اپنے امام کو دوسرے پر ترجیح دے۔ اور امام الحرمین اور ابن السمعانی اور علامہ غزالی اور بکاء ہراسی وغیرہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے اور اپنے شاگردوں کو حکم دیا ہے کہ تم کو اپنے امام شافعیؒ کے مذہب کی پابندی واجب ہے اور خدا تعالیٰ اس سے اعراض کرنے کے کسی عذر کو قبول نہیں فرمائیں گے۔ (انتہیٰ)

اور کوئی امام شافعیؒ کی خصوصیت نہیں بلکہ ہر اس شخص کے نزدیک جو تعصب سے خالی ہو مقلدین ائمہ سے ہر مقلد پر اپنے اپنے امام کے بارہ میں تاوقتیکہ وہ چشمۂ شریعت کا مشاہدہ نہ کر لے یہی عقیدہ واجب ہے۔ اور اسی کے حلقہ تقلید میں رہنا ضروری ہے۔ اور آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان کہ

الائمة من قریش

تو ممکن ہے کہ اس میں امام سے خلیفہ مراد ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ دین کی امامت مراد ہو۔ تو جب اس میں معنی خلافت کا بھی احتمال ہوا تو اس حدیث سے استدلال صحیح نہ ہوا کیونکہ احتمال استدلال کو باطل کر دیتا ہے۔

اور علماء نے بعد تفتیش معلوم کر لیا ہے کہ اکثر ائمہ مجتہدین موالی میں سے ہیں نہ قریش میں سے مثلاً امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کیونکہ یہ قبیلۂ بنی اصبح سے ہیں، اور امام نخعیؒ قبیلہ نخع سے اور نخع یمن میں ایک قوم ہے اس کا نام ہے، نہ قریش کا۔ اسی طرح محمد بن حسن شیبانیؒ اور امام احمد شیبانیؒ۔ کیونکہ یہ دونوں قبیلہ ربیعہ سے ہیں نہ قریش سے اور نہ قبیلہ مضر سے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ امام ثوریؒ قبیلہ بنی ثور بن عمرو ابن اد سے ہیں اسی طرح امام مکحول اور امام اوزاعی بھی موالی میں سے ہیں۔ اسی طرح ان کے امثال۔ والحمد للہ رب العالمین۔

فصل اس بیان میں کہ مجتہدین میں سے کسی کا قول شریعت سے خارج نہیں

اس کے اندر اقوال مجتہدین میں سے کسی قول کا شریعت سے خارج نہ ہونا بیان کیا جائے گا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مجتہدین نے اپنے مذاہب کے قواعد کو ایسی حقیقت پر مبنی کیا ہے جو شریعت کے دونوں مرتبوں میں اعلیٰ ہے۔ جس طرح ان اقوال کی ظاہری شریعت پر بنا بالکل صحیح اور درست ہے اور اس میں شک نہیں کہ وہ مجتہدین اس حقیقت کے جاننے والے بھی ہیں۔ برخلاف بعض مقلدوں کے گمان کے۔ تو پھر کوئی قول ان کا شریعت سے کیونکر خارج ہوسکتا ہے۔ اور جو شخص ہم سے اس بارہ میں نزاع کرے تو وہ ائمہ کے مقام سے جاہل ہے اور میں قسم کھا کر کہتا ہوں کہ وہ حضرات حقیقت اور شریعت دونوں کے عالم تھے۔ اور ان میں سے ہر ایک اس پر قادر تھا کہ اپنے اور دوسروں کے مذہب پر ادلہ شرعیہ کو اس میزان کے دونوں مرتبوں کے موافق جاری کرے۔ اور اس کے بعد پھر کوئی شخص دوسرے مذہب کے اقوال میں نظر کرنے کا محتاج نہ رہے۔ لیکن چونکہ وہ لوگ اہل انصاف اور اہل کشف تھے اس لئے وہ جانتے تھے کہ خداتعالیٰ کے علم میں چند مذاہب مخصوصہ شائع ہوں گے۔ نہ صرف ایک ہی مذہب۔ تو ہر امام نے اپنے مابعد امام کے واسطے ایسے چند مسائل چھوڑ دیئے جن کا اس نے دوسرے مذہب میں داخل ہونا بذریعۂ کشف معلوم کرلیا تھا۔ تو ان چند مسائل کو ترک کردینا بہ نیت انصاف اس علم کے اتباع کی غرض سے ہے جو اس کو بذریعۂ کشف معلوم ہو چکا ہے کہ خداتعالیٰ کا یہی مقصود ہے نہ سنت سے اعراض کرنے کی غرض سے۔ اور ان اماموں کا بذریعۂ کشف اس امر پر مطلع ہونا ایسا ہے جس طرح اولیاء اللہ ہر انسان کے حسی رزق کے نصیب کو جانتے ہیں۔

پس اے بھائی جب تم ائمہ مذاہب کے اقوال میں غور کرو گے تو اگر کسی امام کو ایک مسئلہ میں تخفیف کرتے تو دوسرے مسئلہ میں اس کو ضرور تشدید کرتے پاؤ گے اور برعکس۔ چنانچہ اس کی پوری تفصیل علماء کے فقہی اقوال کی توجیہ میں آجائے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص کو یہ فرماتے سنا ہے کہ ائمہ مذاہب نے اپنے مذاہب کو حقیقت اور شریعت دونوں کے قواعد پر چل کر اس لئے قوت دی ہے تاکہ وہ بتلائیں کہ ہم نے اپنے دونوں طریقوں کے ساتھ عالم ہونے کا اتباع کیا ہے۔ اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ اقوال ائمہ مجتہدین میں سے کوئی قول خارج از شریعت نہیں ہوسکتا ہے لیکن اہل کشف کے نزدیک۔ اور وہی سمجھ سکتے ہیں اور کس طرح خارج ہوسکتا ہے؟ بلکہ وہ

اپنے ہر قول کے مادہ کو حدیث و قرآن اور اقوال صحابہ میں جانتے ہیں۔ اور کشف ان کا صحیح ہے اور جس دلیل میں ان کو توقف ہوتا ہے تو حالت یقظانی میں بالمشافہ ان شروط کے ساتھ جو اہل کشف کے نزدیک معتبر ہیں رسول خدا ﷺ سے روحانی ملاقات کر کے دریافت کر لیتے ہیں کہ یہ قول آپ کا فرمان ہے یا نہیں۔ اسی طرح قرآن و حدیث سے جو کچھ مسائل استنباط کرتے ہیں تو قبل تدوین و ترویج رسول خدا ﷺ سے دریافت کر لیتے ہیں۔ کہ یا رسول اللہ ﷺ ہم نے جو یہ فلاں آیت یا آنجناب کے فلاں قول مبارک سے سمجھا ہے کیا آپ اس سے راضی ہیں تو موافق مقتضائے قول و اشارہ کے عمل میں لاتے تھے۔

اور جو شخص ہمارے مضمون مذکور یعنی ائمہ مجتہدین کے کشف اور ان کی رسول خدا ﷺ سے روحانی ملاقات میں کچھ توقف کرے تو ہم اس سے یہ کہیں گے کہ ایسے امور کا کرامات اولیاء ہونے میں تو کچھ شک نہیں جس کا وقوع اکثر ہوتا رہتا ہے۔ تو اگر ائمہ مجتہدینؒ ولی نہ ہوں تو پھر سطح زمین پر اور کون ولی ہو سکتا ہے۔

اور بہت سے ان اولیاء سے منقول ہے جو ائمہ مجتہدین سے مقام یقین میں کمتر ہیں کہ بہت مرتبہ وہ رسول خدا ﷺ کے ساتھ مجتمع ہوئے اور علمائے زمانہ نے اس کی تصدیق بھی کی ہے جیسے سیدی شیخ عبدالرحیم قناوی اور سیدی شیخ ابومدین مغربیؒ اور سیدی ابوالسعود ابن ابی العشائر اور سیدی شیخ ابراہیم دسوقی اور سیدی شیخ ابوالحسن شاذلی اور سیدی شیخ ابوالعباس مرسی۔ اور سیدی شیخ جلال الدین سیوطیؒ اور سیدی شیخ احمد زواوی بحیری اور بہت سے وہ حضرات جو ہماری کتاب ''طبقات الاولیاء'' میں مذکور ہیں۔ رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔

اور میں نے ایک پرچہ شیخ جلال الدین سیوطیؒ کے ہاتھ کا لکھا ہوا ان کے شاگرد شیخ عبدالقادر شاذلی کے پاس دیکھا جس میں اس شخص کا جواب تھا جس نے شیخ موصوف سے سلطان قایتبائیؒ کے یہاں سفارش کرنے کی درخواست کی تھی اور وہ جواب یہ ہے کہ (اے بھائی میں رسول خدا ﷺ کے ساتھ اب تک جاگنے کی حالت میں بالمشافہ پچھتر بار جمع ہو چکا ہوں اور اگر مجھ کو یہ خوف نہ ہوتا کہ کہیں رسول خدا ﷺ میرے حکام کے پاس جانے سے مجھ سے پردہ میں نہ ہو جائیں تو میں ضرور قلعہ میں جا کر سلطان سے تیری سفارش کرتا اور میں ایک شخص ہوں جس کا منصب رسول خدا ﷺ کی حدیث کی خدمت کرنا ہے اور ان احادیث کی تصحیح کے واسطے جن کو محدثین نے اپنے طریقوں سے ضعیف بیان کیا ہے۔ مجھے رسول خدا ﷺ کی خدمت میں حاضر ہونا ضروری ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اس عام نفع پر خاص تیرے نفع کو ترجیح نہیں ہو سکتی۔ (انتہیٰ)

اور شیخ جلال الدین کے فرمان مذکور کی تائید اس قول سے بھی ہوتی ہے جو سیدی محمد بن زین ثنا گوئی رسول خدا ﷺ کے بارہ میں مشہور ہے۔ کہ وہ آنحضرت ﷺ کو بحالت بیداری بالمشافہ دیکھ لیتے تھے اور جب حج سے فارغ ہو کر مدینہ طیبہ میں مزار مبارک پر جا کر حاضر ہوئے تو آنحضرت ﷺ نے اندرونِ قبر مبارک ان سے کلام کیا اور یہی مرتبہ ان کا ہمیشہ رہا۔ یہاں تک کہ ایک شخص نے جو قبیلہ نحراریہ کا تھا حاکم شہر کے پاس سفارش لے جانے کی ان سے درخواست کی چنانچہ جب یہ اس حاکم کے پاس گئے تو اس نے ان کو اپنے فرش پر بٹھایا اسی وقت سے رسول خدا ﷺ کا دیکھنا بند ہو گیا۔ اس کے بعد انہوں نے رسول خدا ﷺ کے دیکھنے کی بہت کوشش کی اور ایک

شعر بھی پڑھا تو آنحضرت ﷺ بہت دور سے دکھائی دیئے اور فرمایا کہ تو ظالموں کے فرش پر بیٹھتا ہے اور پھر مجھے دیکھنا چاہتا ہے ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا۔ پھر ہم نے نہیں سنا کہ انہوں نے رسول خدا ﷺ کو دیکھا ہو۔ (انتہیٰ)

اور ہم کو شیخ ابوالحسن شاذلیؒ اور ان کے شاگرد شیخ ابوالعباس مرسیؒ وغیرہ سے یہ نقل پہنچی ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ اگر رسول خدا ﷺ کا نظر آنا ہم سے ایک لحظہ کو بھی بند ہو جائے تو ہم اپنے آپ کو زمرۂ مسلمین میں سے شمار نہ کریں۔ تو جب ایسے ولیوں کی یہ حالت ہو تو ائمہ مجتہدین رضوان اللہ علیہم اجمعین کا کیا ٹھکانا ہے ان کو کم از کم یہ مرتبہ تو ضرور ہی حاصل ہوگا۔

اور میرے شیخ حضرت علی خواصؒ فرماتے تھے کہ کسی مقلد کو جائز نہیں کہ وہ ائمہ مذاہب کے اقوال میں سے کسی قول پر بھی عمل کرنے میں توقف کرے اور اس قول پر ان سے دلیل کا مطالبہ کرے کیونکہ یہ ان کی شان میں بڑی بے ادبی ہے۔ اور ان اقوال پر عمل کرنے میں توقف کیونکر ہوسکتا ہے جن کی بنیاد صحیح احادیث اور اس صحیح کشف پر ہو جو کبھی شریعت کے مخالف نہیں ہوتا۔ کیونکہ علم کشف امور واقعیہ کی خبر دینے کا نام ہے۔ جب کشف کے یہ معنی ہوئے تو اس کو تم کبھی کسی امر میں شریعت کے خلاف نہیں پا سکتے۔ کیونکہ یہ کشف بعینہٖ شریعت ہے۔ اس لئے کہ رسول خدا ﷺ چونکہ باطل اور ظن سے معصوم ہیں تو جو کچھ آپ فرمائیں گے وہ امر واقعی ہی ہوگا۔ (انتہیٰ) اور عنقریب اس کا پورا بیان آنے والا ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور میں نے اپنے شیخ علی مرصفیؒ کو بارہا یہ فرماتے سنا ہے کہ تمام ائمہ مذاہب رضی اللہ تعالیٰ عنہم حال اور قال دونوں علموں میں رسول خدا ﷺ کے وارث ہیں برخلاف بعض صوفیہ کے کہ انہوں نے یہ وہم کیا کہ مجتہدین صرف علم قال ہی میں رسول خدا ﷺ کے وارث ہیں علم حال میں نہیں۔ یہاں تک کہ بعض صوفیہ یہ کہہ بیٹھے ہیں کہ مجتہدین کا تمام علم اس نیک بندہ کے علم کا چوتھائی حصہ ہے جو طریقت میں کامل ہے۔ کیونکہ انسان ہمارے نزدیک اسی وقت کامل ہوتا ہے کہ جب وہ ولایت کے اس مقام میں پہنچ جائے جس میں اس کو ان چاروں مدارج کا علم حاصل ہو جائے جو اس فرمان خداوندی میں مسطور ہیں۔ کہ

هو الاول والاخر والظاهر والباطن

وہی اول ہے اور وہی آخر وہی ظاہر ہے اور وہی پوشیدہ

اور مجتہدین سوائے خدا تعالیٰ کے اسم ظاہر کے مرتبہ کے، نہ وہ ازل کے مرتبہ سے واقف ہیں نہ ابد کے اور نہ علم حقیقت ان پر روشن ہے۔ (انتہیٰ)

(میں کہتا ہوں) کہ یہ اس شخص کا کلام ہے جو ائمہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے حالات سے ناواقف ہے اور کیسے کچھ ائمہ جو زمین کی میخیں اور دین کے ستون ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والے ہیں۔

اور میں نے شیخ علی خواصؒ کو یہ بھی فرماتے سنا ہے کہ ہر وہ شخص جس کے قلب کو خدائے قدیر نے منور فرما دیا ہو وہ مجتہدین اور ان کے مقلدین کے تمام مذاہب کو دونوں قسم کی سندوں کے ساتھ رسول خدا ﷺ تک پہنچے

ہوئے پاوے گا۔ خواہ سند ظاہری لی جاوے جس میں عن عن کہہ کر سلسلہ چلایا جاتا ہے اور خواہ وہ سند ہو جو سینہ بسینہ رسول خدا ﷺ کی قلبی امداد سے علمائے امت کے قلوب میں باترتیب چلی آئی ہے۔ پس کسی عالم کا چراغ نہیں روشن ہوا مگر رسول خدا ﷺ کی دلی روشنی کے طاق سے۔ پس سمجھ لو۔

اور دوسری مرتبہ شیخ موصوف کو پھر یہ فرماتے سنا کہ مجتہدین اور مقلدین کے اقوال میں سے ہر قول کی سند رسول خدا ﷺ پر ختم ہوتی ہے اور وہاں سے شروع ہو کر جبرائیل علیہ السلام پر ختم ہوتی ہے۔ اور وہاں سے شروع ہو کر خدا تعالیٰ کی اس بلند بارگاہ تک پہنچتی ہے جو بیان کیفیت سے برتر اور بالا ہے۔ اور وہ سند خواہ ظاہری ہو یا باطنی جو اس حقیقت کے علم کا نام ہے جس میں خطا اور غلطی اور باطل کا شائبہ بھی نہیں ہوتا تو جو شخص اس حقیقت کے علم کو نقل کرے گا اس کے کسی قول میں خطا نہیں ہو سکے گی۔ البتہ صرف اس حقیقت سے علم کے حاصل کرنے میں خطا کا امکان ہے۔ پس جس طرح ان روایات کے بارے میں کہا جاتا ہے جن کو محدثین نے بہ سند صحیح متصل روایت کیا ہے ان تمام کی سند حضرت حق جل وعلا تک پہنچتی ہے۔ اسی طرح اس میں بھی کہا جاتا ہے جو صاحبانِ کشفِ صحیح سے علم حقیقت منقول ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام علماءِ ظاہر اور باطن کے چراغ شریعت کی روشنی سے روشن ہیں۔ پس کوئی قول مجتہدین اور ان کے مقلدین میں سے ایسا نہیں ہے جس کی تائید بلاشک اہل حقیقت کے اقوال سے نہ ہوتی ہو۔ (انتہیٰ)

یہی سبب ہے جو میں نے ائمہ شریعت کے کلام کی تائید اس طرح کی ہے کہ ان کے کلام کو تمام مسائل میں باب الطہارت سے لے کر آخر ابواب فقہ تک اہل حقیقت کے کلام سے موجہ اور منقح کیا ہے۔ چنانچہ ابواب فقہ میں اس کا مفصل بیان آجائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور مجھے نہیں معلوم کہ کوئی شخص اس امر مذکور کے التزام میں کسی کتاب کے اندر مجھ پر سبقت لے گیا ہو اس کتاب سے طالب علمان مقلدین مذاہب کے قلوب اپنے ائمہ کے کلام کے موافق عمل کرنے پر قوی اور جری ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ وہ دیکھتے ہیں کہ احکام شرعیہ استنباطیہ کی تائید حقیقت سے ہوتی ہے اور حقیقت کی ان سے۔ (انتہیٰ)

اور میں نے اپنے بھائی شیخ افضل الدینؒ کو (جن کا ایک مسئلہ میں کسی فقیہ سے مجادلہ ہو گیا تھا) یہ کہتے سنا ہے کہ قسم ہے خدا کی ائمہ مذاہب میں سے کسی کا مذہب ایسا نہیں ہے جس کی بنا اس حقیقت کے قواعد پر نہ ہو جس کی تائید کشف صحیح سے ہوتی ہے۔ اور یہ امر ظاہر ہے کہ شریعت حقیقت کے کبھی مخالف نہیں ہو سکتی۔ البتہ شریعت میں حقیقت کا خلاف صرف ایسی صورت میں ہو جاتا ہے کہ مثلاً کسی حاکم نے جھوٹے گواہوں کے موافق حکم دیدیا۔ کیونکہ حاکم کے اعتقاد میں وہ گواہ عادل تھے تو اگر واقع میں بھی وہ گواہ عادل ہوتے تو ہرگز حقیقت کا شریعت سے تخلف نہ ہوتا۔ اب یہ قاعدہ قابل تسلیم ہے کہ ہر شریعت حقیقت ہے اور ہر حقیقت شریعت۔

اور اس کو واضح طور پر یوں سمجھو کہ شارع نے ہم کو لوگوں کے احوال ظاہر پر جاری کرنے کا حکم فرمایا ہے اور اس سے منع فرمایا ہے کہ ہم تفتیش وتلاش سے ان کے قلوب کی حالت معلوم کریں اور یہ درحقیقت خدائے برتر کی اس امت پر رحمت ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ میری رحمت میرے غضب پر سبقت لے گئی اور یہ ظاہر

ہے کہ رحمت کا غضب پر سبقت لے جانا اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ لوگوں میں جھوٹ اور معاصی کی کثرت ہو جائے اور طاعات وصدق میں قلت ہو جائے۔ پس سمجھ لو۔

اور ہماری اس تقریر کی بنا پر جو گذر چکی ثابت ہوتا ہے کہ لوگوں کے احکام کو ظاہر پر جاری کرنا منجملہ اس شرع کے ہے جو تقریر شارع سے ثابت ہوئی ہے۔ اور اسی کی نظیر یہ ہے کہ ہم مکلف سے صرف ظاہر میں تکالیف کا ارتکاب کرالیتے ہیں۔ اگرچہ وہ باطن میں برخلاف افعال ظاہری کے زندیق ہی کیوں نہ ہو۔ اور یہ کلام اس وقت بھی صحیح ہے کہ جب شارع کی مراد شریعت سے وہ امر ہو جس میں ظاہر اور باطن دونوں ایک ہوں۔ کیونکہ جس شخص نے مثلاً جھوٹی گواہی دی یا بغیر ایمان کے ارکان نماز ادا کیے تو ایسا شخص تو درحقیقت بالکل شرع ہی پر نہیں۔ تا کہ حقیقت کا مقابلہ لازم آئے کہ یہاں شریعت حقیقت کے خلاف ہے بلکہ یہ امر باطل ہے۔ اور دین میں داخل ہی نہیں۔ جب تم میری تقریر مذکور کو سمجھ چکے تو تمہیں ان دو مختلف قولوں کو جمع کرنا مشکل ہوگا کہ بعض کے نزدیک حکم حاکم کا ظاہراً اور باطناً دونوں طرح نافذ ہو جاتا ہے اور بعض کے نزدیک صرف ظاہر میں نافذ ہوتا ہے یعنی دنیا میں نہ آخرت میں۔ اور کبھی باری تعالیٰ مرتبۂ شریعت کی رعایت سے مدد فرماتے ہیں تو حاکم کے حکم کو ظاہر اور باطن دونوں طرح نافذ فرما دیتے ہیں اور بعض ائمہ کا یہی قول ہے یعنی باری تعالیٰ آخرت میں جھوٹے گواہوں پر نرمی فرمائے گا اور ان کے گناہ کو معاف کر دے گا۔ اور ان لوگوں کے مقدمہ میں حکم حاکم کو اسی طرح جاری فرمائے گا جس طرح عادلوں کی گواہی کو اور باہمی مخاصمت کرنے والوں کو راضی کر دے گا۔ یہ سب اس کا فضل اور اپنے بندوں پر رحم اور بعض سے بعض کے عیوب کو چھپانا مقصود ہے۔

اور حدیث میں وارد ہے کہ زمانۂ رسول خدا ﷺ میں ایک شخص کا انتقال ہو گیا تو تمام صحابہؓ نے اس کے شر ہونے کی شہادت دی۔ مگر حضرت ابو بکر صدیقؓ نے ان کے شر ہونے کی شہادت نہ دی تو رسول خدا ﷺ کی طرف باری تعالیٰ نے وحی کی کہ جن لوگوں نے فلاں شخص کے بد ہونے کی گواہی دی ہے وہ سچے ہیں لیکن خدا تعالیٰ نے حضرت ابو بکر صدیقؓ ہی کی شہادت کو باقی رکھا ان کی بزرگی کی وجہ سے۔ (انتہیٰ)

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مقام صدیقیت اس بات کو مقتضی ہے کہ اس کا صاحب سوائے لوگوں کی خوبیوں کے اور کچھ نہ دیکھے اور اپنے باطن پر قیاس کرے۔

اور میں نے شیخ علی خواصؒ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ بندہ کا تمام ائمہ مجتہدین کے برحق ہونے کا اعتقاد اس وقت تک کامل نہیں ہوسکتا کہ جب تک صوفیہ کے طریقہ پر نہ چلے اور اکثر وہ مقلدین جن کے دلوں پر پردے پڑے ہوئے ہیں اول تو اپنے امام کے سوا دوسرے امام سے بدعقیدہ ہوتے ہیں اور اگر کبھی زبان سے تسلیم بھی کر لیتے ہیں تو دل میں ضرور کھٹکا لگا رہتا ہے۔ تو تم کو چاہیئے کہ ایسے محجوب لوگوں کو اور اماموں کے ساتھ حسن عقیدت کی تکلیف نہ دو جب تک وہ سلوک کو شروع نہ کر دیں۔ اور اگر تم کو اے بھائی میرے اس گذشتہ کلام میں کچھ شک ہے تو تم اس کا تجربہ کر لو۔ اور اس شخص پر مذہبی اقوال پیش کرو۔ اور اس سے کہو کہ اپنے امام کے سو

دوسرے کے قول پر عمل کر تو وہ ہرگز اس میں اطاعت نہ کرے گا۔ اور کس طرح اطاعت کر سکتا ہے جب کہ تم اس کے مذہب کے ستون کو گرانا چاہتے ہو۔ بلکہ اگر وہ ظاہر میں تمہارے قول کو تسلیم بھی کر لے گا تو بھی باطن میں اس کا دل یقین نہیں کر سکتا۔ شیخ فرماتے ہیں کہ ہم نے سنا ہے کہ وراء نہر میں ایک گروہ ہے جن میں بعض حنفی ہیں اور بعض شافعی۔ اور وہ ماہ رمضان میں اس غرض سے روزے نہیں رکھتے کہ تا کہ ہم اپنے مخالف کو دلیلوں کے باطل کرنے اور اس سے مجادلہ کرنے پر قوی رہیں۔ (انتہیٰ)

اور ہم اس فصل میں جس کے اندر مقلدین کے انتقال مذہبی کا بیان کیا ہے اس مضمون مذکور کا مدار ذکر کر چکے ہیں۔

اور جاننا چاہئے کہ ائمہ کو مجتہدین اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک ان احکام کے استنباط کی جو قرآن اور حدیث میں مخفی ہیں حتی الوسع کوشش اور جہد کرتا ہے۔ کیونکہ لفظ اجتہاد جہد سے مشتق ہے اور دلائل میں کثرت نظر اور فکر کو بے حد تعب میں ڈالنا انہی کا کام ہے۔ خدا تعالیٰ ان حضرات کو اس امت کی جانب سے جزائے خیر عنایت فرماوے کیونکہ یہ لوگ اگر امت کے واسطے قرآن کریم و حدیث شریف سے احکام کو مستنبط نہ کرتے تو ان کے سوا اور کوئی بھی اس کام کو نہ کر سکتا۔ چنانچہ گذر چکا ہے۔

اگر تم سوال کرو کہ ان مجتہدین کے پاس اس کی صحت کی کیا دلیل ہے کہ انہوں نے صریح قرآن و حدیث کے احکام پر اپنی طرف سے اور احکام استنباط کر کے اس پر زیادہ کر دیئے اور ایسا کیوں نہیں کیا کہ صرف انہی احکام پر اکتفا کرتے جو ان سے صراحۃً ثابت ہیں اور ان پر کسی شے کو زیادہ نہ کرتے۔ کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ

"میں نے کسی ایسی چیز کو جو تمہیں خدائے تعالیٰ سے نزدیک کرنے والی ہے بغیر تم کو امر کئے نہیں چھوڑا اسی طرح جو شے تم کو اس سے دور کرنے والی ہے اس کو بغیر نہی کے نہیں چھوڑا۔"

تو جواب یہ ہے کہ ان کی دلیل رسول خدا ﷺ کا اس امر میں اتباع ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے بھی مجملات قرآن کا بیان فرمایا ہے حالانکہ خدائے تعالیٰ یوں ارشاد فرما چکے ہیں کہ

مافرطنا فی الکتاب من شیء

ہم نے کوئی شے قرآن شریف میں بغیر ذکر کئے نہیں چھوڑی

اس لئے کہ رسول خدا ﷺ اگر طہارت اور نماز حج وغیرہ کی کیفیت بیان نہ فرماتے تو کوئی امتی اس کا قرآن شریف سے صحیح صحیح استخراج نہ کر سکتا تھا۔ اور ہم کو رکعات کا عدد معلوم نہ ہوتا نہ فرض نماز میں نہ نفل میں۔ اور بہت سی باتیں نہ معلوم ہوتیں جن کا ذکر اس کے بعد کی فصل میں آنے والا ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

تو جس طرح شارع علیہ السلام نے بذریعہ حدیث مجملات قرآن کریم کا بیان فرما دیا اسی طرح ائمہ مجتہدین نے احادیث شریعت کے مجملات کو ہمارے لئے واضح فرما دیا اور اگر وہ ہمارے لئے وضاحت نہ فرماتے تو شریعت مجمل ہی رہتی۔ ایسے ہی ہر دور قیامت تک بہ نسبت اپنے سے مقدم دور کی وضاحت میں زیادتی کرتا رہے

گا۔ کیونکہ علماء امت کے کلام میں قیامت تک اجمال باقی رہے گا جس کی وضاحت کی ضرورت بھی باقی رہے گی۔ اور اگر یہ بات نہ ہوتی تو کتابوں کی شروح اور ان شروح کے حواشی کیوں لکھے جاتے جیسا کہ پہلے گذرا۔ پس سمجھ لو۔

اگر تم یہ سوال کرو کہ کیا رسول خدا ﷺ جب شب معراج میں نماز کی بابت اس کی کمی کی درخواست کیلئے خدائے تعالیٰ کی طرف لوٹے تھے تو یہ آپ کا اجتہاد تھا یا نہیں؟

جواب وہ ہے جو شیخ محی الدین ابن عربیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ رسول خدا ﷺ کا اجتہاد تھا کیونکہ جب خدائے تعالیٰ نے آپ کی امت پر پچاس نمازیں فرض فرمائیں تو آنحضرت ﷺ ان کو لے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس تشریف لائے اور کچھ نہ فرمایا اور نہ کچھ اعتراض کیا اور نہ یہ فرمایا کہ اس قدر نمازیں میری امت پر زائد ہیں۔ پھر جب موسیٰ علیہ السلام نے خود فرمایا کہ آپ کی امت اتنی نمازوں کا تحمل نہ کر سکے گی۔ اور آپ کو واپس جانے کا مشورہ دیا تو آپ کو حیرانی لاحق ہوئی۔ کیونکہ ادھر چونکہ اپنی امت پر شفقت زیادہ تھی تو امت کی شفقت کا خیال اور ادھر پروردگار عالم کے حکم میں چون وچرا کرنے سے خوف۔ تو آپ نے اپنی قوت اجتہادیہ سے موسیٰ علیہ السلام کے مشورے کو پسند فرمایا۔ اس لئے کہ جب آپ نے سوچا کہ ان امروں میں سے کس کو ترجیح دینا زیادہ بہتر ہے اور یہی حقیقتِ اجتہاد ہے تو آپ نے واپس ہی جانے کو ترجیح دی اور پھر اس اجتہاد کو اپنی امت میں بھی باجازت پروردگار عالم جاری فرما دیا۔

اگر تم ہمارے مضمون سابق کو سمجھ گئے ہو تو یہ جان سکتے ہو کہ خدائے تعالیٰ کا مجتہدین کے لئے اجتہاد کو مشروع کر دینا رسول اللہ ﷺ کے ساتھ انسیت پیدا کرنے کی غرض سے ہے تا کہ آنحضرت ﷺ سے متنفر نہ ہو جائیں۔ جس طرح آپ کے اجتہاد کرنے میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مانوس کرنا اور ان کے دل سے ندامت کو رفع کرنا مقصود ہے کیونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب غور کیا تو باری تعالیٰ کو اپنے آپ سے زیادہ بندوں پر رحیم پایا۔ اور یہ خیال کیا کہ اگر امت رسول خدا ﷺ پر پچاس ہی نمازیں فرض رہتیں تو وہ ضرور ان کو اس قدر نمازوں کے ادا کرنے کی طاقت عنایت فرما دیتا۔ کیونکہ وہ کسی نفس کو اس کی وسعت سے باہر بات کا حکم نہیں دیتا۔

ایسے ہی جب موسیٰ علیہ السلام نے باری تعالیٰ کے اس فرمان کی طرف توجہ کی کہ

مایبدل القول لدی

میرے ہاں بات نہیں بدلی جاوے گی

تو ان کو اپنے اس قول پر ندامت ہوئی تو باری تعالیٰ نے اس نقصان کے جبر کیلئے موسیٰ علیہ السلام کو سمجھا دیا کہ تمہارا رسول خدا ﷺ کو لوٹانا بے محل نہ تھا اور میرا پچاس نمازوں کا حکم کرنا اپنے محبوب پر نعمتوں کے اظہار کی غرض سے تھا کہ ہم نے پچاس کو فرض کر کے پھر پانچ پر اکتفا کیا۔ اور اس میں اس امر کا بتلانا بھی مقصود تھا کہ درگاہ خداوندی میں بعض امور قابل نسخ ہوتے ہیں اور بعض نہیں۔ پس اے بھائی ہماری تقریر سابق سے مجتہدین کے اجتہاد کا منشأ روشن ہو گیا ہو گا۔ اور یہ کلام بہت نفیس ہے جو تم کو دوسری کتاب میں نہ ملے گا۔

والحمدللہ رب العالمین

فصل اس سوال کے جواب میں کہ اس میزان کے تالیف سے کیا فائدہ

اگر کوئی کہے کہ اس میزان کی تالیف سے کیا فائدہ ہے کیونکہ یہ بات تو تمام اہل مذاہب جانتے ہیں کہ ہر اس شخص کے واسطے جو عزیمت پر عمل کرنے سے عاجز ہو رخصت پر عمل کرنا جائز ہے۔

تو جواب یہ ہے کہ یہ کہنا صحیح ہے لیکن یہ بات ضرور ہے کہ اہل مذاہب جب رخصت پر عمل کرتے ہیں تو چونکہ وہ اس رخصت کی توجیہ اور اس کے قرآن وحدیث سے موافق ہونے کو نہیں جانتے۔ اس لئے اس رخصت پر عمل کرنے کی حالت میں اپنے دل میں تنگی اور کھٹک ضرور پاتے ہیں برخلاف اس میزان کے عالم کے کہ وہ اس رخصت پر اس کی توجیہ اور قرآن کریم وحدیث شریف کے ساتھ اس کی مطابقت کا لحاظ کر کے عمل کرتا ہے تو وہ شخص جو اس میزان سے ناواقف ہے رخصت پر عمل کرتے وقت اپنے دل میں شک اور شبہ لئے ہوئے ہوگا اور جو اس سے واقف ہے اس کے دل میں کسی قسم کا شک شبہ نہ ہوگا۔ اور ان دونوں شخصوں کی عبادت میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ پس اس کو جان لو اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

والحمد لله رب العالمين.

فصل مجتہدین کے تمام اقوال چشمۂ شریعت سے متصل ہونے کی حسی مثالوں کا بیان

اس میں وہ حسی مثالیں بیان کی جائیں گے جن سے مجتہدین اور مقلدین کے تمام اقوال کا چشمۂ شریعت سے متصل ہونا خوب ظاہر ہوجائے گا تم کو چاہئے کہ ان میں غور کرو۔ انشاء اللہ ہدایت یاب ہوجاؤ گے۔

حسی مثالوں کا موعودہ نقشہ:

یہ ہے حسی مثالوں کا نقشہ جس کا وعدہ کیا گیا ہے تو پہلے بارگاہ وحی اور اس سے تمام احکام کے متفرع ہونے کا نقشہ دکھایا جاتا ہے:

بارگاہ وحی نامعلوم الکیفیت

بارگاہ عرش اعظم

بارگاہ کرسی شریف

بارگاہ قلم اعلیٰ

بارگاہ لوح محفوظ

بارگاہ تختہائے محو واثبات

بارگاہ جبرائیل علیہ السلام

بارگاہ محمد ﷺ

بارگاہ صحابہ رضی اللہ عنہم

بارگاہ ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ

بارگاہ مقلدین الی یوم القیامۃ

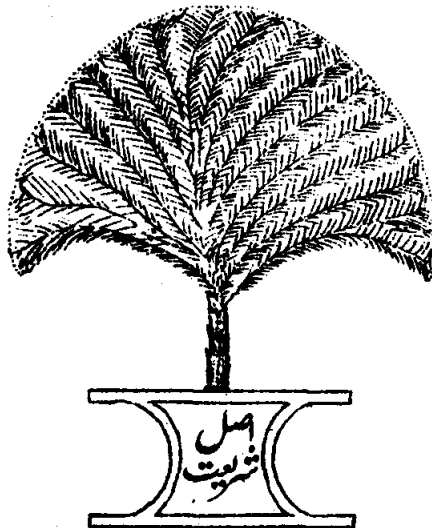
پس اے صاحبو! ان تمام بارگاہوں میں غور کرو اور بعض کو بعض سے سوا بارگاہ وحی الٰہی کے باہم متصل دیکھ لو۔ کیونکہ وحی کے اتصال کی کسی کے ساتھ کیفیت معلوم نہیں۔ اسی وجہ سے ہم نے اس کو نیچے کی بارگاہوں سے ملایا نہیں۔ بلکہ اس کا حلقہ تنہا اور سب سے علیحدہ رکھا ہے۔ برخلاف اور بارگاہوں کے کہ ان کے حلقوں کو نیچے کے حلقوں سے ملا دیا ہے۔ اور ہم نے قرآن شریف اور اس شریعت کی جو رسول خدا ﷺ سے منقول ہے کوئی بارگاہ مقرر نہیں کی اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم کو اس سے اس طرف اشارہ کرنا منظور ہے کہ ہم قرآن شریف کے معانی میں سے وہی معانی سمجھ سکتے ہیں جن کی رسول خدا ﷺ نے ہم کو خبر دی ہے۔ اس لئے باری تعالیٰ کا یہ فرمان کہ

من یطع الرسول فقد اطاع اللہ

جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے خدا تعالیٰ کی اطاعت کی

اس کا قرینہ ہے۔ اگرچہ باری تعالیٰ نے رسول خدا ﷺ کو اجازت دی ہے کہ وہ اپنی طرف سے جس امر کو چاہیں شریعت میں داخل کریں۔ چنانچہ یہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے جس میں آپ نے مکہ کے درختوں کی حرمت بیان فرمائی۔ تو آپ کے چچا عباسؓ نے عرض کیا مگر اذخر (ایک قسم کی گھاس ہے) تو آنحضرت ﷺ نے بھی فرمایا کہ مگر اذخر یعنی وہ حرام نہیں۔ تو اگر آپ کو خدا تعالیٰ کی طرف سے کسی امر کے مشروع کرنے کی اجازت نہ ہوتی تو آپ ہرگز خدا تعالیٰ کی حرام کردہ اشیاء میں سے کسی شے کو مستثنٰی فرمانے کی جرأت نہ کرتے۔ اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔

نقشہ درخت جس سے چشمہ شریعت کو تشبیہ دی گئی ہے:

یہ صورت اس درخت کی ہے جس کے ساتھ عین شریعت کو تشبیہ دی گئی ہے:

اس درخت کی اس اصل اور بیخ کا ملاحظہ کرو جو اس کے نیچے کی جانب میں ہے پھر اس کی شاخوں اور پھلوں کو دیکھو کہ یہ تمام اشیاء اسی اصل اور بیخ سے متفرع ہوئی ہیں جو بمنزلہ سرچشمہ شریعت کی ہے پھر ان شاخوں وغیرہ میں سے جو بڑی شاخیں اور فروع ہیں وہ تو ائمہ مذاہب کے اقوال ہیں۔ اور جو چھوٹی چھوٹی ہیں وہ اکابر مقلدین کے اقوال ہیں اور جو شاخوں میں سے ٹہنیاں نکلی ہوئی ہیں وہ ان مقلدین میں سے طلبہ ہیں اور چھوٹی ٹہنیوں کی اوپر کی جانب میں جو (سرخ) نقطے ہیں وہ ان مسائل کی مثالیں ہیں جو ہر زمانہ کے علماء کے اقوال سے مستنبط ہونے والے ہیں۔ یہاں تک کہ امام مہدی علیہ السلام کا ظہور ہو جائے۔ کیونکہ ان کے ظہور کے بعد ان سے پہلے مذاہب کے اقوال پر عمل کی پابندی باطل ہو جائے گی۔ چنانچہ اہل کشف نے اس کی تصریح کی ہے اور امام مہدی علیہ السلام کو پورے طور پر شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے مطابق حکم کرنے کا الہام کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر رسول خدا ﷺ موجود ہوتے تو ان کے تمام جاری کردہ احکام کو تسلیم فرماتے اور انہی کو قائم رکھتے۔ چنانچہ اس حدیث میں جس کے اندر امام مہدی علیہ السلام کا تذکرہ ہے اس طرف اشارہ بھی ہے۔ کیونکہ آپ ﷺ اس میں فرماتے ہیں کہ

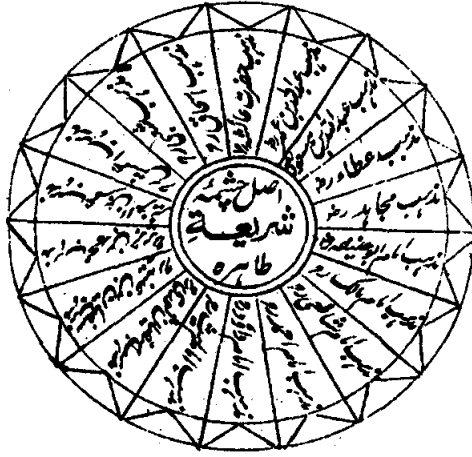
یقفوا اثری لا یخطی

یعنی مرے قدم بقدم چلیں گے اور ذرا بھی خطا نہ کریں گے۔

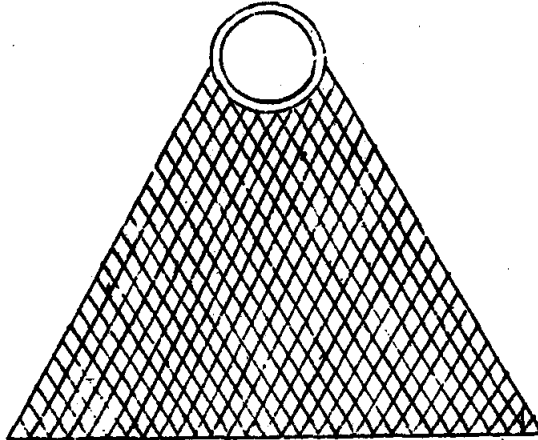
پھر جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام نازل ہو جائیں گے تو اجرائے احکام کا اور طریقہ ہو جائے گا۔ اور وہ یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر شریعت محمد ﷺ کی بذریعہ حضرت جبرائیل علیہ السلام وحی نازل ہوگی۔ پس معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کی حقیقتِ شریعت سے نہ کوئی نبی خارج ہوا اور نہ کوئی متقدمین یا متاخرین میں سے عالم۔ بلکہ تمام انبیاء اور اولیاء آپ کی شریعت کے دائرہ میں محصور ہیں۔ اور ان تمام کا علم آپ ﷺ ہی کے چشمہ شریعت اور آپ ﷺ ہی کے شجرِ علم سے متفرع ہے۔ اور کوئی قول ائمہ شریعت کا ایسا نہیں ہے جو اس درخت یا اس کی شاخوں یا اس کی ٹہنیوں سے نہ نکلا ہو اور جو شخص اس درخت میں نظر غور سے کام لے گا وہ کسی قول کو ایسا نہ پاوے گا کہ وہ اپنے سے پہلے قول کے ساتھ متصل نہ ہو۔ والحمدللہ وحدہ۔

اقوال مجتہدین کے اصل شریعت سے متصل ہونے کی

دوسری مثال نقشہ دائرہ:

یہ دوسری مثال ہے مذاہب مجتہدین اور مقلدین کے اصل شریعت سے متصل ہونے کی۔

اس کے اندر درمیانی دائرہ کو جو سب سے چھوٹا ہے غور سے دیکھو وہی اصل شریعت ہے جس سے ائمہ مجتہدین اور تمام مقلدین کے اقوال متفرع ہوتے ہیں۔ اور بڑے دائرہ سے جو خطوط شروع ہو کر چھوٹے دائرہ پر ختم ہو گئے ہیں وہ تمام مجتہدین کے مذاہب کی مثالیں ہیں خواہ وہ مذاہب مستعملہ ہوں یا متروکہ۔ پس جو شخص اس دائرہ میں غور کرے گا اس پر ہمارا یہ مقولہ خوب ظاہر ہو جائے گا کہ کوئی مذہب بہ نسبت دوسرے مذہب کے شریعت سے زیادہ نزدیک نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ایک مذہب علی السویہ اصل شریعت سے مل جاتا ہے۔

تیسری مثال نقشۂ جال:

اور تیسری مثال اتصال مذاہب کی شکاری کا جال ہے جس کا نقشہ مرقوم ذیل ہے کیونکہ اس کے اندر ہر پھندا پہلے پھندے سے پیوستہ ہے اور سب سے نیچے کے پھندے پر تمام جمع ہو جاتے ہیں:

تو اے صاحبو! اس مذکور مثال میں اصلی اور پہلے پھندے کو غور سے دیکھو جو اصل شریعت کی مثال ہے پھر تمام ان پھندوں کو دیکھو جو اس سے متصل ہیں اور وہ ان اقوال کی مثالیں ہیں جو اصل شریعت سے وابستہ ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ کوئی قول مجتہدین کے اقوال میں سے خارج از اصل شریعت نہیں ہے۔ جیسا کہ مثال مذکور میں دیکھ رہے ہو۔ چنانچہ اس مثال کے جس پھندے کو پکڑلو گے وہ تم کو سب سے پہلے پھندے تک پہنچادے گا۔ اور جو شخص اس منظر کا غور سے مشاہدہ کرے گا اس کے نزدیک تمام اقوال صحت میں مساوی ہو جائیں گے۔ اور اللہ سبحانہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

(یہ تصویر مذاہب مجتہدین اور اقوال مقلدین کے قرآن کریم وحدیث شریف سے متصل ہونے کی ہے۔ بطریق ظاہری سند کے)

حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ حضرت عطاءؒ سے روایت کرتے ہیں اور وہ حضرت ابن عباسؓ سے اور وہ رسول خدا ﷺ سے اور وہ حضرت جبرائیل علیہ السلام سے اور وہ باری تعالیٰ سے۔

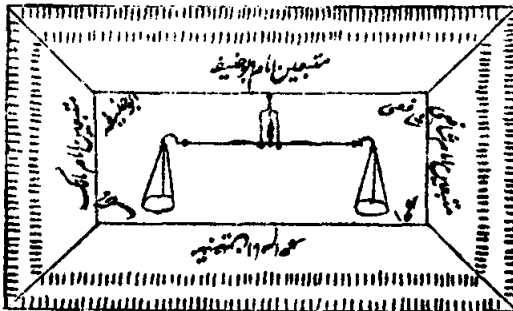
حضرت امام مالکؒ حضرت نافعؒ سے لیتے ہیں اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے اور وہ رسول خدا ﷺ سے اور وہ حضرت جبرائیل علیہ السلام سے اور وہ باری تعالیٰ عزوجل سے۔

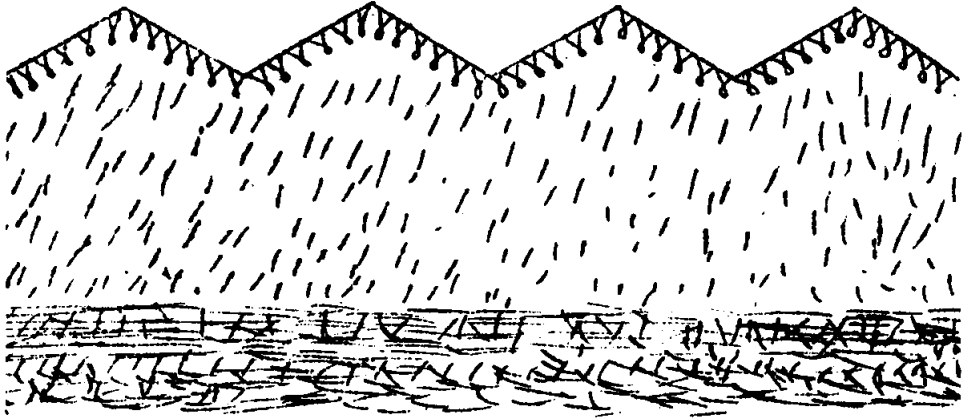
حضرت امام شافعیؒ حضرت امام مالکؒ سے روایت کرتے ہیں اور وہ حضرت نافعؒ سے اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے اور وہ رسول خدا ﷺ سے اور وہ حضرت جبرائیل علیہ السلام سے اور وہ باری تعالیٰ عزوجل سے۔

حضرت امام احمدؒ حضرت امام شافعیؒ سے روایت کرتے ہیں اور وہ حضرت نافعؒ سے اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے اور وہ رسول خدا ﷺ سے اور آپ حضرت جبرائیل علیہ السلام سے اور وہ باری تعالیٰ جل شانہ سے۔

دیکھو کہ تمام مذاہب ائمہ کو ابتداً اور انتہاءً دریا محیط ہے۔

میزان اعمال کے نزدیک ائمہ کے اپنے اپنے مقلدوں کی شفاعت کیلئے کھڑے ہونے کا نقشہ:

حساب کے وقت میزان کے نزدیک ائمہ اربعہ وغیرہ کے جائے قیام اور ان کے متبعین کے بغرض شفاعت پیچھے کھڑے ہونے کی مثال:

جو شخص دنیا میں شریعت پر مستقیم رہا اس کے پل کی اور اس پر آدمیوں کی مثال اور اس کا نقشہ اور ائمہ مجتہدین کے اپنے متبعین کو پل پر اس غرض سے کھڑے ہو کر دیکھنے کا نقشہ کہ تا کہ جنت میں داخل ہو جائیں اور دوزخ میں نہ گر جائیں:

مثال اس شخص کے پل کی جو دنیا میں شریعت سے کجی میں پڑ گیا اور مثال ان لوگوں کی جو اس پر چلیں گے اور یہ بات تم کو معلوم ہے کہ پل صراط حقیقت میں ایک ہے۔ لیکن وہ ہر چڑھنے والے کے علم و عمل کے موافق متشکل ہو جاتا ہے۔ اور اسی وجہ سے اہل کشف نے بیان کیا ہے کہ پل صراط پر چلنے کا وجود حقیقت میں اس عالم میں ہے نہ وہاں۔ کیونکہ وہاں ہر انسان کے پاس اس کے عمل کا ثمرہ آئے گا۔ تو جو شخص دنیا میں شریعت سے لغزش کھا گیا ہے اس کا قدم وہاں بھی پھسلے گا۔ لیکن اسی قدر کہ جس قدر یہاں پھسلا ہے:

اور ہم نے اپنی کتاب ''الاجوبہ عن ائمۃ الفقہاء والصوفیہ'' میں ذکر کیا ہے کہ تمام امام خواہ فقہاء ہوں یا صوفیہ اپنے اپنے مقلدین کی شفاعت کرائیں گے اور روح نکلنے کے وقت اور منکر نکیر کے سوال کے وقت اور نشر وحشر اور حساب اور میزان اور صراط کے نزدیک ان کا لحاظ رکھیں گے۔ اور منجملہ تمام مقامات کے کسی مقام پر ان سے غافل نہ ہوں گے۔ اور جب ہمارے شیخ شیخ الاسلام ناصر الدین لقانی انتقال کر گئے تو ان کو بعض بزرگوں نے خواب میں دیکھا تو انہوں نے آپ سے دریافت کیا کہ خدا تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیسا معاملہ فرمایا تو

انہوں نے جواب دیا کہ جب مجھ کو قبر میں فرشتوں نے بٹھایا تا کہ مجھ سے اپنا فرضی اور لازمی سوال کریں تو ان کے پاس حضرت امام مالکؒ تشریف لائے اور فرمانے لگے کہ کیا ایسے شخص سے بھی اس کے ایمان کے بارہ میں سوال کرنے کی حاجت ہے، ہٹ جاؤ اس کے پاس سے۔ پس وہ میرے پاس سے ہٹ گئے اور جب مشائخ صوفیہ اپنے مریدین اور متبعین کا تمام دنیاوی اور اخروی سختیوں میں لحاظ رکھتے ہیں تو پھر کیسے نہ لحاظ رکھیں گے ائمہ مذاہبؒ جو در حقیقت زمین کی میخیں اور دین کے ارکان اور شارع علیہ السلام کی طرف سے ان کی امت کے امین ہیں۔ پس اے صاحبو! جس امام کی چاہو تقلید کرو اور اس سے اپنی آنکھوں کو ٹھنڈک اور اپنے نفس کو خوش کرو۔ والحمدللہ رب العالمین۔

ائمہ مجتہدین کے ان راستوں کا نقشہ جو جنت کے دروازوں تک پہنچا دیتے ہیں:

یہ مثال مذاہب ائمہ مجتہدین کے ان راستوں کی ہے جو جنت کے دروازوں تک پہنچا دیتے ہیں اور بات کی کہ جو شخص ان میں سے کسی مذہب پر اخلاص کے ساتھ عمل کرے گا اس کو وہ جنت کے دروازہ تک پہنچا دے گا۔

حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا راستہ جنت کے دروازہ کو

حضرت امام مالک رضی اللہ عنہ کا راستہ جنت کے دروازہ کی طرف

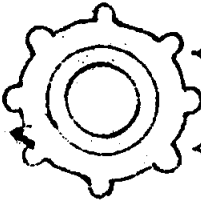
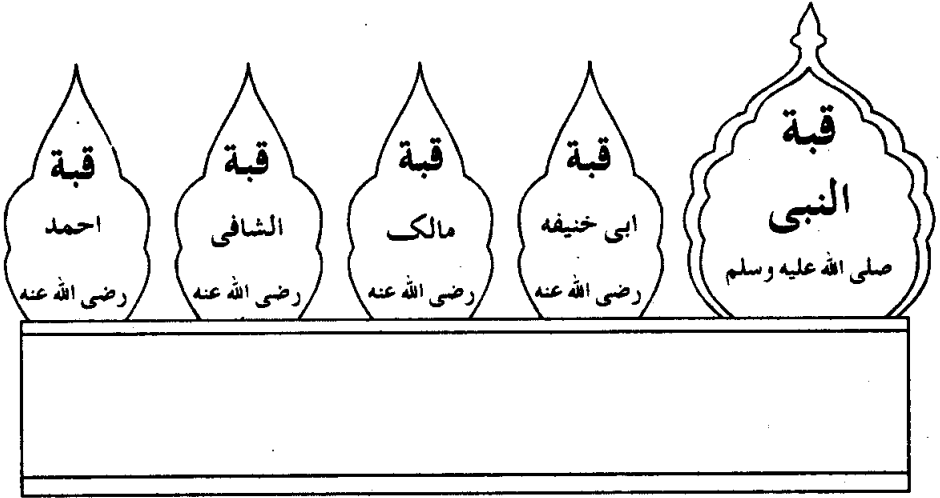
حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ کا راستہ جنت کے دروازہ کی طرف

حضرت امام احمد رضی اللہ عنہ کا راستہ جنت کے دروازہ کی طرف

حضرت امام داؤد رضی اللہ عنہ کا راستہ جنت کے دروازہ کی طرف

حضرت امام ابو اللیث رضی اللہ عنہ کا راستہ جنت کے دروازہ کی طرف

حضرت امام اسحاق رضی اللہ عنہ کا راستہ جنت کے دروازہ کی طرف

حضرت امام عبدالرحمن اوزاعی رضی اللہ عنہ کا راستہ جنت کے دروازہ کی طرف

یہ ائمہ مجتہدین کے ان گنبدوں کی مثال ہے جو جنت کی نہر حیات پر واقع ہیں وہ نہر حیات جو دنیا میں دریائے شریعت کی جائے ظہور ہے۔ اور اس کے اندر میں نے رسول خدا ﷺ کا ائمہ کے قبوں کے ساتھ اس وجہ سے ذکر کیا ہے کہ ائمہ اربعہ نے اس مقام کو محض آپ کی شریعت کے اتباع سے حاصل کیا ہے تو جنت میں ان کے لئے اعلیٰ درجہ کی نعمت رسول خدا ﷺ کی ذاتِ مبارکہ کا مشاہدہ ہے۔ پس غور کرو اس میں۔ ہدایت یاب ہو جاؤ گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

ہم نے اس مثال میں مجتہدین میں سے صرف ائمہ اربعہ پر اقتصار اس لئے کیا ہے کہ یہی وہ حضرات ہیں جن کے مذاہب کی تدوین ہمارے زمانہ تک ہمیشہ رہی ہے اور امت کو آپ کی شریعت کی طرف ہدایت کرنے میں رسول خدا ﷺ کے یہ حضرات قائم مقام اور نائب ہیں۔ تو گویا رسول خدا ﷺ قیامت تک حیات ہی رہیں گے اسی وجہ سے ہم نے ان کے قبوں کو رسول خدا ﷺ کے قبہ کے پہلو میں رقم کیا ہے۔ تو یہ لوگ آنحضرت ﷺ سے نہ دنیا میں جدا ہوئے اور نہ آخرت میں جدا ہوں گے۔ اور یہ قبے میں نے اپنی عقل سے نہیں رقم کئے ہیں بلکہ چونکہ میں نے بعض دفعہ جنت میں اسی صورت سے دیکھا ہے۔ اس لئے اسی طرح لکھ دیا۔ **فالحمد للہ رب العالمین**۔
اور یہاں امثلہ کی فصل ختم ہوگئی اور اب ہم اس فصل کو شروع کرتے ہیں جس میں رائے کی مذمت بیان کی جائے گی۔ چنانچہ ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں:

فصل جنت میں نہر حیات پر ائمہ مجتہدین کو دین میں رائے زن خیال کرنے کے غلط گمان کے بیان میں

اس کے اندر لوگوں کے ائمہ مجتہدین کو اس وجہ سے برا جاننے کا بیان ہوگا کہ ان کا خیال ہے کہ یہ حضرات خدا تعالیٰ کے دین میں رائے سے کام لیتے ہیں اور بالخصوص امام اعظم ابوحنیفہؒ۔

جاننا چاہئے کہ میں نے اس فصل کو اس کے بعد کی ان فصلوں پر جن میں احادیث اور اقوال کے مابین جمع کرنے کا ذکر کیا جائے گا اس وجہ سے مقدم کیا ہے کہ تا کہ میں طالب علموں کو متنبہ کردوں کہ تمام مجتہدین خدا تعالیٰ کے دین میں قول بالرای سے بالکل بری ہیں۔ اور ان کو اس طرف رغبت دلاؤں کہ وہ بطیب خاطر مجتہدین کے تمام اقوال پر عمل کرنے لگیں اور میزان کے دونوں مرتبوں کے موافق ان کا شرح صدر ہو جائے۔ کیونکہ ان کے تمام اقوال میزان کے دونوں مرتبوں تخفیف اور تشدید سے خارج نہیں ہیں۔ اور تمام ائمہ مجتہدین اپنے شاگردوں کو ظاہر قرآن و حدیث پر عمل کرنے کی ترغیب دیا کرتے تھے۔ اور یہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر ہمارے کسی کلام کو ظاہرِ قرآن وحدیث کے مخالف پاؤ تو قرآن وحدیث ہی پر عمل کرو۔ اور ہمارے کلام کو دیوار پر پھینک مارو۔ اور یہ فرمانا ان کا امت کی احتیاط اور رسول خدا ﷺ کے ساتھ ادب کے اظہار کی وجہ سے تھا کہ کہیں شریعت نبوی میں ہماری جانب سے کسی ایسے امر کی زیادتی نہ ہو جائے جو آنحضرت ﷺ کی مراد نہ ہو اور نہ آپ اس سے راضی ہوں اور اس خوف سے تھا کہ اگر ہم سے شریعت میں امر مذکور کی زیادتی ہوگئی تو کہیں ہمارا نام ائمہ مضلین کی فہرست میں نہ درج ہو جائے۔

اگر تم سوال کرو اس قول کی کیا ماہیت اور تعریف ہے جس سے خدا اور رسول راضی نہیں ہوتے؟ تو جواب یہ ہے کہ وہ ایسا قول ہوتا ہے جو اس شریعت کے قوانین سے خارج ہو جس کا رسولِ خدا ﷺ سے ثبوت ہے تو جس امر کی صحت کی شریعت اور اس کے قوانین شہادت دیتے ہوں وہ منجملہ شریعت کے شمار کیا جائے گا۔ اگرچہ شارع نے اس کی تصریح نہ کی ہو۔

اور بیہقی نے اپنی کتاب ''سنن الکبریٰ'' کے باب قضاء میں لکھا ہے کہ جاننا چاہئے کہ دین میں وہ رائے جس کی مذمت ثابت ہے وہ رائے ہوتی ہے جو شریعت کی کسی اصل کے مشابہ نہ ہو اور جس قدر احادیث ذم رائے میں وارد ہیں ان سب میں اس مذموم رائے سے یہی مراد ہے۔

جب تم اس کو جان چکے تو سمجھو کہ شریعت کی تین قسمیں ہیں:

اول وہ احادیث جن کا ورود بذریعہ وحی ہوا ہو۔ مثلاً یہ حدیث کہ

یحرم من الرضاع مایحرم عن النسب

جو عورتیں نسب سے حرام ہیں وہ رضاعت سے بھی حرام ہیں۔

اور یہ حدیث کہ

لا تنکح المرء ة علی عمتها و لا خالتها

نہ نکاح کی جائے عورت باوجود اس کی پھوپھی اور خالہ کے نکاح میں ہونے کے

اور یہ حدیث کہ

لا یحرم فی الرضاعة المصة و لا المصتان

یعنی حرمت رضاعت ایک دفعہ یا دو دفعہ چسکی لگانے سے ثابت نہیں ہوتی۔

اور یہ حدیث کہ

الدیة علی العاقلة

یعنی خون بہا قاتل کے خویش واقرباء پر ہے

اسی طرح وہ قوانین اور اصول جو قائم مقام ان احادیث کے ہیں ثبوت شرعی میں تو یہ سب مانند قرآن شریف کے ہیں اس بارہ میں ان کی عدم مخالفت پر اجماع منعقد ہو گیا ہے۔

دوسری قسم وہ احکام ہیں جن کی باری تعالیٰ نے رسول خدا ﷺ کو اپنی رائے سے جاری کرنے کی اجازت بخشی ہے اس طرح کہ اپنی امت کو ان کا ارشاد فرمادیں جس طرح مردوں کے واسطے ریشمی لباس پہننے کو حرام قرار دینا اور آنحضرت ﷺ کا مکہ شریف کو حرم بنانے کی حدیث میں اذخر کو مستثنیٰ فرمانا۔ جس وقت آپ کے چچا حضرت عباسؓ نے عرض کیا کہ مگر اذخر یا رسول اللہ۔ علی ہذا القیاس یہ حدیث کہ

''اگر مجھ کو اپنی امت پر مشقت کا خوف نہ ہوتا تو میں ان کو حکم کرتا کہ وہ نماز عشاء کو ثلث رات تک موخر کیا کریں۔''

اور مثلاً اس حدیث میں کہ ایک صحابی نے حج فرض کے بارے میں رسول خدا ﷺ سے سوال کیا کہ کیا وہ ہر سال فرض ہے تو آپ نے جواب دیا کہ نہیں۔ پھر آپ کا یہ فرمانا کہ اگر میں اس وقت ہاں کہہ دیتا تو وہ حج ہر سال میں واجب ہو جاتا۔

اور رسول خدا ﷺ حتی الوسع اپنی امت پر تخفیف فرماتے تھے اور ان کو کثرت سوال سے منع کرتے اور ارشاد فرماتے تھے کہ

''چھوڑے رکھو مجھ کو جب تک میں تم کو چھوڑے رکھوں''

کیونکہ ان کے سوال کرنے میں خوف تھا کہ مبادا احکام کے نزول میں اتنی کثرت نہ ہو جائے کہ ان پر

عمل کرنے سے یہ لوگ عاجز ہو جائیں۔

تیسری قسم وہ احکام ہیں جو شارع نے امت کی فضیلت اور ان کے ادب کا باعث بنائے ہیں کہ اگر امت ان کی مرتکب ہوگی تو فضیلت حاصل کرے گی اور اگر ترک کرے گی تو ان پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔ اور اس کی مثال جیسے رسولِ خدا ﷺ نے پچھنے لگانے کے کسب سے منع فرمایا ہے اور بجائے پاؤں دھونے کے موزوں پر مسح کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اسی طرح مثلاً عورتوں کو زیارت قبور اور ریشمی لباس سے مردوں کو منع فرمایا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ قرآن شریف کیلئے حدیث فیصلہ کرنے والی ہے نہ برعکس۔ اسلئے کہ حدیث میں مجملات قرآن کا بیان اور اس کی تفصیل ہے اسی طرح ائمہ مجتہدین وہ لوگ ہیں جنہوں نے مجملات حدیث کو ہمارے واسطے واضح کر دیا۔ اور ان کے متبعین وہ لوگ ہیں جنہوں نے مجتہدین کے مجملات کو واضح کر دیا۔ اور اسی طرح تا قیامت ہوتا رہے گا۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص ؒ کو فرماتے سنا ہے اگر حدیث ہمارے واسطے مجملات قرآن کا مفصل بیان نہ کرتی تو ہرگز کوئی عالم پانیوں اور طہارت کے احکام کا استخراج نہ کر سکتا، اور نہ یہ بات معلوم ہوتی کہ فجر کی نماز میں دو رکعتیں فرض ہیں اور ظہر اور عشاء و عصر میں چار رکعتیں اور مغرب میں تین، اور نہ یہ بات کہ توجہ الی القبلۃ کے وقت کیا دعا پڑھنی چاہئے اور نماز کے شروع میں کیا اور تکبیر کیسی ہوتی ہے؟ اور رکوع اور سجدوں اور ان کے درمیان میں کیا ذکر مشروع ہے۔ اور نہ اس کا پتہ چلتا کہ جلسہ تشہد میں کیا پڑھنا چاہئے، اور نہ نماز عیدین اور کسوف و خسوف کی نمازوں کا طریقہ معلوم ہوتا، اور نہ نماز جنازہ اور استسقاء وغیرہ کا۔ اسی طرح یہ بھی نہ معلوم ہوتا کہ زکوٰۃ کا نصاب کتنا ہے اور روزے اور حج اور بیع اور نکاح وغیرہ کے ارکان کیا ہیں۔ غرض فقہ کے تمام ابواب سے کورے ہوتے۔

کسی مرد نے حضرت عمران بن حصین ؓ سے عرض کیا کہ آپ ہم کو تمام باتیں قرآن شریف ہی سے بتلایا کیجئے۔ تو آپ نے جواب دیا کہ تو تو احمق ہو گیا ہے۔ کیا قرآن شریف میں فرض نمازوں کی رکعات کا بیان ہے کہ اتنی پڑھو اور کیا اس میں اس کا بھی بیان ہے کہ فلاں فلاں نمازوں میں جہر کرو اور فلاں فلاں میں اخفاء تو اس کو کہنا پڑا کہ نہیں اور پھر چپ ہو گیا۔ (انتہیٰ)

امام بیہقی نے اپنی کتاب ''سنن'' کے اندر صلوٰۃ مسافر کے باب میں حضرت عمرؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت عمرؓ سے کسی نے سوال کیا کہ ہم قرآن مجید میں نماز خوف تو پاتے ہیں لیکن اس میں نماز سفر (یعنی قصر) کا کہیں ذکر نہیں۔ تو آپ نے اس کو یہ جواب دیا کہ اے بھتیجے! اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کو ہماری طرف رسول بنا کر بھیجا اور ہم کچھ نہیں جانتے البتہ جو کام رسول خدا ﷺ کو کرتے دیکھتے ہیں اسی پر ہم بھی عمل کرتے ہیں۔ تو سفر میں نماز کا قصر کرنا ایک طریقہ ہے جس کو رسول خدا ﷺ نے جاری فرمایا ہے۔ (انتہیٰ) اس میں غور کرو۔ کیونکہ مضمون نفیس ہے۔

فصل شارع علیہ السلام اور صحابہ کے اقوال کہ دین میں رائے مذموم ہے

ان کے اندر شارع علیہ السلام اور آپ کے اصحاب اور تابعین اور تبع تابعینؒ کی ان روایات اور اقوال کا بیان ہے جن سے دین میں رائے کو دخل دینے کی مذمت ثابت ہوتی ہے۔ اور ہم کو صحیح روایت پہنچی ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ میری اور میرے بعد خلفاء راشدین کی سنت کو لازم پکڑو۔ اور اس کو دانتوں سے خوب مضبوط دبالو۔ اور نئی باتوں سے اپنے آپ کو دور رکھو۔ اسلئے کہ ہر نئی بات بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔

اور رسول خدا ﷺ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ ہر وہ امر جس کا ہم نے حکم نہ کیا ہو وہ مردود ہے۔

اور امام بخاریؒ نے حضرت ابن مسعودؓ سے اپنی صحیح کے اندر کتاب الفرائض کے شروع میں یہ روایت بیان کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ

تعلموا العلم قبل الظانین

یعنی علم کو سیکھو ان لوگوں سے پہلے جو دین الٰہی میں اپنی رائے اور ظن سے کلام کرتے ہیں۔

تو اس میں غور کرو کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ان لوگوں سے کس طرح انکار فرمایا جو دین خداوندی میں اپنی رائے سے گفتگو کرتے ہیں۔

اور امام ترمذیؒ نے یہ باسناد حسن روایت بیان کی ہے کہ رسول خدا ﷺ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے فرمایا کہ

"اگر تیری یہ خواہش ہو کہ تو ایک لحظہ بھی پل صراط پر نہ ٹھہرے تو تجھ کو چاہئے کہ دین الٰہی میں کوئی بات اپنی رائے سے پیدا نہ کرے۔" (انتہیٰ)

اور عبداللہ بن عباسؓ اور مجاہدؒ اور عطاءؒ وغیرہ اپنے اقوال میں رائے کے داخل ہو جانے سے بے حد ڈرتے تھے۔ ان کے ڈر کا اندازہ اس سے اچھی طرح کیا جا سکتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور محمد بن سیرینؒ کی اگر کوئی آبرو ریزی کر دیتا تھا پھر وہ ان سے اس کو معاف کرانا چاہتا تو جواب میں یہ فرما دیتے تھے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مومنوں کی آبروؤں کو خراب کرنا حرام فرمایا ہے تو میں ان کو کیسے حلال کر سکتا ہوں مگر یہ دعا کرتا ہوں کہ اللہ تجھ کو بخش دے۔

بعض عارفین نے بیان کیا ہے کہ وضاحت مضمون مذکور کی یہ ہے کہ غیبت اور ہر اس معصیت کے جس

میں بندہ واقع ہو جاتا ہے دو طریقے ہوتے ہیں:

ایک یہ کہ اس معصیت کا تعلق محض باری تعالیٰ کے ساتھ ہو اور بندہ کا اس میں کچھ دخل نہ ہو۔

دوسرے یہ کہ بندہ سے اس کا تعلق ہو۔ اس صورت میں اللہ تعالیٰ مخاصم سے مواخذہ کرے گا۔ جب آخرت میں بندہ کی جانب سے مجادلہ کی نوبت آئے گی۔ (انتہیٰ)

اور امام بیہقی نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت بیان کی ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ کوئی شخص کسی کی اس کے دین میں ہرگز تقلید نہ کرے کہ اگر وہ مومن ہو جائے گا تو میں بھی مومن ہو جاؤں گا اور اگر (نعوذ باللہ) وہ کافر ہوگا تو میں بھی کافر ہوں گا۔ یعنی واقع میں اپنے دین کو دیکھو۔ اور حضرت عمر بن الخطابؓ کا دستور تھا کہ جب وہ لوگوں کو فتویٰ دیتے تھے تو یہ فرما دیا کرتے تھے کہ یہ عمر کی رائے ہے اگر یہ صحیح ہے تو خدا تعالیٰ کی طرف سے ہے ورنہ عمر کی طرف سے۔

اور بیہقی نے حضرت مجاہدؒ اور عطاءؒ سے روایت بیان کی ہے کہ وہ دونوں صاحب فرماتے ہیں کہ ہر شخص کے کلام میں سے بعض قابل اخذ ہے اور بعض اسی پر رد ہے سوائے رسول خدا ﷺ کے۔ میں کہتا ہوں اسی طرح حضرت مالک بن انسؒ کا قول ہے جو عنقریب اس کے بعد والی فصل میں آجائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ عنقریب ایک قوم آئے گی جو تم سے قرآن شریف کے شبہات کے ساتھ مجادلہ کرے گی تو تم کو چاہئے کہ ان سے بذریعہ سنن مواخذہ کرو۔ کیونکہ اصحابِ سنن خدا تعالیٰ کی کتاب (قرآن شریف) کے زیادہ جاننے والے ہیں۔ خطابی کا قول ہے کہ اصحاب سنن حدیث کے حفاظ اور اس کے سمجھنے والے ہیں جس طرح ائمہ مجتہدین اور ان کے کامل متبعین کیونکہ یہی لوگ ان احکام کو خوب سمجھتے ہیں جن کو احادیث متضمن ہیں۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ نے اپنے مکان میں کسی کو یہ کہتے سنا کہ اس حدیث پر کب تک عمل کیا جائے گا کہ

اشتغلوا بالعلم

یعنی علم میں مشغول رہو

تو اس کو امام موصوف نے بہت ڈانٹا اور فرمایا کہ اٹھ اور آج کے بعد سے پھر کبھی میرے پاس نہ آ۔ پھر آپ اپنے شاگردوں سے فرمانے لگے کہ میں نے سوائے اس فاسق کے اور کسی کو اپنے مکان میں آنے سے منع نہیں کیا۔ (انتہیٰ)

تو صاحبو! غور کرو کہ امام صاحب نے اس کو کس قدر ڈانٹا محض اس کہنے کی وجہ سے کہ اس حدیث پر کب تک عمل کیا جائے گا۔ حاصل یہ ہے کہ کوئی امام ایک بالشت کے برابر بھی سنت سے خارج ہونے کی جرأت نہیں کرتا تھا۔

اسی طرح ہم نے سنا ہے کہ کوئی نغمہ سرائے خلیفۂ وقت کو گانا سنایا کرتا تھا تو اس خلیفہ سے کہا گیا کہ امام مالک بن انسؒ تو گانے کو حرام فرماتے ہیں تو اس گویئے نے جواب دیا کہ کیا مالک جیسے لوگوں کو اتنا مجاز ہے کہ وہ ابن عبدالمطلب کے دین میں اپنی طرف سے کسی شئے کو حرام کردے۔ اے امیر المومنین میں قسم کھا کر کہتا ہوں کہ

رسول خداﷺ کے پاس تاوقتیکہ خدائے برتر کی طرف سے وحی نہ آجاتی تھی اس وقت تک کسی شے کو حرام نہیں فرماتے تھے۔ اسی وجہ سے باری تعالیٰ فرماتے ہیں کہ

لتحكم بين الناس بما أراك الله

ترجمہ: تا کہ حکم کریں آپ لوگوں کے درمیان ان باتوں کا جو خدا تعالیٰ تم کو بتلائے

اور یہ نہیں فرمایا کہ لوگوں میں آپ اس چیز کا حکم کریں جو آپ کی سمجھ اور رائے میں آئے۔

تو اگر دین میں رائے زنی جائز ہوتی تو سب سے پہلے رسول خداﷺ کو وحی کی حاجت نہ ہوتی۔ اور اللہ تبارک وتعالیٰ آپ کو اپنی رائے سے حکم دینے کی اجازت فرما دیتا۔ اور ایسا نہیں کیا بلکہ جب رسول خداﷺ نے حضرت ماریہ قبطیہ کے قصہ میں اپنے اوپر حلال کو حرام کر لیا تھا تو باری تعالیٰ نے آپ پر اس طرح عتاب فرمایا کہ

يا أيها النبى لم تحرم ما احل الله لك

اے نبی جس چیز کو خدا تعالیٰ نے تمہارے واسطے حلال کیا ہے اس کو تم حرام کیوں کرتے ہو۔ (انتہی)

صاحبو! غور کرو کہ جب اس زمانہ کے ڈوم کا ایسا کلام ہے اور پھر حضرت امام مالکؒ جیسے فاضل کے بارے میں تو اس زمانہ کے علمائے اہل علم کا کلام کیسا ہوگا۔ اور وہ حضرات حدیث وقرآن کے کتنے پابند ہوں گے۔

یہ ڈوم کی حکایت محض اس امر کے بتلانے کے واسطے ذکر کی گئی کہ علمائے سلف میں سے کوئی شخص دین الٰہی میں اپنی رائے سے کلام کرنے کی ہرگز جرأت نہ کرتا تھا۔ اور اس سے غرض یہ ہے کہ تم کو تمام مجتہدین کے کلام پر ایمان لانا چاہئے اور اس کی تصدیق کرنی چاہئے۔ اگرچہ تم کو اس کلام کے مأخذ اور جائے استنباط کا قرآن وحدیث شریف میں کہیں پتہ نہ چلے۔ اور ہم یقیناً جانتے ہیں کہ امام مالکؒ کے نزدیک اگر حدیث شریف سے غنا اور اس کے سماع کی حرمت ثابت نہ ہوئی ہوتی تو وہ ہرگز اس کے حرام ہونے کا فتویٰ نہ دیتے۔

حضرت امام حمدان بن سہلؒ کا مقولہ ہے کہ اگر میں قاضی ہوتا تو ان دونوں شخصوں کو قید کر دیتا جو حدیث کو تلاش کرتا ہے اور فقہ کو چھوڑتا ہے، اور جو صرف فقہ کو لیتا ہے اور حدیث کو نہیں لیتا۔ اور یہ بھی انہی کا مقولہ ہے کہ ائمہ مجتہدینؒ کو دیکھو کہ وہ حدیث کو تلاش کرتے ہیں لیکن فقہ کے ساتھ، یہ نہیں کہ ان میں سے ایک کو لیں اور دوسرے کو چھوڑ دیں۔

اور امام جعفر صادقؒ کا فرمان ہے کہ سب سے بڑا فتنہ جو امت پر آنے والا ہے وہ ایک قوم ہوگی جو امور شرعیہ میں اپنی رائے سے قیاس جاری کرے گی۔ جس شے کو خدا تعالیٰ نے حرام فرمایا ہے اس کو حلال کرے گی اور جس کو حلال کیا ہے اس کو حرام کر دے گی۔ (انتہی)

حضرت سیدنا عمر بن الخطابؓ کا فرمان والا شان ہے کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں عمر کی جان ہے کہ نبیﷺ کی روح مبارک کو اس وقت تک قبض اور وحی کو اس وقت تک بند نہیں فرمایا جب تک آپ کی امت کو دین میں رائے زنی سے بے پروانہ کر دیا۔

اور امام شعبیؒ فرماتے ہیں کہ عنقریب لوگوں کا ایک گروہ آنے والا ہے جو امور شرعیہ میں اپنی رائے سے قیاس جاری کرے گا۔ چنانچہ اس سے اسلام منہدم اور ضعیف ہو جائے گا۔

اور وکیعؒ فرماتے ہیں کہ اپنے اوپر ائمہ مجتہدین اور محدثین کا اتباع لازم پکڑو۔ کیونکہ یہ تمام حضرات اپنے مخالف اور اپنے موافق ہر قسم کے اقوال اور احادیث نقل کرتے ہیں۔ برخلاف ان لوگوں کے جو اپنی نفسانی خواہش اور رائے کے پابند ہیں۔ کیونکہ یہ لوگ جب کسی مضمون کو اپنا مخالف پاتے ہیں تو اس کو ہرگز ذکر نہیں کرتے۔ اور شعبیؒ اور عبدالرحمٰنؒ بن مہدی کی عادت تھی کہ جب وہ کسی کو دین میں رائے زنی کرتے دیکھتے تھے تو اس کو بہت ڈانتے تھے اور یہ ابیات پڑھتے تھے۔

ابیات:

دین النبی محمد مختار ‌ ‌ نعم المطیة للفتی الاثار

لا ترغبن عن الحدیث و اهله ‌ ‌ فالرای لیل و الحدیث نهار

ترجمہ: نبی محمد ﷺ کا دین پسندیدہ ہے، اور جوان آدمی کے واسطے صحابہ رضوان اللہ علیہم کے آثار اور اقوال عمدہ سواری ہیں۔ ہرگز نہ روگردانی کرو حدیث اور اس کے جاننے والوں سے۔ کیونکہ رائے مثل رات کے ہے اور حدیث مثل دن کے۔

اور امام احمد بن سیریجؒ کا قول ہے کہ حدیث کے عالم فقہاء سے درجہ میں بڑھے ہوئے ہیں کیونکہ فقہاء کا مدار محض اصول اور قوانین کے ضبط پر ہے۔

اور عامر بن قیسؒ فرماتے ہیں کہ دنیا فنا نہ ہوگی جب تک کہ علم جہل اور جہل علم نہ ہو جائے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ جو شخص کسی ایسی بات سے سوال کیا جائے جس کو وہ نہ جانتا ہو تو اس کو چاہئے کہ اللہ اعلم کہہ دے یعنی اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ رسول خدا ﷺ کو ارشاد فرماتا ہے:

قل ما أسئلكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين

یعنی کہہ دو اے محمد ﷺ کہ نہیں طلب کرتا میں تم سے کچھ بدلہ اور نہیں ہوں میں تکلف کرنے والوں میں سے مطلب یہ ہے کہ میں ایسا نہیں ہوں کہ تم کو تمہارے سوالات کا اپنی طرف سے تکلف اور بناوٹ کر کے جواب دیدوں۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص ہر استفتے کا جواب دیدیتا ہو خواہ اس کو اس کا علم ہو یا نہ ہو تو وہ مجنون ہے۔

اور حضرت مسروقؒ کا یہ دستور تھا کہ جب ان سے کوئی سوال کرتا تو وہ اس سے دریافت کرتے کہ اس امر کا وقوع ہو چکا ہے یا نہیں۔ اگر وہ سائل کہہ دیتا کہ نہیں تو آپ فرمادیتے کہ جب تک صورت مسئلہ کا وقوع نہ

ہو جائے اس وقت تک مجھے معافی دو۔

اور مجاہد کا یہ طریق تھا کہ جب وہ کوئی فتویٰ لکھتے تو اپنے شاگردوں سے فرما دیتے کہ میرے ہر فتویٰ کو نہ لکھ لیا کرو۔ البتہ حدیث کے لکھنے میں تامل ہرگز نہ کرو۔ اور وجہ یہ ہے کہ آج جو کچھ میں نے تم کو فتویٰ دیا ہے احتمال ہے کہ شاید کل کو اس سے رجوع کر جاؤں۔

اور اعمشؒ فرمایا کرتے تھے کہ اپنے او پر سنت کی پیروی لازم پکڑو اور بچوں کو اس کی تعلیم دو کیونکہ یہ بچے اپنے زمانہ میں لوگوں کے دین کے محافظ ہوں گے۔

اور ابو عاصمؒ کا قول ہے کہ جس شخص کو حدیث میں تبحر ہو جائے تو اور لوگ اس کے مقابلہ میں ایسے ہیں جیسے گائے بیل۔

اور ابو بکر عباس کا قول ہے کہ حدیث کے علماء ہر زمانہ میں ایسے ہیں جیسے اہل ادیان کے مقابلہ میں اہل اسلام اور یہاں علماء حدیث سے وہ لوگ مراد ہیں جن میں اہل سنت فقہاء بھی داخل ہیں۔ اگر چہ وہ حدیث کے حافظ نہ ہوں۔

اور ابو سلیمانؒ خطابی فرماتے تھے کہ حدیث میں جنگ و جدال ہرگز نہ کرو۔ اور نہ ائمہ کے اقوال میں کیونکہ باری تعالیٰ فرماتا ہے:

مایجادل فی آیات اللہ الا الذین کفروا

یعنی نہیں جھگڑا کرتے اللہ تعالیٰ کی آیتوں میں مگر کافر لوگ، اور کوئی بد دینی اور بدعت اور کفر اللہ تعالیٰ پر جری ہو جانا نہیں پیدا کرتا مگر جدال اور علم کلام سے۔

اور عمر بن عبدالعزیزؒ فرماتے تھے کہ جب تم لوگوں کو کسی امر دینی میں باہم سرگوشی کرتے دیکھو تو جان لو کہ یہ گمراہی اور بدعت ہے اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ بڑے اور بزرگ لوگ اہل سنت ہیں اور ان میں سے ذلیل لوگ اہل بدعت ہیں۔

اور سفیان ثوریؒ کا قول ہے کہ سواد اعظم سے مراد اہل سنت والجماعت ہی ہیں۔ چاہے ایک ہی فرد کیوں نہ ہو۔ اس کو خوب سمجھ لو۔

اور ائمہؒ سے جو اقوال رائے کی مذمت میں منقول ہیں تو ان چاروں میں سب سے پہلے ہر اس رائے سے بیزار جو مخالف شریعت ہو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ نعمان بن ثابت ہیں برخلاف ان متعصبوں کے جو آپ کو اس رائے کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اور کس قدر شرمندہ ہوں گے وہ لوگ امام اعظمؒ سے قیامت کے دن جب مواجہہ اور آمنا سامنا ہوگا۔ کیونکہ جس شخص کا دل منور ہوگا وہ ہرگز اس پر جرأت نہیں کر سکتا کہ کسی امام کو برائی سے یاد کرے اور اس کو ائمہؒ سے کیا نسبت۔ کیونکہ وہ آسمان کے ستارے ہیں اور دوسرے لوگ زمین کے باشندے ہیں جو ان ستاروں کا پانی میں عکس دیکھتے ہیں۔

اور شیخ محی الدین ابن عربیؒ نے اپنی کتاب ''فتوحات مکیہ'' میں بسند کامل امام اعظم ابوحنیفہؒ کا یہ مقولہ نقل فرمایا ہے کہ اپنے آپ کو دین خداوندی میں قول بالرائے سے دور رکھو اور اتباع سنت کو لازم پکڑو۔ کیونکہ جو شخص سنت سے خارج ہو گیا ہو وہ گمراہ ہے۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ مجتہدین نے ایسی چند اشیاء کے بھی احکام بیان کئے ہیں جن کے حرام یا واجب ہونے کی شریعت میں تصریح نہیں۔ حالانکہ انہوں نے ان کو واجب یا حرام ٹھہرایا ہے۔

تو جواب یہ ہے کہ اگر ان کو بہ قرائن ادلہ ان اشیاء کی حرمت یا وجوب نہ معلوم ہو گیا ہوتا تو وہ ہرگز ان کی حرمت یا وجوب کے قائل نہ ہوتے اور قرائن ادلہ کی خوب تصدیق کرتے ہیں، دوسری بات یہ ہے کہ ان کو بذریعہ کشف بھی ان اشیاء کی حرمت یا وجوب معلوم ہو گیا ہوگا چنانچہ اس سے قرائن موید اور قوی ہو گئے۔ (انتہیٰ)

اور حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ فرماتے تھے کہ فرقہ (قدریہ) اس امت کے مجوس اور گروہ دجال میں سے ہیں۔ اور یہ بھی فرماتے تھے کہ جس شخص کو میرے قول کی دلیل نہ معلوم ہو اسے میرے کلام کے ساتھ فتویٰ دینا حرام ہے۔ اور امام موصوف کا یہ طریقہ تھا کہ جب آپ کوئی فتویٰ دیتے تھے تو یہ فرما دیتے تھے کہ یہ ابوحنیفہ کی رائے ہے اور جہاں تک اس کی فہم نے رسائی کی تو اس کو یہی جواب پسند آیا۔ اب اگر کسی کی فہم میں اس سے بھی اچھا کوئی حکم آئے تو وہ حق کے زیادہ قریب ہے۔ اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ اپنے آپ کو لوگوں کی رایوں سے بچاؤ۔

ایک دفعہ آپ کی خدمت میں ایک کوفی مرد جو آپ سے حدیث پڑھا کرتا تھا حاضر ہوا اور کہنے لگا کہ ہم کو (ان حدیثوں سے علیحدہ کرو) امام صاحب نے اس کو بہت سخت ڈانٹا اور فرمایا کہ اگر حدیث نہ ہوتی تو ہم میں سے کوئی آدمی قرآن شریف کو نہ سمجھ سکتا۔ پھر آپ نے اس مرد سے سوال کیا کہ بندر کے گوشت کے بارہ میں تم کیا کہتے ہو اور قرآن مجید میں اس کی حرمت یا حلت کی کوئی دلیل ہے تو وہ مرد ساکت ہو گیا۔ پھر اس نے امام صاحب سے دریافت کیا کہ آپ کی اس میں کیا رائے ہے تو آپ نے جواب دیا کہ بندر (بہیمۃ الانعام) چارپایہ حیوانات میں سے نہیں ہے۔

صاحبو! غور کرو کہ امام صاحب نے حدیث کی طرفداری میں کس قدر بحث کی اور اس مرد کو جس نے احادیث پر نظر چھوڑ دینے کی درخواست کی کس قدر ڈانٹا اور ڈپٹا۔ تو پھر کسی کو کس طرح مناسب ہو سکتا ہے کہ وہ امام صاحب کو قول بالرای سے آلودہ کرے اور کہے کہ آپ دین میں اس قسم کی رائے زنی کرتے تھے جس کیلئے نہ قرآن میں کوئی شہادت ہوتی تھی نہ حدیث میں۔ حالانکہ آپ اکثر فرمایا کرتے تھے کہ:

''علمائے سلف کے اقوال کو لازم پکڑو اور اپنے آپ کو لوگوں کی رائے فی الدین سے بچاؤ اگرچہ لوگ اپنے منہ سے بکا کریں۔ کیونکہ حقیقت حال اپنے وقت میں ظاہر ہو ہی جائے گی اور تم سیدھے راستہ پر ہو۔''

اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ اپنے آپ کو بدعتوں اور جدید امور شریعت میں پیدا کرنے سے بچاؤ اور اپنے او پر اسی پہلے اور قدیم طریقہ کو لازم پکڑو۔

ایک شخص کوفہ میں دانیال کی کتاب لے کر آیا تو امام موصوف قریب تھے کہ اس کو قتل کر دیتے اور فرمایا کہ کیا قرآن وحدیث کے سوا کوئی اور بھی کتاب ہے؟

ایک دفعہ امام صاحب سے کسی نے پوچھا کہ لوگ آج کل عرض، جوہر، جسم وغیرہ میں بڑی گفتگو کرتے ہیں۔ آپ اس میں کیا فرماتے ہیں؟ آپ نے جواب دیا کہ یہ سب فلاسفہ کے مباحث ہیں۔ تم کو چاہئے کہ حضرات سلف کے آثار اور ان کے طریقہ کو لازم پکڑو اور بدعت سے بہت دور رہو۔

ایک مرتبہ آپ سے کہا گیا کہ لوگوں نے حدیث پر عمل کرنا تو ترک کر دیا ہے اور اس کے پڑھنے کی طرف بہت متوجہ ہیں تو آپ نے فرمایا کہ لوگوں کا اس کو پڑھنا ہی اس پر عمل کرنا ہے۔ اور یہ فرمایا کرتے تھے کہ لوگ اس وقت تک ہدایت اور نیکی پر رہیں گے جب تک ان میں وہ نفوس باقی ہیں جو حدیث شریف کے طالب ہیں اور جب حدیث کے بغیر علوم سیکھنے لگیں گے تو وہ لوگ فاسد العقیدہ اور بددین ہو جائیں گے۔

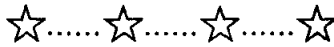
اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ عمرو بن عبید کو قتل کرے کیونکہ اس نے لوگوں کی لغو اور بے فائدہ باتوں میں غور وخوض کرنے کی بنیاد ڈالی۔

اور یہ بھی آپ کا ارشاد ہے کہ کسی کو اپنے منہ سے ایسا کلام نکالنا جائز نہیں جس کو شریعت قبول نہ کرتی ہو۔

اور آپ کا دستور تھا کہ جب آپ کوئی ایسا مسئلہ نکالتے تھے جو قرآن کریم اور حدیث شریف میں صراحۃً موجود نہ ہوتا تو آپ علماء کو جمع کر کے ان سے تصدیق کراتے تھے اگر وہ اس کو صحیح تسلیم کر لیتے تھے تو اس وقت اس پر عمل کرتے تھے ورنہ ترک کر دیتے تھے۔ علی ہذا القیاس جب آپ کسی حکم کا استنباط کرتے تھے تو اس کو لکھواتے نہ تھے جب تک علمائے زمانہ کو جمع کر کے ان کی رضاء اور ناراضی کو معلوم نہ کر لیتے تھے۔ اگر وہ سب بالاتفاق اس کو منظور کر لیتے تھے تو امام ابو یوسفؒ کو اس کے لکھنے کا امر فرماتے تھے ورنہ نہیں۔ تو جس انسان کے اتباع سنت کی یہ کیفیت ہو اس کو دین میں رائے زنی کی جانب کس طرح نسبت کر سکتے ہیں۔ خدا تعالیٰ اپنی پناہ میں رکھے۔ عاقل کی شان سے یہ حرکت بہت بعید ہے۔ چنانچہ اس کا مفصل بیان اس فصل میں آ جائے گا جہاں امام صاحب کی طرف سے معترضین کو جوابات دیئے جائیں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

فتاویٰ سراجیہ کے مؤلف نے لکھا ہے کہ جس قدر امام صاحب کے ہم عصر اور تلامذہ آپ کے ساتھ متفق رہے اس قدر کسی امام کے ہمعصر اور شاگرد اس کے ساتھ متفق نہ رہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحب نے اپنے مذہب کے تمام مسائل کو علمائے زمان کے مشورے سے لکھا ہے کسی مسئلہ میں آپ ہی تنہا واضع نہ بنے۔ آپ کا دستور یہ تھا کہ اپنے شاگردوں کے روبرو کوئی مسئلہ پیش کر کے اپنی رائے کا اظہار اور ان سب کا عندیہ حاصل کرتے تھے پھر ان سے مناظرہ کرتے تھے۔ جب دونوں قولوں میں سے کوئی قول ثابت ہو جاتا تھا تو ابو یوسفؒ اس مسئلہ کو ثبت فرما دیتے تھے۔ چنانچہ اسی دستور کے موافق اپنے مذہب کے تمام اصول وقوانین ضبط کرائے اور امام موصوف کی کیفیت یہ تھی کہ آپ اپنی فہم کامل سے وہ وہ مضامین پیدا کرتے تھے جن کے ادراک سے تیز طبع لوگ بھی عاجز رہ

جاتے تھے۔(انتہیٰ)

اور امام صاحب کے اصحاب ابو یوسف، محمد، زفر، حسن رحمہم اللہ وغیرہ سے علامہ کمال الدین بن الہمام نے نقل کیا ہے کہ ان سب حضرات کا قول ہے کہ ہم جس مسئلہ میں کوئی قول بیان کرتے ہیں وہ درحقیقت امام اعظم ابوحنیفہؒ کی ہی روایت ہوتی ہے۔ اور یہ قول ان کا بڑی سخت قسم کے ساتھ ہے۔ پس یہ بات واضح ہوگئی کہ فقہ حنفی میں کوئی حکم اور مسئلہ ایسا نہیں ہے جو امام ابوحنیفہؒ کا فرمودہ نہ ہو۔ اور جس قول کی نسبت دوسرے اماموں کی طرف ہو وہ بھی امام ابوحنیفہؒ ہی کا مذہب ہے اگرچہ مجاز موافقت کیوجہ سے نسبت دوسرے امام کی طرف ہوگئی ہے۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص کہے کہ میرا قول فلاں آدمی کے قول کی مثل ہے اور میرا مذہب اس کے مذہب کی مثل۔ حالانکہ درحقیقت نہ اس شخص کا کوئی مذہب ہے نہ کوئی قول۔ تو معلوم ہوا کہ جو کوئی امام صاحب کے تلامذہ اور اصحاب میں سے کسی کے قول کو بھی لے لے گا۔ تو وہ دراصل ایسا ہی ہے کہ گویا امام صاحب کے قول کو لے رہا ہے۔

فصل رائے کے مذموم ہونے میں امام مالکؒ کے اقوال

اس میں ان اقوال کا تذکرہ ہے جو رائے کے مذموم ہونے میں حضرت امام مالکؒ سے منقول ہیں۔ امام موصوف فرمایا کرتے تھے کہ بچاؤ اپنے آپ کو لوگوں کی رائے سے۔ مگر اس امر میں جس پر علماء کا اجماع ہو جائے اور جو کچھ تمہارے پروردگار کی طرف سے نازل ہوا ہے یا تمہارے نبی ﷺ سے ثابت ہوا ہے اس کا اتباع کرو اور جو کچھ تمہارے علماء بیان کریں اس کو تسلیم کرو اگرچہ اس کے معنی تمہارے خیال میں نہ آئے ہوں اور جدال ان سے ہرگز نہ کرو۔ کیونکہ دین میں جدال کرنا بقیہ نفاق کی علامت ہے۔

اور ابن قاسم کا قول ہے کہ بلکہ یہ کامل اور پورا نفاق ہے کیونکہ امر حق میں علماء سے لغو جدال کرنا ایسا ہے جیسے رسول خدا ﷺ کے ساتھ مجادلہ کرنا اس لئے کہ تمام امور حقہ آپ ﷺ کی شریعت مطہرہ میں داخل ہیں۔ اگرچہ مجادلین کے مراتب مختلف ہیں۔ (انتہیٰ)

اور امام موصوف فرماتے ہیں کہ ائمہ کے اقوال تسلیم کرو اور ہرگز ان سے مجادلہ نہ کرو۔ کیونکہ اگر ہم بڑے سے بڑے مجادل کی پیروی کرنے لگیں گے تو خوف ہے کہ کہیں جبرائیل علیہ السلام کے آوردہ احکام کی تردید میں نہ لگ جائیں۔

اور امام موصوف کا یہ دستور تھا کہ جب آپ کسی حکم کا استنباط کرتے تھے تو اپنے اصحاب کو کہتے تھے کہ اس میں غور سے کام لو کیونکہ یہ دین ہے اور کوئی شخص ایسا نہیں کہ اس کے کلام میں سے کچھ حصہ قابل اخذ اور کچھ قابل رد نہ ہو سوائے صاحب روضہ (رسول خدا) ﷺ کے۔

اور علامہ ابن حزم نے امام مالکؒ سے نقل کیا ہے کہ جب آپ کا وقت وفات نزدیک آگیا تو آپ نے فرمایا کہ میری اس دم یہ خواہش ہے کہ ہر اس مسئلہ کے عوض جو میں نے اپنی رائے سے بیان کیا ہو میرے ایک ایک کوڑا مارا جائے اور اگر میں نے آپ کی شریعت میں اپنی طرف سے کچھ زیادتی کی ہو یا اس کے کچھ بھی ظاہری خلاف کیا ہو تو میری رسول خدا ﷺ سے ملاقات نہ ہو۔

پھر ابن حزم کہتے ہیں کہ یہی وجہ ہے جو امام موصوف نے حدیث کی روایت بالمعنی کو کامل بزرگ کے واسطے منع کیا ہے کیونکہ اس میں خوف ہے کہ راوی حدیث شریف میں کچھ کمی یا زیادتی کر دے۔ (انتہیٰ)

میں کہتا ہوں کہ میں نے نبی ﷺ کو ایک خوشخبری کا جملہ فرماتے دیکھا اور وہ یہ کہ آپ فرماتے ہیں:

"اپنے اوپر اس امام کے اقوال سے آگاہی لازم پکڑو جس کا وطن میرا دار ہجرت ہے"

کیونکہ وہ احادیث کا بہت بڑا عالم ہے۔ چنانچہ میں فوراً تعمیل ارشاد میں مصروف ہو گیا۔ اور اسی وقت سے آپ کی کتاب ''موطا'' کا مطالعہ شروع کر دیا۔ علی ہذا القیاس آپ کی دوسری کتاب ''مدونۃ الکبریٰ'' کو دیکھا اور اس کا اختصار کیا اس طرح کہ اس میں سے وہ مسائل جن میں آپ باقی اماموں سے ممتاز ہیں۔ رسول خدا ﷺ کے اشارۂ مبارک سے علیحدہ کتابی صورت میں لکھ دیئے اور جہاں تک میں نے غور کیا امام موصوف کو حد شریعت سے کسی مسئلہ میں باہر قدم رکھتے نہ دیکھا۔ اور تب ہی سے مجھ کو یقین ہو گیا کہ شریعت میں جدید بات نکالنے سے یہی زیادہ بہتر ہے کہ صرف انہی احکام و مسائل پر اقتصار کیا جائے جو شریعت میں وارد ہو چکے ہیں۔ اگر چہ وہ جدید بات اچھی ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ بعض مرتبہ شارع علیہ السلام کسی امر میں حرمت یا وجوب کا حکم زیادہ کر دینے سے راضی نہیں ہوتے۔

والحمد للہ رب العالمین.

☆☆☆
☆☆☆☆☆

فصل رائے کے مذموم ہونے میں امام شافعیؒ کے اقوال

اس میں وہ اقوال ذکر کیے جائیں گے جو حضرت امام شافعیؒ سے دین کے اندر رائے مذموم ہونے میں منقول ہیں۔

ہروی نے بہ سند کامل امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے کہ آپ کا قول ہے:

''رسول خدا ﷺ کی حدیث شریف جب پایہ صحت کو پہنچ جائے تو وہ بے پرواہ ہے۔'' (انتہیٰ)

مطلب یہ ہے کہ حدیث شریف کیلئے اور شے کسی موید کی ضرورت نہیں جب اس کی دلیل صحیح ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ حدیث شریف قرآن مجید کا فیصلہ کرتی ہے نہ قرآن حدیث کا۔ اور قرآن کے مجملات کی تفصیل بھی حدیث ہی کرتی ہے۔

ایک مرتبہ حضرت امام شافعیؒ سے اس شخص کے بارہ میں سوال کیا گیا جو حالت احرام میں زنبور کو مار ڈالے۔ تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ:

ما اتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا

جو کچھ رسول ﷺ تم کو دیں وہ لے لو۔ اور جس سے منع فرمائیں اس سے باز رہو

امام محمد کوفیؒ کہتے ہیں کہ میں نے ایک دفعہ امام شافعیؒ کو مکہ معظمہ میں لوگوں کو فتویٰ دیتے دیکھا۔ اور امام احمدؒ اور اسحاق بن راہویہ بھی آپ کے ہمراہ تھے۔ اثنائے گفتگو میں امام شافعیؒ ایک حدیث بیان کرنے لگے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا ہے کہ

ھل ترک لنا عقیل من دار

یعنی کیا ہمارے واسطے عقیل نے کوئی گھر چھوڑا ہے

مترجم کہتا ہے کہ حدیث بخاری اور مسلم میں حضرت اسامہ بن زید سے مروی ہے اور پوری حدیث اس طرح ہے کہ جب حضرت ﷺ حجۃ الوداع میں مکہ کے قریب پہنچے۔ تو اسامہ نے عرض کیا کہ اپنے مکانات میں سے کس کے مکان میں حضرت اتریں گے۔ اپنے مکان میں یا حضرت علی کے یا جعفر طیار کے؟ تب حضرت ﷺ نے حدیث مذکور ارشاد فرمائی کہ کیا ہمارے واسطے عقیل نے جو حضرت علیؓ کے بھائی تھے کوئی گھر چھوڑا ہے۔ کیونکہ جب رسول خدا ﷺ نے مکہ شریف سے مدینہ منورہ کو ہجرت کی تھی تو حضرت عقیل اس وقت تک ایمان نہ لانے کی وجہ سے مکہ ہی میں رہ گئے تھے اور اپنے باپ کے تمام مال کا یہی وارث ہوئے اور تمام مکانات فروخت کر دیئے اسی

حدیث سے امام اعظمؒ مکہ کے مکانات کا بیع کرنا درست کہتے ہیں۔ (انتہیٰ)

امام شافعیؒ جب یہ حدیث بیان کر چکے تو اسحاق جو آپ کی خدمت میں حاضر تھے کہنے لگے کہ ہم کو حسن اور ابراہیم اور عطاء اور مجاہد رضی اللہ عنہم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ وہ مکہ کے مکانات کا فروخت کرنا جائز نہیں کہتے تو امام شافعیؒ کو ان پر غصہ آیا اور فرمایا کہ اگر کوئی شخص تیرے سوا ایسا کلام کرتا تو میں اس کی گوشمالی کرتا میں تو کہتا ہوں کہ رسول خدا ﷺ نے یہ فرمایا ہے اور تم ان کے مقابلہ میں عطاء اور مجاہد اور حسن کا قول لاتے ہو کیا کوئی رسول خدا ﷺ (فداہ ابی وامی) کے فرمان میں کسی قسم کی حجت کر سکتا ہے۔

اور امام احمدؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعیؒ سے قیاس کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے جواب دیا کہ عند الضرورت جائز ہے۔

اور حضرت امام شافعیؒ فرمایا کرتے تھے کہ:

لو لا اھل المحابر لخطبت الزنا دقة علی المنابر

یعنی اگر اہل تحریر نہ ہوتے تو بددین لوگ منبروں پر خطبہ پڑھا کرتے

اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ:

الاخذ بالاصول من افعال ذوی العقول و لا ینبغی ان یقال فی شیء من الاصول لم و لا کیف

یعنی علم اصول کی پابندی کرنا عقلمندوں کا کام ہے اور یہ مناسب نہیں کہ اصول شریعت کے کسی حکم میں چون و چرا کی جائے۔

ایک دفعہ لوگوں نے امام صاحب سے سوال کیا کہ حضرت اصول سے کیا مراد ہے تو آپ نے فرمایا کہ قرآن وحدیث اور قیاس جو قرآن یا حدیث پر ہو۔

اور یہ فرماتے تھے کہ جب کوئی حدیث جس کی سند رسول خدا ﷺ تک پہنچی ہو تمہارے درمیان شائع ہو تو وہی قابل عمل حدیث ہے لیکن اجماع اس سے بھی بڑی شے ہے مگر جب حدیث متواتر ہو تو اجماع اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ علمائے حدیث اپنے زمانہ میں مانند صحابہ کے ہیں۔

اور یہ بھی فرماتے تھے کہ حدیث اپنے ظاہری معنی پر محمول کی جائے گی لیکن جب وہ متعدد معانی کو محتمل ہو تو وہ معنی مراد لینے زیادہ بہتر ہیں جو ظاہری معنی سے ملتے جلتے ہوں۔

اسی طرح یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ جب میں اہل حدیث کو دیکھ لیتا ہوں تو ایسا سمجھتا ہوں کہ گویا رسول خدا ﷺ کے کسی صحابی کو دیکھ لیا۔

اور یہ بھی فرماتے تھے کہ اپنے آپ کو اس حدیث کے قبول کر لینے سے دور رکھو جو ایسے بلاد سے وصول ہوئی ہو جہاں کے سکان اہل رائے ہوں مگر ہاں جب تفتیش کر لو۔

اور امام موصوف یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص علم کلام میں منہمک ہو جائے وہ اس شخص کی مانند ہے جو دریا کے اندر اس کی طغیانی کے وقت گھس پڑے اس پر آپ سے سوال کیا گیا کہ اے ابوعبداللہ علم کلام تو علم توحید میں ہے تو آپ نے جواب دیا کہ میں نے امام مالکؒ سے توحید کی بابت سوال کیا تھا۔ تب انہوں نے یہ فرمایا تھا کہ توحید اس شے کا نام ہے جس سے انسان اسلام کے دائرہ میں داخل اور اس کی وجہ سے اپنے خون اور مال کو معصوم کرلے اور وہ یہ کلام ہے کہ:

اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله ﷺ

اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص یہ کہے کہ اسم مسمی کا غیر ہے یا عین ہے تو اس کے زندیق ہونے کا یقین کرلو۔

بیہقی اور حاکم نے امام شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ آپ فرمایا کرتے تھے کہ جب کسی حدیث کی صحت ثابت ہو جائے تو وہی میرا مذہب ہے اس پر علامہ ابن حزم نے بیان کیا ہے کہ اس سے یہ مراد ہے کہ خود ان کے نزدیک صحت ثابت ہو جائے یا کوئی اور امام اس کو صحیح تسلیم کرلے۔

اور امام شافعیؒ سے دوسری روایت ہے کہ جب تم میرے کلام کو رسول خدا ﷺ کے کلام کے مخالف دیکھو تو وہاں آنحضرت ﷺ ہی کے کلام پر عمل کرو اور میرے کلام کو دیوار سے پھینک مارو۔

ایک مرتبہ امام موصوف نے ربیع سے فرمایا کہ اے ابواسحاق میرے ہر قول کی تقلید نہ کرلیا کرو جب تک کہ خود بھی اس میں غور نہ کرلو۔ کیونکہ یہ دین ہے۔

اور امام موصوف جب کسی حدیث میں توقف فرماتے تھے تو یہ ظاہر کرتے تھے کہ اگر وہ حدیث صحیح ہوتی تو میں اس پر ضرور عمل کرتا۔

اور بیہقی نے روایت مذکورہ امام شافعیؒ سے اس حدیث کے باب میں نقل کی ہے کہ:

المستحاضة تغسل عنها اثر الدم و تصلی ثم تتوضاء لکل صلوٰة

یعنی استحاضہ والی عورت دھووے اپنے بدن سے اثر خون کا اور نماز ادا کرے اور ہر نماز کیلئے علیحدہ وضو کیا کرے

پھر فرمایا کہ اگر یہ حدیث ہمارے نزدیک صحیح ہوتی تو اس پر ضرور عمل کرتے اور حدیث مذکور پر عمل کرنا رسول خدا ﷺ کی اس حدیث پر قیاس کرنے سے کہ:

الوضوء مما خرج من قبل او دبر

وضوء اس چیز سے لازم ہے جو آگے یا پیچھے سے نکلے

ہم کو زیادہ پسندیدہ ہوتا۔ (انتہی)

اور آپ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ جب رسول خدا ﷺ (فداہ ابی وامی) سے کوئی امر ثابت ہو جائے تو ہمیں اس کو ترک کرنا حلال نہیں۔

اور باب سہم براذین میں آپ نے فرمایا ہے کہ اگر اس قسم کی حدیثیں ہمارے نزدیک ثابت ہو جاتیں تو ہم انکا ہرگز خلاف نہ کرتے اور دوسری روایت میں ہے کہ اگر ہمارے نزدیک اس قسم کی حدیثیں رسول خدا ﷺ سے ثابت ہو جاتیں تو ہم ضرور ان پر عمل کرتے کیونکہ وہ ہمارے واسطے تمام چیزوں سے بہتر ہیں۔ اور رسول خدا ﷺ کے سوا کسی کا قول ہمارے لئے حجت نہیں۔ اگرچہ اس کے قائلوں کی تعداد کثیر ہی کیوں نہ ہو اور آنحضرت ﷺ اور پروردگار عالم کی اطاعت اور فرمانبرداری کے سوا نہ کوئی قیاس حجت ہے نہ کوئی اور شے۔ امام صاحب کے اس قول کو بیہقی نے اپنی کتاب ''سنن'' کے باب ''احد الزوجین یموت ولم یفرض صداقا'' میں روایت کیا ہے۔ علی ہذا القیاس بیہقی نے اسی کتاب کے باب ''السیر'' میں امام موصوف سے روایت بیان کی ہے کہ آپ یہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر یہ حدیث ثابت ہو جائے تو اس کے مقابلہ میں کسی کے واسطے کوئی شے حجت نہیں ہوسکتی۔

اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ رسول خدا ﷺ کی شان اس سے برتر ہے کہ ہم آپ کے فیصلہ اور فرمان کو چھوڑ کر دوسرے کے قول کو اچھا جانیں۔

اور امام شافعیؒ نے اپنی کتاب ''ام'' کے باب ''الصید'' میں فرمایا ہے کہ جو شے رسول خدا ﷺ کے حکم کیخلاف ہو وہ ساقط ہے اور آپ کے حکم کے سامنے نہ کسی قیاس کی کچھ ہستی ہے نہ کسی رائے کی اور نہ کسی کا امر و نہی آپ کے فرمان ذی شان کا مقابلہ کرسکتا ہے۔

اور اسی کتاب کے باب ''المعلم یاکل من الصید'' میں فرماتے ہیں کہ جب خبر رسول خدا ﷺ پایہ ثبوت کو پہنچ جائے تو ہرگز کبھی کسی کو اس کا ترک کرنا جائز نہیں۔

اور اسی کتاب کے باب ''العتق'' میں فرماتے ہیں کہ کسی کا قول چاہے اس کے قائل متعدد ہی کیوں نہ ہوں رسول اللہ ﷺ کے بالمقابل حجت نہیں ہوسکتا۔ یہ وہ مواقع ہیں جو مجھے معلوم ہیں اور ان سے ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ آنحضرت ﷺ اور آپ کے اقوال کا کس قدر ادب کرتے ہیں اور دین میں رائے زنی سے بالکل بری تھے۔

بلکہ سید المرسلین علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کا کلام تو ایک بہت ہی قابل عظمت و عمل شے ہے۔ ہم کو امام شافعیؒ سے بہت ایسی روایات پہنچی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ صحابہ اور تابعین رضی اللہ عنہم کے اقوال کا بھی بہت بڑا ادب کرتے تھے۔

چنانچہ ابن الصلاح نے اپنی کتاب ''علوم الحدیث'' میں نقل کیا ہے کہ امام شافعیؒ اپنے رسالہ قدیمہ میں صحابہ رضوان اللہ علیہم کی مناسب ثنا لکھ کر تحریر فرماتے ہیں کہ صحابہؓ ہر علم اور اجتہاد و تقویٰ اور عقل اور ہر اس امر میں جو بذریعہ علم حاصل کیا جاسکتا ہو ہم سے بہت بڑھے ہوئے ہیں اور ان کی رائیں ہمارے لئے ہمارے اپنی رایوں سے بہت بہتر ہیں۔ (انتہیٰ)

بیہقی نے بیان کیا ہے کہ شافعیؒ سے اس شخص کے بارے میں فتویٰ طلب کیا گیا جس نے کعبہ شریف تک پیادہ چلنے کی نذر مانی ہو اور پھر اس میں پورا نہ اترا ہو بلکہ حانث ہو گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس پر وہی کفارہ فرض ہے

جو قسم کے اندر حانث ہو جانے میں لازم آیا کرتا ہے۔ سائل کو آپ کے اس جواب میں کچھ توقف سا ہوا تو آپ نے فرمایا کہ یہ اس شخص کا قول ہے جو مجھ سے بہت بہتر ہے یعنی عطاء ابن ابی رباحؒ۔

اور عنقریب ان فصلوں میں جہاں ہم امام اعظم ابوحنیفہؒ کی طرف سے معترضین کو جواب دیں گے اور آپ کے رتبے اور مقام کا بیان کیا جائے گا۔ یہ بات بھی ذکر کی جائے گی کہ امام شافعیؒ جب امام اعظم ابوحنیفہؒ کی قبر مبارک پر زیارت کی غرض سے گئے تھے اور وہیں صبح کی نماز پڑھنے کا اتفاق پڑ گیا تھا تو آپ نے نماز میں دعائے قنوت چھوڑ دی تھی اور یہ فرمایا تھا کہ کس طرح سے پڑھوں جب امام صاحبؒ نماز صبح میں اس کے قائل ہی نہیں اور امام شافعیؒ نے ائمہ مجتہدین کا ادب ظاہر کرنے اور ان کے تمام اقوال کو اچھے محملوں پر محمول کرنے کی غرض سے اور اس امر کے ظاہر کرنے کے خیال سے کہ ائمہ کسی قول کے اس وقت تک قائل نہیں ہوتے جب تک شارع کے کلام سے اس قول کی دلیل کو نہ تلاش کرلیں۔ پس امام شافعیؒ کے اس قول میں اور اس قول میں جو پہلے گذر چکا ہے کہ رسول خدا ﷺ کے سوا کسی کا قول ہمارے لئے حجت نہیں کوئی منافات نہیں۔ پس سمجھ لو۔

علاوہ بریں یہ بات ہے کہ بعض نے کہا ہے کہ یہ امام شافعیؒ کے اجتہاد سے ہوا یعنی جب امام شافعیؒ نے اس میں اجتہاد کیا کہ دعائے قنوت پڑھنا بہتر ہے یا ائمہ کے ادب کی وجہ سے اس کو چھوڑ دینا بہتر ہے تو یہی بات ذہن میں آئی کہ ائمہ مجتہدین کا ادب واجب ہے لہٰذا واجب کے مقابلہ میں سنت کو ترک کر دیا۔ کیونکہ ادائے سنت میں ائمہ مجتہدین کی بے ادبی کا خوف تھا۔

اور میں یہ کہتا ہوں کہ امام شافعیؒ نے محض ادب کی غرض سے دعائے قنوت کو ترک نہیں کیا۔ کیونکہ اس غرض سے چھوڑ دینے میں رسول خدا ﷺ کے بے ادبی لازم آتی ہے۔ اس لئے کہ امام شافعیؒ دعائے قنوت کو نماز فجر میں سنت کہتے ہیں جس کا یہ مطلب ہے کہ یہ رسول خدا ﷺ کا قول ہے۔ تو آنحضرت ﷺ کے قول مبارک کو امام ابوحنیفہؒ کے عدم مسنونیت کے قول کی وجہ سے دعائے قنوت کو ترک کر دینا آنحضرت ﷺ کی بے ادبی نہیں تو اور کیا ہے جو امام شافعیؒ کی بلند شان سے بہت بعید ہے۔

بلکہ میرے نزدیک امام شافعیؒ کا امام ابوحنیفہؒ کے مزار پر دعائے قنوت کو ترک کر دینا اس وجہ سے تھا کہ اس خاص وقت میں دونوں اماموںؒ کا اجتہاد دعائے قنوت کے عدم مسنونیت میں متحد ہو گیا تھا۔ اور یہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کی منجملہ متعدد کرامتوں کے ایک کرامت تھی۔ اور اس سے کچھ امام ابوحنیفہؒ کے رتبہ کے مقابلہ میں امام شافعیؒ کے مرتبہ میں کچھ نقص لازم نہیں آتا بلکہ اس میں دونوں اماموں کے کمال مرتبہ کا لحاظ کیا گیا ہے۔

علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ امام شافعیؒ سے امام اعظم ابوحنیفہؒ کا ادب اور ان کی تعظیم اس قدر منقول ہے جو کافی سے زائد ہے مگر اس کو وہی سمجھ سکتا ہے جس کو خداداد عقل اور فراست ہے۔ چنانچہ اس کے واقعات اس کتاب میں اکثر تمہاری نظروں کے سامنے گذریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ

بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ اگر ہم امام شافعیؒ کے ترک قنوت کو محض امام ابوحنیفہؒ کے ادب ہی پر مبنی

رکھیں تو اس میں بھی کچھ مضائقہ نہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ادب کا رسول خدا ﷺ نے حکم فرمایا ہے تو جو شخص اپنے بھائی کا ادب کرتا ہے تو وہ درحقیقت رسول خدا ﷺ کا ادب اور ان کے فرمان کی پیروی کرتا ہے۔ پس سوچ لو۔

اور عنقریب اس فصل میں جہاں امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے معترضین کو جواب دیا جائے گا۔ امام مالکؒ کا وہ قول آجائے گا جو اس مرد کے جواب میں فرمایا ہے جس نے امام موصوف سے امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں سوال کیا تھا اور وہ قول یہ ہے کہ:

''کیا گفتگو کرتے ہو ایسے شخص کے بارے میں جس کی یہ شان ہے کہ اگر وہ مجھ سے اس ستون کے بارہ میں مناظرہ کرے اور کہے کہ نصف اس کا پتھر ہے اور نصف آخر چاندی تو اس کو دلیل سے ثابت کر دے۔''

علی ہذا القیاس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ علم فقہ میں تمام لوگ امام اعظم ابوحنیفہؒ کی اولاد ہیں۔ صاحبو! غور کرو کہ ائمہ مجتہدین میں سے ایک امام دوسرے کی کس قدر عزت کرتا ہے تم کو بھی چاہئے کہ اسی طرح تمام کا ادب کرو اور ہرگز اپنے امام کی بلا دلیل ایسی طرف داری نہ کرو جس سے دوسرے امام کی تحقیر لازم آئے ورنہ حق کے خلاف اور خطاوار ثابت ہوگے اور اس طرفداری کی صورت میں قیامت کے دن سب سے پہلے تم سے تمہارا امام بیزار ہوگا۔

اور امام لیث کا قول پہلے گذر چکا ہے کہ جب انہوں نے امام مالکؒ کے پاس کوئی استفتاء روانہ کیا اور دریافت کیا کہ اس میں خدا تعالیٰ کا کیا حکم ہے تو امام مالکؒ نے امام لیث کو بعد حمد وثناء کے لکھ بھیجا کہ:

امابعد! فانک یا اخی امام هدی و حکم الله تعالیٰ فی هذه المسئلة ما قام عندک

یعنی بعد حمد وثناء کے اے بھائی بے شک تم امام ہادی ہو اور باری تعالیٰ کا اس کے اندر وہی حکم ہے جو تمہارے نزدیک ثابت ہو جائے۔

پس جان لو اس کو۔ **والحمد لله رب العالمین۔**

فصل رائے کے مذموم ہونے میں امام احمدؒ کے اقوال

اس کے اندر ان اقوال کا بیان ہوگا جو امام احمدؒ سے مذمت رائے اور ان کی قرآن وحدیث کی پابندی کے بارے میں منقول ہیں۔

بیہقی نے امام احمدؒ سے روایت کی ہے کہ جب آپ سے کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو آپ یہ فرمایا کرتے کیا کسی کو رسول خدا ﷺ سے کچھ کلام ہے؟ یعنی آپ کے مقابلہ میں۔

اور ہم کو صحیح خبر پہنچی ہے کہ جس طرح باقی اماموں نے اپنا کلام جمع کیا ہے انہوں نے ایسا نہیں کیا۔ اس خوف سے کہ مبادا مجھ سے کسی ایسی رائے کا صدور نہ ہوگیا ہو جو مخالف شریعت ہو۔ بلکہ آپ کا تمام مذہب لوگوں کے سینوں میں ودیعت رہا۔ اور ہم نے سنا ہے کہ امام موصوف نے نماز میں تقریباً بیس مسائل وضع کئے تھے۔ اسی طرح شیخ الاسلام شہاب الدین حنبلی فتوحیؒ نے بھی کہا ہے۔

اور یہ بھی سنا گیا ہے کہ آپ نے تمام عمر میں کبھی تربوز نہیں کھایا۔ جب اس کی وجہ آپ سے دریافت کی جاتی تو یہ جواب دیا کرتے کہ مجھے نہیں معلوم رسول خدا ﷺ اس کو کس طرح کھایا کرتے تھے۔ اسی طرح سنا گیا ہے کہ جس زمانہ میں مسئلہ خلق قرآن میں گفتگو تھی تو آپ تین دن برابر پوشیدہ رہے جب چوتھے روز باہر نکلے تو آپ سے کہا گیا کہ لوگ آپ کی تلاش میں ہیں آپ نے جواب دیا کہ رسول خدا ﷺ جب کفار سے غار میں پوشیدہ ہوئے تھے تو وہ صرف تین ہی دن مخفی رہے تھے۔ اور امام موصوف کا اتباع سنت تو مشہور ہی ہے اور آپ کی خصلت تھی کہ آپ لوگوں کی رائے سے بری رہتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ جو اہل الرائے کی کتابیں دیکھتا ہے اس کے قلب میں شریعت کی طرف سے خلجان ضرور ہوتا ہے۔

امام موصوف کے صاحبزادے عبداللہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے دریافت کیا کہ اگر کوئی شخص ایسے شہر میں ہو جہاں دو شخص عالم ہوں لیکن ان میں سے ایک ایسا محدث ہے جس کی بیان کردہ احادیث میں سے صحیح اور غیر صحیح کی کچھ تمیز نہیں ہوتی اور دوسرا وہ شخص ہے جو دین میں رائے سے کام لیتا ہے تو وہ شخص دینی مسائل میں کون سے عالم سے سوال کرے؟ آپ نے جواب دیا کہ محدث سے سوال کرے اور صاحب رائے سے ہرگز سوال نہ کرے۔

اور یہ تو اکثر فرمایا کرتے تھے کہ ضعیف حدیث لوگوں کی رائے سے ہمیں زیادہ پسند ہے اور یہی امام داؤدؒ سے منقول ہے۔

اور امام موصوف یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ دینی امر میں اپنے آپ بھی غور کرلیا کرو کیونکہ غیر معصوم شخص کا مقلد ہو جانا امر مذموم اور قبیح ہے بلکہ عدم بصیرت کا باعث ہے۔

اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ جس شخص کو روشنی حاصل کرنے کے لئے چراغ عنایت کیا جائے اس کو عقلاً درست نہیں کہ وہ دوسرے شخص پر اعتماد کر کے چلے اور اس چراغ سے کام نہ لے۔ بلکہ اس کو بجھادے۔ میں کہتا ہوں کہ امام موصوف اس کلام سے اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ جو شخص اجتہاد پر قادر اور ادلہ میں نظر اور ان سے احکام کا استخراج کرسکتا ہو اس کو ہرگز مناسب نہیں کہ وہ کسی اور کی تقلید کرے۔ واللہ اعلم۔

اور ہم کو صحیح طریق سے یہ خبر پہنچی ہے کہ ایک شخص نے امام موصوف سے علماء زمان میں سے کسی عالم کی تقلید کے بارے میں مشورہ لیا آپ نے فرمایا کہ نہ میری تقلید کرو اور نہ امام مالکؒ کی اور نہ اوزاعی کی اور نہ نخعی کی اور نہ کسی اور کی بلکہ تم بھی وہیں سے احکام کا استنباط کرو جہاں سے انہوں نے کیا ہے۔ (انتہیٰ)

(میں کہتا ہوں) آپ کا یہ کلام اسی شخص پر محمول ہے جس کو قرآن کریم و حدیث شریف سے احکام کے استنباط کی قدرت ہو ورنہ علماء نے تصریح کی ہے کہ عامی شخص پر تقلید واجب ہے تا کہ دین میں گمراہ نہ ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

اس قدر تقریر کے بعد تم پر روشن ہو گیا ہوگا کہ تمام ائمہ مجتہدین ادلۂ شرعیہ کی رعایت رکھتے ہیں اور دین خدا میں رائے زنی سے بالکل بری اور مبرا ہیں۔ اور ان کے تمام مذاہب حدیث و قرآن سے اس طرح مزین ہیں جس طرح سونے اور جواہرات پر نقش و نگار کئے جاتے ہیں اور ان کے تمام اقوال مذہبیہ مانند کپڑے بنے ہوئے کی ہیں جس کا تمام تانا اور بانا قرآن کریم اور حدیث شریف ہے۔

اور اب بلا عذر تمام مذاہب میں سے جس مذہب کو پسند کیا جاوے اس کی تقلید جائز ہے کیونکہ ہر مذہب جنت تک پہنچانے کا راستہ ہے۔ چنانچہ اس کا پورا پورا بیان پہلی فصل میں گذر چکا ہے۔ اور اس لئے کہ تمام اہل مذاہب پروردگار کی طرف سے راہ ہدایت پر ہیں۔ اور کسی نے اقوال ائمہ میں سے کسی قول پر اعتراض نہیں کیا مگر یا تو اس قول کی دلیل سے ناواقفیت کی وجہ سے اور یا مضمون دقیق اور مشکل ہونے کی وجہ سے۔ بالخصوص امام اعظم ابوحنیفہؒ کے اقوال، اس لئے کہ متقدمین اور متاخرین سب کا آپ کے کثرت علم اور کثرت تقویٰ اور کثرت عبادت اور مضامین اور استنباطات کی باریکی پر اجماع ہے۔ چنانچہ اس کا مفصل بیان عنقریب فصول آئندہ میں آنے والا ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور امام موصوفؒ دین الٰہی میں اس رائے کو دخل دینے سے بالکل بری ہیں جو ظاہراً قرآن کریم اور حدیث شریف کے خلاف ہو اور جس نے آپ کو اس رائے کی طرف منسوب کیا ہے تو اس کے اور آپ کے درمیان اس قدر بعد اور فصل ہے کہ اس میں بچہ بوڑھا ہو جائے۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواصؒ کو فرماتے سنا ہے کہ ہر مقلد پر تمام ائمہ مذاہب کا ادب لازمی ہے

اور ایک مرتبہ شیخ موصوفؒ نے کسی شافعی کو یہ کہتے سنا کہ اس حدیث میں امام ابوحنیفہؒ کا رد ہے۔ تو آپ نے فرمایا کہ خدا تعالیٰ تیری زبان کو کاٹے۔ تجھ جیسا آدمی اور ان کی شان میں ایسا لفظ بولتا ہے۔ ادب یہ ہے کہ تو یوں کہے کہ یہ حدیث امام ابوحنیفہؒ کو ملی نہیں تھی۔ (انتہیٰ)

اور ایک دفعہ میں نے شیخ علی خواصؒ کو یہ بھی فرماتے سنا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے فرمودہ مضامین نہایت دقیق ہیں جن کو اہل کشف میں سے اکابر اولیاء اللہ سمجھ سکتے ہیں۔

اور فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ جب وضو کے پانی کا ملاحظہ فرماتے تھے تو اس کے اندر کے تمام معاصی خواہ وہ کبائر ہوں یا صغائر اور یا مکروہات سب کو دیکھ لیتے تھے۔ اور یہی وجہ ہے جو امام موصوفؒ نے اس پانی کی جس سے مکلف نے طہارت حاصل کی ہو تین حالتیں قرار دی ہیں۔ ایک حالت میں اس کو نجاست غلیظ فرمایا ہے لیکن احتیاطاً۔ کیونکہ احتمال ہے کہ شاید مکلف نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہو۔ دوسری حالت میں نجاست متوسطہ ہونے کا حکم فرمایا ہے کیونکہ احتمال ہے کہ شاید مکلف مرتکب گناہ صغیرہ ہو۔ تیسری حالت میں اس کو فی نفسہٖ طاہر قرار دیا ہے۔ مگر دوسری شے کو مطہر نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ احتمال ہے کہ شاید مکلف نے کسی امر مکروہ کا ارتکاب کیا ہو یا خلاف اولیٰ کا کیونکہ یہ درحقیقت گناہ نہیں ہوتا، اور وجہ یہ ہے کہ بعض مواقع میں مکروہ اور خلاف اولیٰ کا ارتکاب جائز ہو جاتا ہے۔ امام موصوف کے مقلدوں میں سے ایک گروہ نے یہ سمجھ لیا ہے کہ امام صاحب کے تینوں اقوال ایک ہی حالت میں ہیں۔ حالانکہ یہ تینوں اقوال تین حالتوں میں ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور دراصل بات یہ ہے کہ شرع میں گناہ تین ہی قسموں پر منحصر ہے۔ اور تمام مکلفین الا ماشاء اللہ ان تینوں میں سے کسی نہ کسی گناہ کے مرتکب ضرور ہوتے ہیں۔ اس لئے امام صاحب نے ہر گناہ کے اعتبار سے ایک حکم کا قول فرمایا ہے۔ (انتہیٰ) اور اس کا مفصل بیان عنقریب طہارت کے باب میں اس مقام پر آجائے گا جہاں علماء کے اقوال کو اکٹھا کیا جائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ جب تم یہ جان چکے تو اس خدا کی توفیق سے کہتا ہوں:

فصول ان کے اندر امام اعظمؒ کی طرف سے جواب دیئے جائیں گے

پہلی فصل امام اعظم کے تبحر علمی کے متعلق ائمہ کی شہادتیں:

اس کے اندر امام اعظم ابوحنیفہؒ کے تبحر علمی کے متعلق ائمہؒ کی شہادتیں اور آپ کے تمام اقوال وافعال اورعقائد کا قرآن وحدیث سے آراستہ اور مضبوط ہونا بیان کیا جائے گا۔

سب سے پیشتر یہ جان لینا ضروری ہے کہ میں ان فصلوں میں امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے محض حسن ظن کی وجہ سے جواب نہ دوں گا جیسا کہ بعض کرتے ہیں۔ بلکہ کتب ادلہ میں بہت تفتیش اور غور وخوض کرنے کے بعد ان کی طرف داری میں قلم اٹھاؤں گا۔ چنانچہ میں نے اس کو واضح طور پر اپنی کتاب ''**المنهج المبين في بيان ادلة مذاهب المجتهدين**'' کے خطبہ میں لکھ دیا ہے۔

امام اعظمؒ کا مذہب تدوین میں سب سے مقدم ہے اور اختتام میں سب سے موخر ہوگا۔ چنانچہ بعض اہل کشف کا یہی بیان ہے۔ باری تعالیٰ نے اپنے دین اور بندوں کی امامت کے واسطے ان کو پسند فرمایا ہے اور ان کے پیرو ہر زمانہ میں تا قیامت بڑھتے رہیں گے۔ اور وہ پیرو ایسے راسخ القدم ہوں گے کہ اگر ان میں سے کسی کو قید کر دیا جائے یا پیٹا جائے اور اس سے کہا جائے کہ امام صاحبؒ کے طریقہ کو چھوڑ دے تو وہ ہرگز اس کے چھوڑنے کو منظور نہ کرے گا۔ خدا تعالیٰ ان سے اور ان کے متبعین اور ہر اس شخص سے جو آپ کے ادب کو ملحوظ رکھے اور تمام ائمہؒ سے راضی رہے۔

اور میرے شیخ حضرت علی خواصؒ فرماتے ہیں کہ اگر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مقلد انصاف کو کام میں لاویں تو اپنے اپنے اماموں سے امام موصوف کی تعریف سن لینے یا کسی واسطہ سے اس تعریف پر مطلع ہو جانے کے بعد ہرگز امام ابوحنیفہؒ کے کسی قول کو ضعیف نہ بتلاویں۔ کیونکہ امام مالکؒ کا یہ قول پہلے گذر چکا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اگر مجھ سے اس ستون کے بارہ میں مناظرہ کریں اور فرمادیں کہ نصف حصہ اس کا چاندی ہے یا سونا تو اپنے قول کو دلیل سے ثابت کر دیں۔ الفاظ یہی ہوں امام مالکؒ کے یا اور لیکن مطلب یہی ہے۔

اور امام شافعیؒ کا قول بھی گذر چکا ہے کہ تمام لوگ علم فقہ میں حضرت امام اعظمؒ کی اولاد ہیں۔ (انتہیٰ)

اور اگر امام شافعیؒ سے امام اعظم ابوحنیفہؒ کی رفعت مقامی کی تعظیم کا صدور صرف اسی طرح ہوتا کہ آپ

نے نماز صبح میں جو امام اعظم ابوحنیفہؒ کی قبر پر پڑھی تھی دعائے قنوت کو باوجود اس کے ان کے نزدیک مستحب ہونے کے ترک کر دیا تو بھی مقلدین پر امام اعظم کا ادب واجب کرنے کیلئے کافی ہوتا۔ جیسا کہ گذرا۔ (انتہیٰ)

اور ولید بن مسلم کا یہ قول کہ مجھ سے ایک دفعہ امام مالکؒ ابن انس نے دریافت کیا کہ تمہارے شہروں میں امام ابوحنیفہؒ کا ذکر کیا جاتا ہے میں نے کہا ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ تب تمہارے شہروں میں نہیں رہنا چاہئے۔

اس قول کے بارے میں حافظ مزیؒ فرماتے ہیں کہ یہ شخص ولید بن مسلم ضعیف اور غیر معتبر ہے۔

(میں کہتا ہوں) کہ اگر امام مالکؒ سے اس قول کا ثبوت بھی ہو جائے تو ہم یہ کہیں گے کہ ان کا یہ مطلب تھا کہ اگر تمہارے شہروں میں امام اعظمؒ کا تعظیم اور توقیع کے ساتھ نام لیا جاتا ہو تو پھر کسی عالم کو وہاں رہنا مناسب نہیں۔ اس لئے کہ ابوحنیفہؒ کا علم کافی ہے اور تمہارے شہر کے لوگوں کو امور دینیہ میں کسی اور شخص سے سوال کرنے کی حاجت نہیں۔

اور اگر کوئی عالم ان شہروں میں سے کسی شہر میں سکونت اختیار کر لے تو اس کا علم تعلیم سے معطل ہو جائے۔ اس لئے اس کو مناسب ہے کہ وہ وہاں سے نکل کر کسی ایسے شہر میں چلا جائے جس کے باشندے اس عالم کے محتاج ہوں۔ تاکہ وہاں اس کا علم منتشر ہو جائے اور تعلیم کا ملکہ باقی رہے اور لوگوں کو فائدہ پہنچے۔ ہمارے نزدیک امام مالکؒ جیسے شخص کا امام اعظمؒ کے حق میں اس کلام کو اسی معنی پر محمول کرنا مناسب ہے اگر اس کلام کا ان سے ثبوت ہو جائے۔ اس لئے کہ تمام امام باہم حقد وحسد سے بری اور معصوم ہیں اور جس نے آپ کے قول کو اس کے ظاہری معنی پر رکھا ہو اس کو خدا تعالیٰ کے روبرو توبہ کر کے اس سے رجوع کرنا چاہئے۔

کیونکہ امام مالکؒ سے جب کہ امام اعظمؒ کی قوت مناظرہ اور قوت حجت کے بارے میں ان کا قول گذر چکا ہے تو پھر ان کی شان سے بہت بعید ہے کہ وہ امام اعظمؒ کی تحقیر اور تنقیص کا کلام اپنی زبان سے ادا کریں۔ واللہ اعلم۔

اور ابوبکر آجری نے جو بعض علماء سے نقل کیا ہے کہ جب کسی نے ان سے سوال کیا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب کیسا ہے تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں نہ تو رائے سے کام لیا ہے اور نہ حدیث سے۔ اور جب امام مالکؒ سے کسی نے وہی سوال کیا تو آپ نے جواب دیا کہ رائے ہے لیکن ضعیف اور حدیث صحیح ہے۔ اور جب اسحاق بن راہویہ سے وہی سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ رائے بھی ضعیف ہے اور حدیث بھی ضعیف۔ اور جب امام شافعیؒ سے سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ رائے بھی صحیح ہے اور ان کے مذہب میں حدیثیں بھی صحیح ہیں۔ (انتہیٰ)

تمام اہل انصاف کا اجماع ہے کہ یہ کلام ان لوگوں کا ہے جو اپنے اپنے اماموں کی ایسی طرفداری کرتے ہیں جس سے امام صاحب کی توہین لازم آتی ہے۔ اور اسی کو تعصب کہا جاتا ہے کیونکہ ان حضرات سے ایسے جوابوں کا صحیح ثبوت نہیں۔ اور کیونکر ہو سکتا ہے جب کہ حس امام ابوحنیفہؒ کے بارہ میں اس قسم کے اقوال کی تغلیط کرتی ہو۔ میں نے بحمد اللہ تعالیٰ آپ کے اور آپ کے اصحاب کے تمام اقوال کا اپنی کتاب ''ادلۃ المذاہب'' کی تالیف کے وقت اچھی طرح تتبع کر لیا ہے۔ چنانچہ میں نے ہر قول کو خواہ امام صاحب کا ہو یا ان کے متبعین کا یا کسی آیت سے

مستنبط پایا اور یا کسی حدیث سے یا کسی اثر سے اور یا ان کے مفاہیم سے، یا کسی حدیث ضعیف سے جس کے طریقے مختلف اور کثیر ہوں یا کسی قیاس صحیح سے جس کی اصل صحیح ہو۔ جو شخص چاہے وہ اس مضمون کو میری کتاب ''ادلة المذاهب'' میں دیکھ لے۔

حاصل کلام کا یہ ہوا کہ ائمہ مجتہدین کا امام اعظم ابوحنیفہؒ کی تعظیم کرنا ثابت ہے اور سب سے بڑا ثبوت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے وہ دونوں قول ہیں جو گذر چکے۔ اور جب ایسے بڑے لوگ آپ کی تعظیم کرتے ہیں تو دوسرے لوگوں کے ان اقوال کی طرف جو امام صاحب یا ان کے متبعین کے بارے میں منقول ہیں ہرگز توجہ نہ ہونی چاہئے۔

میں نے حضرت علی خواصؒ کو بارہا فرماتے سنا ہے کہ متبعین ائمہ پر اس شخص کی تعظیم واجب ہے جس کی ان کے اماموں نے مدح اور تعریف کی ہو اس لئے کہ جب امام مذہب کسی عالم کی مدح کرے گا تو اس کے مقلدین پر بہ علت تقلید اس عالم کی تعظیم اور اس کو دین خداوندی میں قول بالرای سے منزہ خیال کرنا ضرور واجب ہوگا۔ اور اصل وجہ اس کی ظاہر ہے وہ یہ کہ جب کوئی شخص کسی امام کی تقلید کا ربقہ اپنی گردن میں ڈال لیتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں اس امام کے تمام فرمودہ اقوال کا مطیع رہوں گا۔ خواہ اس کی دلیل میری فہم میں آگئی ہو یا نہیں۔ میں ہرگز دلیل کا مطالبہ بھی نہ کروں گا۔

اور اس فصل میں جس کے اندر ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کا بیان ہے یہ بات گذر چکی ہے کہ مقلد پر کسی امام کو اس قدر بڑھانا جس سے دوسرے امام کی تنقیص لازم آتی ہو حرام ہے۔ اور پھر بالخصوص ایسی حالت میں کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے بعض اقوال پر نکتہ چینی کرنے والے وہ لوگ ہوں جو یقیناً امام صاحب سے علمیت میں بے حد ناقص ہوں۔

اور کسی امام کے مقلد کو یہ مناسب نہیں کہ وہ دوسرے امام پر اعتراض کرے اس لئے کہ تمام مقلد ایک طریقہ اور راستہ کے تابع ہیں۔ تاوقتیکہ وہ چشمہ شریعت مطہرہ تک (جس سے ہر عالم کا قول متفرع ہوتا ہے) پہنچ نہ جائیں۔ چنانچہ واضح طور پر اس کا پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اور جو شخص تعصب سے بیزار ہو کر جس مجتہد کے قول کو بہ نظر انصاف دیکھے گا وہ ان تمام مجتہدین کو آسمان کے ستارے پاوے گا۔ اور ان پر اعتراض کرنے والے کو ایسا پاوے گا جس طرح وہ شخص جو ستاروں کا عکس پانی میں دیکھتا ہے اور ان کی حقیقت اور کمال کو نہیں پہچان سکتا۔ خدا تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہمارے تمام بھائیوں مقلدین کو تمام ائمہ مذاہب کے ساتھ ادب کی توفیق مرحمت فرماوے۔

اور مجھے بڑا ملال اس کا ہے کہ ایک شخص جو عالم مشہور تھے میرے پاس آئے اور میں اس وقت امام اعظم ابوحنیفہؒ کے محامد اور مناقب لکھ رہا تھا انہوں نے ان کو بڑی غور سے دیکھ کر اپنی جیب سے چند رسالے نکالے اور مجھ سے کہا کہ ان کو دیکھو۔ میں نے دیکھا تو ان میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کا رد تھا۔ پھر تو میں نے اس سے کہا کہ کیا تجھ جیسا آدمی امام اعظم ابوحنیفہؒ کے کلام کو سمجھ سکتا ہے جو رد کرنے کی جرأت کی اس نے کہا کہ یہ رد میں نے علامہ فخر الدین رازی کی تالیف سے لیا ہے۔ میں نے جواب دیا کہ فخر رازی امام موصوفؒ کے مقابلہ میں ایک طالب علم سے زیادہ

وقعت نہیں رکھتے۔ بلکہ ان دونوں کی مثال بادشاہ اور رعایا میں سے ادنی درجہ کے آدمی کی یا ستارے اور آفتاب کی سی ہے۔ تو جس طرح علماء نے رعیت کو اپنے بڑے امام اور خلیفہ پر اعتراض کرنا حرام قرار دیا ہے۔ تاوقتیکہ اس اعتراض کی کوئی واضح دلیل مثل آفتاب نہ رکھتا ہو، اسی طرح مقلدوں کو ائمہ دین پر اس وقت تک اعتراض کرنا صحیح نہیں جب تک وہ اپنے قول کی دلیل میں کوئی ایسا امر منصوص نہ پیش کریں جس میں تاویل کا بھی احتمال نہ ہو۔

پھر اگر کوئی قول اقوالِ امام اعظم ابوحنیفہؒ میں سے ایسا ہو جس کی دلیل معترض کو نہ معلوم ہو تو ہم یقین کریں گے کہ یہ قول امام صاحب کا اجتہادی حکم ہے جس کا اتباع ان کے مقلد کو اس وقت تک واجب ہے جب تک کوئی اور قولِ مخالف قولِ مذکور نہ ظاہر ہو۔

جامع ازہر کے بعض علماء علامہ ابن ابی زید قیروانی کے علم وفضل کا انکار کیا کرتے تھے۔ چنانچہ ایک دن کہنے لگے کہ جیسا علامہ موصوف نے رسالہ لکھا ہے۔ ایسا تو بچے بھی لکھ سکتے ہیں۔ اتفاقاً وہ عالم ایک دفعہ جامع ازہر سے باہر گئے تھے کہ ایک شخص (فوجی) سے ان کی ملاقات ہوئی اس شخص نے ان سے کسی کتاب کے پڑھنے کی درخواست کی وہ کتاب پڑھا نہ سکے تو فوجی نے اس عالم کو خوب مارا۔ یہاں تک کہ ان کا دل لرز گیا اور دھڑ کنے لگا اور کہا کہ پگڑ بڑا سا باندھ کر لوگوں کو اپنا فقیہ ہونا جتلاتا پھرتا ہے۔ (انتہیٰ)

لوگوں نے خیال کیا کہ یہ ابن ابی زیدؒ کی برکت اور ان کی بددعاء کا اثر ہے۔

اور شافعی مذہب کے ایک طالب علم جو مجھ سے پڑھنے آیا کرتے تھے۔ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کی برائی بیان کیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ میں ان کے شاگردوں کا کوئی کلام بھی سننا گوارا نہیں کرتا۔ میں نے ایک دن ان کو اس پر بہت ڈانٹا۔ لیکن وہ پھر بھی باز نہ آئے اور مجھ سے جدا ہو گئے۔ خدا کی شان کہ ایک دن بلند مکان کے زینہ سے اس زور سے گرے کہ ان کے کولے کی ہڈی ٹوٹ گئی اور ہمیشہ ٹوٹی ہی رہی۔ یہاں تک کہ بہت برے حال پر مرے۔ اور مجھ کو عیادت کے واسطے بلایا میں نے انکار کر دیا۔ امام ابوحنیفہؒ کے شاگردوں کے ادب کی وجہ سے۔ کیونکہ وہ طالب علم ان کو برا جانتے تھے۔ پس جان لو اس کو اور تمام ائمہ اور ان کے متبعین کے بارے میں زبان کو روکے رکھو کیونکہ وہ سب سیدھے راستے پر ہیں۔ والحمد للہ رب العالمین۔

☆☆☆

فصل امام ابوحنیفہؒ کے متعلق اس خیال کی تغلیط کہ وہ قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں اور آپ کے تمام اقوال وافعال حدیث وقرآن سے مضبوط ہیں

اس میں اس شخص کے قول کا ضعیف ہونا بیان کیا جائے گا جو امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ وہ قیاس کو رسول خدا ﷺ کی حدیث پر مقدم رکھتے تھے۔

جاننا چاہئے کہ یہ کلام اس شخص کا ہے جو امام اعظمؒ سے تعصب رکھنے والا اور اپنے دین میں دلیر اور خداتعالیٰ کے اس فرمان سے غافل ہے کہ

ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنہ مسئولا

یعنی بے شک کان اور آنکھیں اور دل ہر شخص سے اس کی پرسش کی جائے گی۔

اور اس فرمان سے بھی کہ

ما یلفظ من قول الا لدیہ رقیب عتید

یعنی وہ کوئی لفظ اپنے منہ سے نکالنے نہیں پاتا مگر اس کے پاس ایک فرشتہ تاک لگائے رہتا ہے

اور رسول خدا ﷺ کے اس فرمان سے بھی جو آپ نے معاذ بن جبلؓ سے فرمایا تھا اور وہ یہ کہ

ھل یکب الناس فی النار علی وجوھھم الا حصائد ألسنتھم

یعنی نہیں ڈالے گی لوگوں کو ان کے منہ کے بل مگر ان کی زبانوں کی کھیتیاں (کوئی چیز)

امام جعفر شیزاماری نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے (شیزامار ایک قریہ ہے بلخ کے دیہات میں سے) کہ امام صاحبؒ فرماتے تھے کہ جھوٹ اور بہتان باندھا ہے ہم پر اس شخص نے جو کہتا ہے کہ ہم نص پر قیاس کو مقدم کرتے ہیں۔ حالانکہ نص کے موجود ہوتے ہوئے قیاس کی حاجت ہی نہیں ہوتی۔

اور امام موصوفؒ فرمایا کرتے تھے کہ ہم نہیں قیاس کرتے مگر سخت ضرورت کے وقت۔ اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ ہم سب سے پہلے کسی مسئلہ کی دلیل قرآن کریم یا حدیث شریف یا صحابہ رضی اللہ عنہم کے فیصلوں میں دیکھتے

ہیں جب ان میں سے کوئی دلیل نہیں پاتے تو مجبوراً مسکوت عنہ کو اس حکم پر قیاس کرتے ہیں جس کی شریعت میں تصریح کی گئی ہو بشرطیکہ کوئی علت مشترکہ دونوں میں پائی جاتی ہو۔ جس کو جامع سے تعبیر کرتے ہیں۔

اور دوسری روایت میں امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ آپ فرماتے ہیں ہم سب سے پہلے قرآن شریف کو پکڑتے ہیں پھر حدیث شریف کو پھر صحابہ رضی اللہ عنہم کے فیصلوں کو۔ اگر کسی حکم میں سب متفق ہوں تو اس پر عمل کرنا لابدی اور ضروری جانتے ہیں۔ اور دلائل مذکورہ باہم کسی حکم میں مختلف ہوں تو اس وقت ایک حکم کو دوسرے حکم پر قیاس کرتے ہیں۔ بشرطیکہ دونوں مسئلوں میں کوئی علت مشترکہ جس کو جامع کہتے ہیں پائی جاتی ہو۔ تاکہ اختلاف سے جو ابہام آ گیا تھا وہ دور ہو جائے اور مطلب واضح ہو جائے۔

اور ایک روایت میں امام صاحب سے اس طرح منقول ہے کہ ہم سب سے پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتے ہیں اس کے بعد سنت رسول اللہ ﷺ پر۔ پھر ابوبکر اور عمر اور علی اور عثمان رضی اللہ عنہم کی احادیث پر۔

اور ایک روایت میں آپ کا یہ قول مروی ہے کہ جو کچھ رسول خدا ﷺ سے ہم کو پہنچے وہ سر اور آنکھوں پر ہے (ان پر میرے ماں باپ فدا ہوں) اور اس کی مخالفت ہم پر حرام ہے اور جو کچھ آپ کے صحابہؓ سے پہنچے اس میں سے ہم پسند کر لیں گے اور جو کچھ ان کے سوا اور دوسرے لوگوں سے ہم کو پہنچے تو وہ جس طرح آدمی ہیں ویسے ہی ہم بھی ہیں۔

ابومطیع بلخیؒ کا قول ہے کہ میں نے امام ابوحنیفہؒ سے دریافت کیا کہ آپ یہ تو بتلاویں کہ اگر کسی امر میں آپ کی ایک رائے ہو اور اسی میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی کچھ اور رائے ہو تو کیا آپ اپنی رائے چھوڑ کر ان کی رائے کو اختیار کر لیں گے یا نہیں؟ آپ نے فرمایا ضرور۔ پھر میں نے کہا کہ اگر آپ کی رائے کے مقابلہ میں حضرت عمر فاروقؓ کی کچھ رائے ہو تو اپنی رائے کو چھوڑ دو گے؟ آپ نے فرمایا ضرور چھوڑ دوں گا۔ علیٰ ہذا القیاس حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت علیؓ اور سوائے انس بن مالکؓ اور ابوہریرہؓ اور سمرہ بن جندبؓ کے تمام صحابہؓ کے بالمقابل اپنی رائے کو ترک کر دوں گا۔ (انتہیٰ)

بعض علماء نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ تینوں حضرات معرفت میں کامل اور مدارک واجتہاد پر مطلع نہیں ہیں اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان میں عدالت نہ ہو۔

اور وہی ابومطیع مذکور فرماتے ہیں کہ میں کوفہ کی جامع مسجد میں امام ابوحنیفہؒ کی خدمت میں حاضر تھا کہ آپ کے پاس سفیان ثوری اور مقاتل بن حبان اور حماد بن سلمہ اور جعفر صادق اور بعض فقہاء آئے اور امام صاحبؒ سے کہنا شروع کیا کہ ہم نے سنا ہے آپ دین میں قیاس بہت کرتے ہیں۔ اور ہم کو خوف ہے کہ کہیں یہ کثرتِ قیاس آپ کیلئے نقصان دہ نہ ہو۔ کیونکہ سب سے پہلے ابلیس نے قیاس کیا ہے۔ چنانچہ امام صاحب نے اس بارہ میں ان سے جمعہ کے دن صبح سے لے کر دوپہر تک مناظرہ کیا اور اپنا مذہب ان کو بتلایا۔ کہ میں سب سے پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتا ہوں اس کے بعد حدیث پر اس کے بعد صحابہؓ کے فیصلوں پر۔ اور جس حکم میں ان سب مذکورین کا اتفاق ہو

اس کو عملاً مقدم جانتا ہوں ان احکام پر جن میں مذکورین کا اختلاف ہو۔ البتہ اس اختلاف کی صورت میں مجبوراً قیاس کرتا ہوں۔ یہ سن کر وہ سب حضرات کھڑے ہوگئے اور ہاتھ اور گھٹنے کو بوسہ دیا اور امام صاحب سے کہنے لگے کہ آپ علماء کے سردار ہیں۔ ہمارے سابق قصور کو معاف فرمایئے کہ ہم نے آپ پر اعتراض کیا ہم کو آپ کے مذہب کا اچھی طرح علم نہ تھا۔ آپ نے فرمایا

غفر اللہ لنا ولکم اجمعین

اللہ تعالیٰ ہم کو اور تم سب کو بخش دے

ابو مطیع کا قول ہے کہ سفیان ثوری کی زبان سے امام ابوحنیفہؒ کی شان میں یہ قبیح جملہ نکل گیا تھا کہ انہوں نے اسلام کے ریشے ریشے بکھیر دیئے ہیں۔

مگر اے صاحبو! اگر تم اس جملے کو ظاہری ہی معنی پر رکھو اور اس میں تاویل نہ کرو تو تم کو ہرگز جائز نہیں کہ اس جملے کو سفیان ثوری کی طرف منسوب کر کے مشہور کرتے پھرو۔ اور کیسے جائز ہوسکتا ہے جب تم ان کے واقعہ مذکورہ سے سمجھ چکے کہ انہوں نے اپنے اس جملہ سے رجوع کرلیا اور اس بات کے معترف ہوگئے کہ امام ابوحنیفہؒ علماء کے سردار ہیں۔ اور ان سے اپنے قصور کی معافی مانگ لی اور اگر اس جملہ میں تاویل کرلی جائے تو قائل کے رجوع کا لحاظ کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔ اور تاویل یہ ہے کہ سفیان ثوریؒ کی اس جملے سے یہ مراد ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اسلام کے تمام مشکل مسئلے حل اور علیحدہ علیحدہ کردیئے۔ یہاں تک کہ اپنے تبحر علمی سے کسی مسئلہ کو مشکل نہیں چھوڑا۔

اور خلیفہ ابوجعفر منصور نے امام ابوحنیفہؒ کو لکھا کہ تم قیاس کو حدیث پر مقدم کرتے ہو آپ نے جواباً میں لکھا کہ اے امیر المومنین! تم نے غلط سنا ہے۔ بلکہ میں سب سے پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتا ہوں اس کے بعد سنت رسول اللہ ﷺ پر اور پھر حضرت ابوبکر صدیقؓ کے فیصلے پر اس کے بعد حضرت عمر فاروقؓ کے فیصلے پر اس کے بعد حضرت عثمانؓ کے فیصلے پر اس کے بعد حضرت علی ابن ابی طالبؓ کے فیصلے پر۔ پھر باقی صحابہ رضی اللہ عنہم کے فیصلوں پر۔ اور جب صحابہؓ کسی مسئلہ میں مختلف ہوتے ہیں تو مجبوراً قیاس کرتا ہوں۔ کیونکہ خدا تعالیٰ کی نعوذ باللہ اپنی مخلوق سے رشتہ داری تو ہے ہی نہیں۔ (انتہیٰ)

شاید امام صاحبؒ کا آخری جملہ سے یہ مطلب ہوگا کہ دین خداوندی میں یہ ہرگز جائز نہیں کہ کسی شخص کے قول کی رعایت کی جائے۔ اور دوسرے کی نہ کی جائے۔ بلکہ تمام مخلوق پر امر حق کی بجا آوری واجب اور فرض ہے۔ اور اللہ تبارک وتعالیٰ ان کے مطلب کو خوب سمجھتا ہے۔

امام ابوجعفر شیزاماری نے امام صاحبؒ کی دین میں رائے زنی کرنے سے بریت اس قدر بسیط مضمون میں بیان کی ہے جتنے کی ضرورت نہ تھی۔ اور اسی ضمن میں اس شخص کی تردید بھی خوب کی ہے جس نے امام صاحبؒ کے متعلق یہ طعنہ زنی کی ہے کہ وہ قیاس کو حدیث پر تقدیم دیتے ہیں۔ چنانچہ ابوجعفر کا قول ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے

صحیح روایت یہ منقول ہے کہ وہ حدیث کو آثار صحابہ پر مقدم رکھتے ہیں اور جب کسی حکم کو آثار میں بھی نہیں پاتے تو قیاس کرتے ہیں۔ پس یہ بات مسلم ہے کہ آپ اس وقت قیاس کرتے ہیں جب کسی حکم کو نہ تو کتاب اللہ میں پاتے ہیں نہ حدیث رسول اللہ ﷺ میں اور نہ صحابہؓ کے فیصلوں میں۔ امام صاحب کے طریقۂ استنباط کے متعلق یہ نقل بالکل صحیح ہے۔ اس پر اعتماد کرو اور اپنی آنکھوں اور کانوں کی حفاظت کرو۔

پھر امام جعفر کا بیان ہے کہ قیاس کرنے میں کچھ امام صاحبؒ ہی نرالے نہیں ہیں۔ بلکہ ضرورت اور دشواری کے وقت تو تمام ہی علماء قیاس کرتے ہیں۔ اور وہ ضرورت یہ ہوتی ہے کہ جب کسی مسئلہ کے حکم کو قرآن شریف یا حدیث یا اجماع یا صحابہؓ کے فیصلوں میں منصوص نہیں پاتے تو پھر مجبوراً قیاس کو اختیار کرتے ہیں۔

علیٰ ہذا القیاس تمام ائمہ کے مقلدین ہم دیکھتے ہیں کہ اس زمانہ تک قیاس کرتے چلے آئے ہیں لیکن اسی ضرورت مذکورہ کے وقت اور پھر کسی کو ان میں سے اس قیاس کا انکار کرتے نہیں دیکھا۔ بلکہ اور قیاس کو ادلہ اربعہ میں سے ایک دلیل قرار دیا ہے۔ بایں ترتیب کہ اول قرآن شریف پھر حدیث رسول ﷺ پھر اجماعِ امت پھر قیاس۔

اور حضرت امام شافعیؒ خود فرماتے ہیں کہ جب ہم کو کسی مسئلہ میں کوئی دلیل نہ ملے گی تو ہم دوسرے کسی مسئلہ پر اس کو قیاس کریں گے۔ (انتہیٰ)

اگر کوئی شخص امام اعظم ابوحنیفہؒ پر یہ اعتراض کرے کہ یہ قیاس پر عمل کرتے ہیں تو یہ اعتراض دوسرے اماموں پر بھی لازم آتا ہے۔ کیونکہ وہ سب امام صاحبؒ کے ساتھ قیاس پر عمل کرنے میں شریک ہیں۔ لیکن اسی ضرورت مذکورہ کے وقت۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ امر خوب ظاہر ہو گیا کہ امام صاحبؒ باوجود نص موجود ہونے کے ہرگز قیاس کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ جیسا کہ بعض اہل تعصب کا زعم ہے۔ البتہ جب نص کا وجود نہ ہو تو اس وقت قیاس کرتے ہیں۔ اور اگر یہ خیال پیدا ہو کہ ہم بعض ان مسائل کو جنہیں امام صاحب نے قیاس کیا ہے قرآن اور حدیث میں منصوص دیکھتے ہیں تو اس سے کچھ نقصان لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ امام صاحب کو وقتِ قیاس وہ نصوص متحضر نہ تھے۔ کیونکہ اگر متحضر ہوتے تو ان کو ہرگز قیاس کی حاجت نہ ہوتی۔ اور اگر بالفرض کسی حدیث واحد کے ہوتے ہوئے بھی امام صاحب نے کہیں قیاس کر لیا ہو تو اس سے بھی کچھ نقص لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ علماء کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے کہ صحیح قیاس جو صحیح اصول پر مبنی ہو وہ اس خبر واحد سے بھی زیادہ قوی ہوتا ہے جو صحیح ہو تو بھلا اس خبر واحد کا تو ذکر کیا جو ضعیف ہو۔ اور امام ابوحنیفہؒ اس حدیث کو جو رسول خدا ﷺ سے منقول ہو معمول بہ بنانے کے لئے یہ شرط کرتے تھے کہ اس کے راوی صحابی سے اس حدیث کی نقل کرنے والی اتقیاء کی ایک جماعت چلی آئی ہو اور امام اعظمؒ کے ان اقوال کی بناء پر جو ہم رائے کے مذموم ہونے اور آپ کے اس رائے سے بری ہونے اور حدیث کو قیاس پر مقدم کرنے کے متعلق ابھی بیان کر چکے ہیں۔ ہمارا اور ہر منصف کا امام صاحب کے بارے میں

یہ عقیدہ ہے کہ اگر وہ زمانہ تدوین احادیث اور حفاظ کے بغرضِ جمعِ احادیث اپنے شہروں اور سرحدوں سے سفر کرنے کے بعد تک زندہ رہتے اور آپ کو وہ احادیث دستیاب ہو جاتیں تو ضرور ان پر عمل کرتے اور تمام خود کردہ قیاسوں کو ترک کر دیتے۔ اور آپ کے مذہب میں قیاس کی ایسی ہی قلت ہوتی جس طرح اب بہ نسبت آپ کے مذہب کے دوسرے مذہبوں میں قیاس قلیل ہے۔ مگر چونکہ ادلۂ شریعت تمام شہروں اور دیہات اور سرحدوں کے تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں مفترق اور غیر مجتمع تھے تو اسلئے مجبوراً آپ کے مذہب میں بہ نسبت دیگر مذاہب ائمہ قیاس کثیر پایا گیا۔ کیونکہ امام صاحبؒ کو قیاس کردہ مسائل کے نصوص اس زمانہ میں دستیاب نہ ہوئے برخلاف دوسرے اماموں کے کہ حفاظ طلب احادیث اور جمع کی غرض سے ان کے زمانہ میں شہروں اور دیہات سے سفر کر کے احادیث کی تدوین کر چکے تھے۔ تو بعض احادیث بعض کا جواب بن گئیں اس لئے دیگر ائمہ کے مذہب میں قیاس کی قلت رہی۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں کثرت۔

اور احتمال یہ بھی ہے کہ جس شخص نے امام صاحب کی طرف حدیث پر تقدیمِ قیاس کی نسبت کی ہے تو شاید اس وجہ سے کی ہو کہ اس نے آپ کے ان مقلدوں کے کلام کو دیکھا ہو جن کی یہ عادت ہے کہ وہ اپنے امام کے ہر بیان کردہ قیاس پر عمل کر لیتے ہیں۔ اور اس حدیث کو جو ان کے امام کے فوت ہو جانے کے بعد پایۂ صحت کو پہنچی ہو۔ اس کو بالکل ترک کر دیتے ہیں تو اس احتمال کی بنا پر مقلدین کا قصور ہے اور امام معذور۔ اور ان کا یہ کہہ دینا کہ ہمارے امام صاحب نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا کوئی حجت نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ احتمال ہے شاید وہ حدیث ان کے امام کو دستیاب نہ ہوئی ہو یا دستیاب تو ہوئی ہو لیکن اس کی صحت امام کے نزدیک پایۂ ثبوت کو نہ پہنچی ہو۔ اور ائمہ کا یہ قول پہلے گذر چکا ہے کہ جس حدیث کی صحت ثابت ہو جائے وہی ہمارا مذہب ہے اور کسی امام کو باوجود حدیث کے موجود ہونے کے نہ قیاس جائز ہے نہ کوئی اور حجت سوائے خدا تعالیٰ اور اس کے رسول کی اطاعت کے اور وہ یہ ہے کہ اس حدیث کو تسلیم کرے۔ (انتہیٰ)

اور ایسا بہت لوگ کرتے ہیں کہ جب وہ کسی امام کے شاگردوں کا کوئی بیان کردہ مسئلہ دیکھتے ہیں تو اس کو خود اس امام کی طرف منسوب کر دیتے ہیں اور یہ بڑے ڈھیٹ کی بات ہے۔ کیونکہ امام کا مذہب حقیقت میں وہی ہے جس کو اس نے خود بیان کیا ہو اور اس سے بغیر رجوع کئے عالم دنیا سے اٹھ گیا ہو۔ اور جس کو امام کے کلام سے اس کے شاگردوں نے سمجھا ہو وہ امام کا مذہب نہیں کہا جائے گا۔ کیونکہ ممکن ہے امام ان کے سمجھے ہوئے کلام سے راضی نہ ہو اور ممکن ہے کہ اگر وہ کلام اس امام پر پیش کیا جاتا تو وہ اس کا قول نہ کرتا۔ پس یہ امر واضح ہو گیا کہ جو شخص ہر اس امر کو جو اس نے اپنے امام کے کلام سے سمجھا ہو اگر خود اس امام کے مذہب میں داخل کر دے وہ حقیقتِ مذاہب سے جاہل ہے۔

علاوہ بریں یہ بات ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے اکثر قیاس قیاسِ جلی ہیں جن سے فرع یعنی مقیس کا اصل یعنی مقیس علیہ کے ساتھ اس طرح موافق ہونا معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں اصل وفرع میں افتراق یا نقض کا احتمال بھی

نہیں ہوتا۔ جیسے مثلاً چوہے کے سوا ہر مردار جانور جب گھی میں گر جائے تو اس کو اس چوہے پر قیاس کیا ہے جو گھی کے سوا اور بہنے والی اور پھر جم جانے والی چیزوں میں گر جائے اور مثلاً غیر جاری پانی میں پاخانہ پھرنے کو اس کے اندر پیشاب پھرنے پر قیاس کیا ہے اور اسی طرح باقی مثالیں۔

تقریر سابق سے واضح ہو گیا کہ جس شخص نے امام اعظم ابوحنیفہؒ کے کسی قول پر اعتراض کیا ہو جیسے امام رازی نے مثلاً تو اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ اس شخص پر امام صاحب کے فرمودہ مضامین عالیہ مخفی رہے اور میں نے بحمد اللہ ان مسائل کا بھی تتبع کیا ہے جن کے اندر امام صاحب کے شاگردوں نے قیاس کو نص پر مقدم کیا تو وہ میں نے بہت قلیل پائے۔ اور ان مسائل کے علاوہ باقی تمام مذہب میں نص کو قیاس پر مقدم دیکھا ہے۔

شیخ محی الدین ابن عربیؒ نے بعض مالکی المذہب سے نقل کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ خبر واحد پر ہمارے نزدیک قیاس مقدم ہے۔ کیونکہ اس خبر واحد کو جو ہم قبول کریں گے وہ محض اس کے راویوں کے ساتھ حسن ظن کی وجہ سے اور شارع نے ہم کو اپنے ہاتھ اور پاؤں اور زبان غرض تمام جوارح کو اپنے قابو میں رکھنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور اس کا بھی کہ ہم خدا تعالیٰ کی طرف سے کسی شخص کو پاک وصاف ظاہر نہ کریں اور اگر یہ شبہ کرو کہ ہم بعض لوگوں کو پاک وصاف کہتے ہیں تو جواب یہ ہے کہ ہم ان کا پاک وصاف ہونا یقینی طور پر نہیں کہتے بلکہ اس انداز سے کہتے ہیں کہ ہم ان کو اچھا گمان کرتے ہیں برخلاف اس قیاس کے جو صحیح اصول پر مبنی ہو۔ (انتہیٰ)

امام جعفر شیزاماریؒ کا بیان ہے کہ میں نے ان تمام مسائل کی تفتیش کی ہے جن میں امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا باہمی خلاف ہے۔ چنانچہ ان کی کل تعداد تقریباً بیس مسائل ہیں۔ (انتہیٰ)

اور شاید یہ تعداد ان مسائل کے اصول کی ہے جو دونوں اماموں کے منصوص ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس بعض اور مذاہب میں جو قیاسوں کے اندر باہمی خلاف ہے وہ بہت تھوڑے مسائل میں ہے اور باقی ہر مذہب کے تمام مسائل یا قرآن وحدیث کی طرف منسوب ہیں یا آثار صحابہؓ کی طرف۔ اور قریب قریب تمام اماموں نے ان احادیث اور آثار صحابہ کو لیا ہے۔ بہت کم ایسی حدیثیں ہیں جن کے لینے میں کوئی ایک امام مخصوص اور متفرد ہو تو گویا تمام امام شریعت کے فلک میں تیرنے والے ہیں۔ چنانچہ اس کا مفصل بیان گذر چکا۔

پس عقلمند وہی ہے جو تمام اماموں کے اقوال پر عمل کرنے کی طرف متوجہ ہو اور اپنے سینے میں کسی قول کی طرف سے کھٹکا باقی نہ رکھے۔ کیونکہ وہ تمام اقوال میزان کے دونوں مرتبوں تخفیف وتشدید سے خارج نہیں ہیں۔

اے پروردگار میں تیری درگاہ میں ہر اس شخص سے بیزاری بیان کرتا ہوں جو اقوال ائمہ پر معترض ہوتا ہے اور میں اس کو دنیا اور آخرت میں برا جانتا ہوں۔

والحمدللہ رب العالمین.

فصل امام ابوحنیفہؒ کے متعلق اس غلط گمان کا بیان کہ آپ کے اکثر اقوال ضعیف ہیں

اس میں اس شخص کی کمزوری ظاہر کی جائے گی جو کہتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے اکثر اقوال ضعیف ہیں:

جاننا چاہئے کہ میں نے بحمد اللہ تعالیٰ ائمہ اربعہ اور دوسرے اماموں کے مذہبی دلائل کا مطالعہ کیا ہے بالخصوص مذہب امام ابوحنیفہؒ کے دلائل کا کہ ان میں غور کرنے کا خاص اہتمام کیا ہے۔ چنانچہ آپ کے مذہب کی تخریج احادیث کی کتاب جو ہدایہ میں مذکور ہیں اور اس کتاب کو علامہ حافظ زیلعی نے تالیف کیا ہے خوب غور سے دیکھی۔ اور اس کے علاوہ اور شرحیں بھی دیکھیں۔ تو میں نے آپ کی اور آپ کے اصحاب کی دلیلوں کو یا حدیث صحیح سے مستنبط پایا یا حدیث حسن سے یا حدیث ضعیف سے جو طرق روایت کثیر ہونے کی وجہ سے صحیح الاحتجاج ہونے میں یا حدیث حسن کے ساتھ لاحق ہے۔ یا حدیث صحیح کے ہم پلہ ہے اور طریق روایت کی تعداد تین سے کم نہیں پائی اور زیادتی میں دس طریقوں تک پہنچتی ہے۔ اور جمہور محدثین نے اس ضعیف حدیث کو جس کے طریقِ روایت کثیر ہوں قابل احتجاج بلکہ کبھی حدیث صحیح کے ساتھ اور کبھی حدیث حسن کے ساتھ ملحق کیا ہے۔ اور حدیث ضعیف کی قسم مذکور علامہ بیہقی کی کتاب ''السنن الکبریٰ'' میں ہے جس کو انہوں نے اس غرض سے تالیف کیا ہے کہ اس میں تمام ائمہ اور ان کے اصحاب کے اقوال کی حجتیں اور دلائل بیان کئے جائیں۔ تو وہ جب کوئی صحیح یا حسن حدیث نہیں پاتے ہیں تو اس وقت اسی ضعیف حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور اسی حدیث ضعیف کو چند طریقوں سے روایت کر دیتے ہیں اور یہ کہہ دیتے ہیں کہ ان طریقوں میں سے بعض بعض کی تقویت کرتا ہے۔ تو اگر مان بھی لیا جائے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے بعد دلائل ضعیف ہیں تو ہم یہ کہیں گے کہ یہ کچھ انہی کی خصوصیت نہیں۔ بلکہ اس بارے میں تمام ائمہ امام صاحبؒ کے شریک ہیں اور قابل ملامت نہیں ہے مگر وہ شخص جو ایسی حدیث سے دلیل پکڑتا ہو جو ضعیف ہو۔ اور اس کی روایت کا سوائے ایک طریق کے اور کوئی طریقہ نہ ہو۔ اور اس قسم کی حدیث ائمہ مجتہدین کی کسی دلیل میں نہیں ملے گی۔ تو یہ امر واضح ہو گیا کہ کوئی امام حدیث ضعیف کو دلیل نہیں بناتا تاوقتیکہ اس کی روایت کے طرق کثیر نہ ہوں۔ اور یہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کی طرف سے جو کچھ جواب دوں گا وہ محض سینہ کی صفائی اور ان کے ساتھ حسن ظن کی وجہ سے نہ دوں گا بلکہ آپ کے اصحاب کے اقوال کے دلائل اچھی

طرح تفتیش اور تتبع کر لینے کے بعد جواب لکھوں گا۔ اور میری کتاب ''**المنهج المبين في بيان ادلة مذاهب المجتهدين**'' اس مضمون پر اچھی طرح حاوی ہے کیونکہ میں نے اس میں تمام مذاہب کے خواہ مذاہب مستعملہ ہوں یا مذاہب متروکہ دلائل جمع کیے ہیں اور اس وقت تک نہ مجھے کچھ سلوک وتصوف سے محبت تھی اور نہ میں شریعت کے اس سرچشمہ پر واقف ہو چکا تھا جس سے تمام مجتہدین اور ان کے مقلدین کے اقوال متفرع ہوتے ہیں۔ اور اللہ تبارک وتعالیٰ کا بڑا احسان ہوا کہ میں نے امام ابوحنیفہؒ کی تینوں مسندوں کے صحیح نسخوں کا جن پر حفاظ حدیث کے دستخط ہیں اور سب سے آخر حافظ دمیاطیؒ کا نام ہے۔ خوب مطالعہ کر لیا۔ ان میں غور کرنے سے معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ حدیث کی روایت نہیں کرتے مگر ان تابعین سے جو عدالت اور ثقاہت میں ممتاز ہیں۔ اور یہ شہادت رسول اکرم ﷺ خیر قرون میں داخل ہیں۔ مثلاً اسود، علقمہ، عطاء، عکرمہ، مجاہد، مکحول، حسن بصری اور ان کے امثال رضی اللہ عنہم اجمعین۔ تو جس قدر راوی امام صاحبؒ اور رسول خدا ﷺ کے مابین ہیں وہ سب ثقہ اور عادل اور عالم اور خیار ناس میں سے ہیں۔ نہ ان میں کوئی کاذب ہے اور نہ دروغگوئی کے ساتھ متہم کیا ہوا ہے۔ اور کیا چیز مانع ہے تم کو ان حضرات کی عدالت کے اعتراف سے جن سے احکام دینیہ حاصل کرنے میں ابوحنیفہؒ جیسا شخص راضی ہے جس کے تقویٰ اور پرہیزگاری اور امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے اوپر شفقت کی کچھ انتہا نہیں۔

اور ہم کو صحیح خبر پہنچی ہے کہ ایک دن امام ابوحنیفہؒ سے اسود اور عطاء اور علقمہ کی بابت دریافت کیا گیا کہ ان میں سے کس کو فضیلت ہے تو آپ نے جواب دیا کہ قسم ہے پروردگار کی کہ جب ہم ان حضرات کے نام لینے کی بھی قابلیت ہی نہیں رکھتے تو ہم ان کے درمیان کسی کی فضیلت کس طرح سمجھ سکتے ہیں۔

علاوہ بریں یہ بات ہے کہ ہر راوی تمام مجتہدین اور محدثین کے راویوں میں سے جس طرح وہ قابل تعدیل ہے اسی طرح وہ جرح کی قابلیت رکھتا ہے۔ ماسوا صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے۔ علی ہذا القیاس بعض کے نزدیک تابعین بھی۔ کیونکہ بعض کے اندر حافظہ نہیں۔ اور بعض معصوم عن الخطاء نہیں۔ مگر چونکہ علماء رضی اللہ عنہم شریعت کے امین قرار دیئے گئے ہیں۔ اور انہوں نے کبھی جرح کو مقدم کیا ہے اور کبھی تعدیل کو۔ تو ہم کو ان کا اتباع لازمی ہے۔ اگرچہ ہر راوی کو اس صفت کے ساتھ موصوف ہونے کا احتمال ضرور ہے۔ جو دوسرے میں پائی جاتی ہے۔

اور جمہور کے تعدیل کو جرح پر مقدم کرنے اور عدالت کو اصل اور جرح کو طاری قرار دینے کا سبب یہ ہے کہ تاکہ اکثر احادیث شریعت ضائع نہ ہو جائیں۔ جیسا کہ جمہور کا یہ بھی مقولہ ہے کہ تمام مستور الحال روایوں کے ساتھ حسن ظن رکھنا بہت بہتر ہے۔ اور جیسا کہ وہ کہتے ہیں کہ محض کسی راوی میں کلام کرنا اس کی روایت کردہ حدیث کو اعتبار سے خارج نہیں کرتا بلکہ اس کے حالات کی تفتیش کرنا ضروری ہے۔

اور بخاری ومسلم نے بہت سے ایسے لوگوں کی احادیث کی تخریج کی ہے جن میں علماء نے کلام کیا ہے اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ انہوں نے ادلہ شرعیہ کے اثبات کو ان کی نفی پر ترجیح دی ہے۔ تاکہ لوگ ان پر عامل ہو کر مستفید ہوں۔ تو ان کی تعدیل کرنے میں وہ وہ فوائد اور فضائل ہیں جو ان کی جرح کرنے میں نہیں ہیں۔ جیسا کہ

علماء کا اس قسم کے رواۃ کی احادیث کو ضعیف بتانا بھی خالی از فائدہ نہیں۔ اور وہ امت کا ان پر عمل کرنے سے آرام میں رہنا اگر چہ حفاظ حدیث نے اس فائدہ کی نیت نہ کی ہو۔ اس لئے کہ اگر وہ کسی حدیث کو ضعیف نہ کرتے بلکہ تمام احادیث کو صحیح بنادیتے تو ان پر عمل واجب ہوتا اور اکثر لوگ عمل کرنے سے عاجز رہ جاتے۔ پس اس کو جان لو۔

حافظ مزنی اور حافظ زیلعی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ان لوگوں میں سے جن کی احادیث کی شیخان نے تخریج کی ہے باوجودیکہ لوگوں نے ان میں کلام کیا ہے۔ بعض کے نام یہ ہیں:

جعفر بن سلیمان ضبعی	حارث بن عبید	ایمن ابن ثابل حبشی
خالد بن مخلد قسواطینی	سوید بن سعید حدثانی	یونس بن ابی اسحاق السبیعی
ابواویس		

مگر اتنی بات ضرور ہے کہ شیخینؒ کا ایسے لوگوں سے روایت کرنا چند شرائط سے مشروط ہے۔ ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ ان سے صرف اسی حدیث کی روایت کرتے ہیں جس کی متابعت بھی کی گئی ہو اور اس کے دلائل وشواہد بھی ظاہر ہو گئے ہوں۔ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ اس حدیث کی کوئی اصل ضرور ہے۔ تو اگر کسی حدیث میں اس قسم کا کوئی راوی متفرد ہو یا اس کے مخالف کوئی اور حدیث موجود ہو جس کا راوی ثقہ ہو تو اس کو شیخان ہرگز روایت نہ کریں گے۔ جس طرح حدیث ابی اویس جسے مسلم نے اپنی صحیح میں مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندے کے درمیان نصفا نصفی بانٹ دیا ہے (آخر حدیث تک) تو اس حدیث میں مسلم کی شرط موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ ابی اویس راوی اس حدیث کا تنہا روایت کرنے والا نہیں ہے۔ بلکہ اس کو دوسرے ثقات نے بھی روایت کیا ہے۔ مثلاً امام مالکؒ، شعبہ، ابن عیینہ وغیرہ رضی اللہ عنہم نے۔ تو گویا حدیث کی متابعت پائی گئی۔

حافظ زیلعیؒ اور دمیاطیؒ کا قول ہے کہ اس علت کا حفاظ حدیث میں بڑا رواج ہو گیا ہے۔ بالخصوص اس کو جس نے صحیح مسلم اور صحیح بخاری دونوں کی خوب چھان بین کی ہے۔ جیسے ابوعبداللہ حاکم کہ وہ اکثر جگہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث شیخین کی شرط کی بنا پر صحیح ہے یا ان دونوں میں سے ایک کی شرط کی بنا پر۔ حالانکہ اس میں یہ علت موجود ہے اس لئے کہ یہ کچھ ضرور نہیں کہ ہر وہ حدیث جس کے راوی سے صحیح میں احتجاج کیا گیا ہو وہ صحیح ہو۔ وجہ یہ ہے کہ راوی کے محتج بہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم اس راوی کی جس قدر احادیث پاویں وہ سب کی سب صحیح کی شرط کی بناء پر صحیح ہی ہوں۔

کیونکہ احتمال ہے کہ شاید اس حافظ حدیث کی شرائط اس حدیث میں موجود نہ ہوں۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ کیونکہ سوائے اس کتاب صحیح والوں کے اور کسی نے اپنے نزدیک ان شروط کا لحاظ نہیں کیا۔ (انتہیٰ)

مذکورہ بالا تقریر سے واضح ہو گیا کہ ہم کو ہر اس راوی کی حدیث کو ترک کر دینا جائز نہیں جس کے بارے میں علماء نے محض کلام ہی کیا ہو۔ کیونکہ کبھی اس کی متابعت موجود اور اس کے شواہد ظاہر ہوتے ہیں۔ اور وہ بے اصل

نہیں ہوتی۔

البتہ وہ حدیث جس کا راوی منفرد ہو اور ثقات نے اس کے خلاف کوئی اور حدیث بیان کی ہو اور اس کے شواہد بھی موجود نہ ہوں تو اس حدیث کا ترک کرنا جائز ہے اور اگر ہم ہر اس راوی کی حدیث کے ترک کرنے کا عام دروازہ کھولدیں جس میں علماء نے محض نکتہ چینی ہی کی ہو تو شریعت کے مہتم بالشان احکام ضائع ہو جائیں۔ جیسا کہ گذرا۔

جب یہاں تک بات کو طول ہو گیا تو یہ مقصود حاصل ہو گیا کہ تمام مجتہدین کے مقلدین پر واجب ہے کہ وہ تمام ان ادلۂ مذاہب کے راویوں کے ساتھ حسن ظن رکھیں جو ان کے مذہب کے مخالف ہیں اس لئے کہ ان کی تمام روایات شریعت کے دونوں مرتبوں تخفیف وتشدید سے خارج نہیں ہیں۔

اور تاج الدین سبکیؒ نے ''طبقات کبریٰ'' میں بیان کیا ہے جس کی بعینہ عبارت نقل کی جاتی ہے:

''اے سیدھے راستے کے طلبگار تیرے لئے مناسب ہے کہ تو تمام گذشتہ ائمہ کے ساتھ ادب کا راستہ اختیار کرلے۔ اور ان کے اندر جس نے کچھ کلام کیا ہو اس کلام کی جب تک کوئی واضح دلیل نہ ہو اس وقت تک اس کی طرف ہرگز متوجہ نہ ہو۔''

پھر اگر تو اس کلام کی تاویل اور کوئی صورت اس کے ساتھ حسن ظن کی حتی المقدور پیدا کر سکتا ہو تو کر ورنہ تو ان کی باہمی نزاعات سے گریز اور پہلو تہی کر۔ کیونکہ تو ایسے مشاغل کے واسطے نہیں پیدا کیا گیا ہے بلکہ تو مقاصد دینیہ کی بجا آوری میں مشغول رہنے کیلئے پیدا کیا گیا ہے۔ (آگے کہتے ہیں) کہ میرے نزدیک طالب رشد و ہدایت اس وقت تک دانا اور عقلمند ہے کہ جب تک ان واقعات میں کھود کرید نہ کرے جو اماموں کے آپس میں وقوع پذیر ہوئے ہیں ورنہ قلب میں کدورت اور چہرہ پر سیاہی آجانے کا اندیشہ ہے۔

تو اپنے آپ کو بچاؤ اور پھر بچاؤ ان امور سے جو امام ابوحنیفہؒ اور امام سفیان ثوریؒ کے درمیان اختلاف پیش آئے ہیں۔ یا امام مالکؒ اور امام ابی ذئب یا احمد بن صالح اور شعبی یا احمد بن حنبلؒ اور محاسبی کے مابین ظاہر ہوئے ہیں۔ اسی طرح شیخ عز الدین ابن عبدالسلام اور شیخ تقی الدین صلاح کے زمانہ تک جو جو باہمی نزاعات صادر ہوئے ہیں ان سے گریز کرو، ورنہ اگر ان میں کرید کرو گے تو تمہاری ہلاکت کا اندیشہ ہے۔ کیونکہ یہ گروہ کا گروہ عالم ہے اور ان کے ہر قول کا ایک محمل ضرور ہے جس کو ان کے سوا کوئی اور نہیں سمجھ سکتا۔ تو ہم کو سوا اس کے کہ ہم ان سے راضی رہیں۔ اور ان کے مکالمات میں سکوت کریں جیسا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے باہمی مکالمات میں سکوت کرتے ہیں اور کچھ نہ کرنا چاہئے۔

(پھر کہتے ہیں) کہ شیخ عز الدین بن عبدالسلام فرماتے ہیں کہ جب تم یہ سنو کہ فلاں امام نے اپنے ہمعصر دوسرے عالم کا بڑا سخت انکار کیا ہے تو اس کی وجہ اس امام کا اپنے ہمعصر کے کلام میں اس بات سے ڈرنا ہے کہ کہیں کوئی شخص اس کی مراد کے خلاف نہ سمجھ لے۔ بالخصوص علم عقائد میں۔ کیونکہ اس علم میں کلام کرنا زیادہ دشوار

اور سخت ہے۔

ایک مرتبہ احمد بن حنبلؒ اسماعیلؒ بن اسحاق سراج کے مکان میں پوشیدہ ہو گئے تھے اور حارث محاسبی مع اپنے اصحاب کے بھی اسی جگہ سویا کرتے تھے۔ جب سب نے عشاء کی نماز پڑھ لی تو وہ سب ذکر میں مشغول ہوئے اور رونا شروع کیا تو امام احمدؒ بھی ان کے ساتھ روئے۔ جب صبح ہوگئی تو امام موصوف نے فرمایا کہ میرے دیکھنے میں ایسے لوگ نہیں آئے اور نہ اس شخص کی مثل علوم باطنیہ میں کسی کا کوئی کلام سنا لیکن بایں ہمہ اے اسماعیل میں ان کے ساتھ تمہاری صحبت اس وجہ سے پسند نہیں کرتا کہ مجھے ڈر ہے کہیں تم ان کے کلام کا مطلب وہ سمجھ جاؤ جو ان کی مراد کے خلاف ہے۔ ابن سبکی کا کلام ختم ہوا۔

اس تقریر سے ثابت ہوگیا کہ جو دلیل کسی دوسری دلیل کے مناقض اور مخالف معلوم ہوتی ہو تو وہ درحقیقت مناقض نہیں ہے۔ بلکہ اس کو وجوب اور استحباب یا تحریم و کراہت میں سے دو حالوں پر محمول کرنا یا ان دونوں حدیثوں میں سے ایک حدیث کو منسوخ کہنا ضروری ہے اس لئے کہ شارع کے کلام میں تناقض ناممکن ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

اور جو کہے کہ یہ حدیث کہ

من مس ذکرہ فلیتوضأ

جو اپنے پیشاب گاہ کو چھولے وہ وضو کرے

اس حدیث کے مناقض ہے کہ

ھل ھو الا بضعة منک

نہیں ہے وہ مگر ایک جزو تیرا

تو وہ شخص محقق نہیں ہے اس لئے کہ حدیث مس ذکر بڑے بڑے بزرگ اور مقربان درگاہ الٰہی کے واسطے ہے اور دوسری حدیث بضعہ والی عوام کے ساتھ مخصوص ہے۔ چنانچہ اس کا مفصل بیان اس جگہ آجائے گا جہاں ائمہ کے کلام کی توجیہات بیان کی جائیں گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ

(اگر کوئی سوال کرے) کہ جب تم کہتے ہو کہ امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں کوئی دلیل ضعیف نہیں ہے۔ کیونکہ آپ کے اور رسول خدا ﷺ کے درمیان سلسلہ رواۃ صحابہ اور تابعین رضی اللہ عنہم کا ہے اور وہ سب کے سب جرح قدح سے صحیح و سالم ہیں۔ تو پھر کیا وجہ ہے جو بعض حفاظ احادیث نے امام صاحب کی بعض دلیلوں کو ضعیف کہا ہے۔ اور تمہارے پاس اس کا کیا جواب ہے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ ہم پر واجب ہے کہ جن راویوں کی وجہ سے حفاظ نے حدیث کو ضعیف بتلایا ہے ان سے وہی راوی مراد لیں جو امام ابوحنیفہؒ کی وفات کے بعد اس حدیث کے روایت کرنے والے پیدا ہوئے ہیں۔ اور انہوں نے امام صاحب کے طریق روایت کے علاوہ دوسرے طریق کو اختیار کیا ہے۔ کیونکہ تینوں اماموں کی

مسندوں میں جس قدر احادیث موجود ہیں وہ سب صحیح ہیں۔ اس لئے کہ اگر وہ صحیح نہ ہوتیں تو وہ ہرگز ان سے استدلال نہ کرتے۔ اور امام صاحبؒ سے نیچے کی سند میں کسی راوی کا کاذب یا دروغ سے متہم ہونا کوئی نقص نہیں پیدا کرتا۔ ہمارے واسطے اس حدیث کی صحت کی دلیل یہ ہی کافی ہے کہ مجتہدین نے اس سے استدلال کیا ہے۔ اور اس حدیث پر عمل کرنا ہمیں تب ہی واجب ہے کہ جب کوئی اور اس حدیث کو روایت نہ کرے۔ اس باریک بات کو جس کی میں نے تنبیہ کی ہے ذرا غور سے ملاحظہ کرو۔ کیونکہ انشاء اللہ یہ بات کسی اور محدث کے کلام میں نہ پاؤ گے۔

اور تم کو چاہئے کہ امام صاحب کی تینوں مسندوں کے مطالعہ سے قبل ہرگز ان کی کسی دلیل کی تضعیف پر جرأت نہ کرو۔ البتہ جب ان کا مطالعہ کر لو اور ان میں اس حدیث کو نہ پاؤ جو امام صاحبؒ کے کسی مسئلہ کی دلیل ہے تب تضعیف کر سکتے ہو۔ اور اس بات کا بھی تو احتمال ہے کہ جس شخص نے امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے ادلہ کو ضعیف بتلایا ہے اس کا یہ مطلب ہو کہ امام صاحب کے اصحاب کا مذہب جس کو انہوں نے امام صاحب کے بعد پیدا کیا ہے اور امام موصوف کے کلام سے اس کو سمجھا ہے ضعیف ہے۔ اگرچہ یہ اس کی حقیقتِ مذاہب سے ناواقفیت کی دلیل ہے اس لئے کہ درحقیقت مذہب وہ ہے جس کا امام نے خود قول کیا ہو۔ اور عین حیات میں کبھی اس سے رجوع نہ ثابت ہو، نہ وہ جو امام کے کلام سے مفہوم ہوتا ہو جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور یہ ناواقفیت کچھ عوام ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ بہت سے طالب علم اس مرض میں گرفتار ہیں کہ وہ امام کے شاگردوں کے مذہب کو امام کا مذہب بتا دیتے ہیں۔ حالانکہ اس خاص مسئلہ میں خود امام کا کوئی بھی قول نہیں ہوتا۔ لیکن ان کی یہ حرکت گفتگو میں تقویٰ اور احتیاط نہ ہونے کی دلیل ہے۔

اور علماء کا ارشاد ہے کہ ہر قول کو خاص اس کے قائل ہی کی طرف نسبت کرنا تاکہ علماء کو اس میں غور کرنے کا موقعہ ملے۔ اور اس کی تعیین نسبت کی وجہ سے وثوق اور اعتماد حاصل ہو۔ علم کی برکت اور اس کے قوی ہونے کی دلیل ہے۔ برخلاف اس کے کہ یوں کہہ دیا جائے کہ بعض علماء نے یہ کہا ہے کیونکہ یہ نسبت ناقص ہے۔ پھر بعض عالم ایسے ہیں جن کے کلام کو خدا تعالیٰ نے مقبول عوام بنایا اور بعض ایسے کہ جن کے کلام کو مقبولیت عنایت نہیں فرمائی۔ چنانچہ لوگ اس میں نکتہ چینیاں کرتے ہیں۔

اب میں امام ابوحنیفہؒ کے ادلہ کی صحت تم پر خوب ظاہر کر چکا اور یہ بھی ثابت کر چکا کہ جتنی روایات سے امام اعظمؒ نے استدلال کیا ہے وہ سب خیار تابعین سے مروی ہیں۔ اسی وجہ سے آپ کی مسند میں کوئی راوی ایسا نہیں ہے جو کبھی بھی دروغگوئی سے متہم ہوا ہو۔ اور اگر کسی دلیل کو امام موصوف کی ضعیف کہا جائے تو یہ ضعف صرف ان راویوں کے ضعف کیوجہ سے ہوتا ہے جو آپ کی وفات کے بعد آپ کی مسند کے درجہ تحتانی میں ہیں۔ اور اس سے اس دلیل میں کوئی نقص لازم نہیں آتا جس کو امام صاحب نے اختیار کیا ہو اور آپ سے ابتداء کر کے رسول خدا ﷺ تک جملہ راویوں کا ملاحظہ کیا جائے۔

اسی طرح امام موصوف کے اصحاب کے ادلہ میں کہہ سکتے ہیں کہ ان میں سے کسی نے ایسی ضعیف حدیث

سے استدلال نہیں کیا جو خبر واحد ہو۔ اور سوائے ایک طریق کے دوسرے طریق سے کبھی روایت نہ کی گئی ہو۔ چنانچہ ہمارا تتبع اس کی پوری شہادت دیتا ہے۔ بلکہ جب وہ کبھی استدلال لاتے ہیں تو یا تو حدیث صحیح سے یا حسن سے یا ایسی ضعیف حدیث سے جس کی روایت کے طریقے کثیر ہوں اور کثرتِ طرق کی وجہ سے حسن کے درجہ تک پہنچ گئی ہو اور یہ بات کچھ ایسی نہیں ہے جو امام صاحب ہی کے اصحاب کے ساتھ مخصوص ہو۔ بلکہ اس میں تمام مذاہب شریک ہیں۔ چنانچہ پہلے گذر چکا ہے۔

جب تم خوب سمجھ چکے تو یاد رکھو کہ پھر امام ابوحنیفہؒ اور ان کے کسی آدمی سے ہرگز تعصب مت کرو۔ اور اپنے آپ کو ان لوگوں کی تقلید سے محفوظ رکھو جو امام صاحبؒ کے حالات اور ان کے تقویٰ اور دینی احتیاط سے ناواقف ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے ادلہ ضعیف ہیں۔ تم ان کی تقلید سے اس قول میں ان کے شریک نہ ہو جانا ورنہ تمہارا حشر خسارہ یاب لوگوں کے ساتھ ہوگا۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ ان کے دلائل کا تتبع کرو جس طرح ہم نے کیا ہے تاکہ تم کو معلوم ہو جائے کہ امام صاحب کا مذہب نہایت صحیح ہے جس طرح بقیہ مجتہدین کے مذاہب درست ہیں۔ رضی اللہ عنہم اجمعین۔

اگر تمہاری یہ خواہش ہے کہ تم ان کے مذہب کی صحت اس طرح دیکھ لو جس طرح ابر نہ ہونے کے وقت آفتاب تاباں دوپہر کو صاف و بے لاگ نظر آتا ہے۔ تو تمکو چاہئے کہ علم وعمل میں اللہ والوں کا سا اخلاص پیدا کرو۔ تاکہ پھر تم کو شریعت کا وہ چشمہ نظر آنے لگے۔ جس کا ہم شروع کتاب میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور تمام مذاہب مجتہدین کو اس سے متفرع ہوتے ہوئے اس طرح دیکھنے لگو کہ کوئی مذہب بہ نسبت دوسرے مذہب کی اس سے زیادہ نزدیک نہ ہو۔ بلکہ تمام مذاہب چشمہ سے قرب و بعد میں علی السویہ ہوں۔ پس خدا تعالیٰ اس شخص پر رحم فرماویں جو تمام ائمہ اور ان کے مقلدوں کے ساتھ ہمیشہ ادب کا لحاظ رکھتا ہو۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے ان کو بندوں کا پیشوا بنایا ہے۔ اس لئے کہ وہ سب مذاہب رہنما اور جنت کی طرف لے جانے والے ہیں۔ اور عنقریب وہ زمانہ آنے والا ہے کہ وہ شخص جو ائمہ کے ساتھ ادب کے لحاظ کو واجب سمجھتا ہے ان کے سامنے فرحت و سرور کے ساتھ کھڑا ہوگا۔ اور ان میں سے ہر ایک اس کے ہاتھ کو پکڑ کر شفاعت کرانا چاہے گا۔ برخلاف اس شخص کے جو ان کی شان میں بے ادبی سے پیش آتا ہے۔ کیونکہ اس کی جیسی کچھ درگت وہاں بنے گی وہ جان لے گا۔

☆

فصل امام صاحب کے متعلق اس گمان کی تردید کہ آپ کے مذہب میں احتیاط کم ہے

اس کے اندر اس شخص کے قول کا ضعف ثابت کیا جائے جو کہتا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے مذہب میں احتیاط کم ہے۔

جاننا چاہئے کہ یہ اس شخص کا قول ہے جو امام ابوحنیفہؒ سے تعصب رکھتا ہے اور علم کے چسکہ سے بے بہرہ ہے۔ کیونکہ میں نے بحمد اللہ تعالیٰ امام صاحبؒ کے مذہب کی خوب چھان بین کی ہے۔ چنانچہ میں نے اس میں انتہاء درجہ کی احتیاط اور اعلیٰ درجہ کے تقویٰ کو ملحوظ پایا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کلام متکلم کی ایک صفت ہے اور امام صاحبؒ کے تقویٰ اور دینی احتیاط اور ان کے خدا تعالیٰ سے بے حد خائف ہونے پر جمیع علماء خلف اور سلف کا اجماع ہے تو ضرور ہے کہ آپ کے اقوال بھی آپ کی ذاتی حالت پر دائر ہوں گے۔

علاوہ بریں یہ امر ہے کہ ہر امام نے اگر کسی امر میں تشدید کا لحاظ کیا ہے تو ضرور دوسرے امر میں تخفیف کو ملحوظ رکھا ہے۔ تا کہ امتِ رسول خدا ﷺ پر بار گراں نہ پڑ جائے جیسا کہ ان تمام کے مذاہب پر عبور کرنے سے خوب واضح ہو جاتا ہے۔ تو اگر بالفرض امام ابوحنیفہؒ کے کسی قول میں احتیاط کی قلت ہو بھی تو اس سے متعجب نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ یہ تو دوسرے مذاہب میں بھی پایا جاتا ہے۔ اگر تم کو اس قول میں بھی کچھ شبہ ہو تو تمام ابواب فقہ میں کتاب الطہارت سے لے کر آخر ابواب فقہ تک امتحان کر کے دیکھ لو۔ انشاء اللہ تعالیٰ میرے قول میں ذرا بھی خلاف نہ پاؤ گے۔ بالخصوص اموال اور بضعوں میں۔ کیونکہ ان کے اندر اگر امام مشتری کی جانب سے احتیاط کا لحاظ کرے تو بائع کی جانب سے بے احتیاطی ہوتی ہے اور برعکس۔ اور اگر زوج کی طرف سے احتیاط کا اعتبار کر کے وقوع طلاق کا قائل ہوتا ہے تو دوسرا شخص جو بعد میں اس مطلقہ سے نکاح کرے گا اس کے اعتبار سے بد احتیاطی ہوتی ہے اور برعکس۔ علی ہذا القیاس تمام وہ مسائل جن میں ائمہ کا باہمی خلاف ہے۔

اب یہ بات بھی قابل غور ہے کہ شخص مذکور نے امام صاحبؒ کی جانب سے جس امر کو قلت احتیاط بتلایا ہے وہ حقیقت میں قلت احتیاط نہیں ہے بلکہ وہ بہ اتباع رسول خدا ﷺ امت محمدیہ پر تسہیل اور تیسیر ہے۔ کیونکہ آنجناب رسالت مآب کا ارشاد ہے کہ

یسروا ولا تعسروا

یعنی آسانی کرو دشواری نہ ڈالو

مطلب یہ ہے کہ ہر اس امر میں جس کے اندر شریعت نے کوئی تصریح نہ کی ہو ورنہ جس کی شریعت نے تصریح کردی ہے اس کے اندر تو کبھی کسی پر دشواری اور مشقت ہو ہی نہیں سکتی۔ تو اس میں بھی شریعت کے دونوں مرتبے تخفیف وتشدید کے جاری ہیں۔

اور طلحہ بن مصرف اور ان کے والد اور سفیان ثوریؒ وغیرہ تو اس کو بھی مذموم جانتے ہیں کہ علماء کے درمیان اختلاف کا لفظ استعمال کیا جائے۔ اسی وجہ سے ان کا قول ہے کہ یوں نہ کہو کہ فلاں مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے بلکہ یہ کہو کہ علماء نے اس امر میں وسعت بخشی ہے۔ کیونکہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ دین کو قائم کرو اور اس میں ہرگز اختلاف نہ کرو۔ (انتہیٰ)

پس ہر مقلد پر واجب ہے کہ وہ مجتہد کے کسی قول پر معترض نہ ہو۔ خواہ اس میں اس نے تشدید کی ہو یا تخفیف۔ کیونکہ وہ قواعد دین سے تو خارج نہیں ہے اور نہ میزان کے دونوں مرتبوں سے جس میں تمام مجتہدین اور مقلدین کے اقوال مجتمع ہیں وہ قول باہر ہے۔ اسی طرح اس مقلد پر یہی واجب ہے کہ اس بات کا پختہ عقیدہ رکھے کہ وہ امام خواہ اس نے تخفیف کی ہو یا تشدید پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہے۔ اور یہ عقیدہ اس وقت تک ضروری ہے کہ جب تک وہ مقلد شریعت مطہرہ کے اس چشمہ سے واقف نہ ہو جائے جس سے علمائے شریعت کے تمام اقوال متفرع ہوتے ہیں۔

اور اہل کشف کا اس پر اتفاق ہے کہ امت سے رفع حرج (تنگی دور کرنا) ان پر تنگی واقع کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ رفع حرج ہی تمام مقاصد کا اصل مقصد ہے۔ مخلوق کی جنت میں اسی رفع حرج پر انتہا ہوگی۔ کیونکہ وہ اس کے اندر جہاں چاہیں گے ٹھکانا بنائیں گے۔ اور کسی پر کوئی روک ٹوک نہ ہوگی۔ اور نہ کوئی تنگی۔ بلکہ آزاد ہوں گے۔ برخلاف دنیاوی حال کے۔

والحمدللہ رب العالمین

فصل بعض ان لوگوں کا ذکر جو امام صاحب کی تعریف میں بہت بڑھے ہوئے ہیں اور آپ کی وسعت علمی وتقویٰ و کثرت عبادت کا بیان

اس کے اندر بعض ان لوگوں کا ذکر ہوگا۔ جو تمام ائمہ کے مابین امام ابوحنیفہؒ کی تعریف میں بہت زیادتی کرتے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی وسعت علمی اور کثرت عبادت اور آپ کے پاکدامن ہونے اور امت پر وسعت کے خیال رکھنے کا بھی ذکر کیا جائے گا۔

امام ابوجعفر شیزاماری شفیق بلخی سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فرماتے تھے کہ امام ابوحنیفہؒ اورع ناس میں سے تھے۔ اور سب سے بڑے عالم اور سب سے زیادہ عبادت گذار اور سب سے زیادہ اکرام کرنے والے اور سب سے زیادہ دین میں محتاط اور دین خداوندی میں قول بالرای سے سب سے زیادہ دور باش تھے۔ اور آپ کا دستور تھا کہ کسی مسئلۂ علمی کو اس وقت تک وضع اور ثبت نہیں فرماتے تھے کہ جب تک اس کی وجہ سے اپنے اصحاب کو جمع کر کے ایک مجلس نہ منعقد کر لیتے۔ اور پھر سب کی رائے اس مسئلہ کے موافق شریعت ہونے کی شہادت نہ لیتے تب امام ابویوسف وغیرہ کو حکم دیتے تھے کہ اس مسئلہ کو فلاں باب میں درج کرو۔ (انتہیٰ) اور اس کا مفصل بیان پہلی فصلوں میں گذر چکا ہے۔

اب تم اے صاحبو! اس بابرکت امام کے زہد اور اس امر کو ملاحظہ کرو کہ وہ خدا تعالیٰ سے کس قدر ڈرتے تھے اور شریعت میں کسی ایسے امر کی زیادتی سے کس قدر احتیاط کرتے تھے جو شریعت کے خلاف ہو۔

امام موصوف الصدر نے اپنی اس سند کے ساتھ جو ابراہیم ابن عکرمہ مخزومیؒ تک پہنچتی ہے یہ روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے اپنے تمام زمانۂ عمر میں کوئی شخص عبادت گذار اور زاہد ومتورع اور عالم امام ابوحنیفہؒ سے زیادہ نہیں دیکھا۔

اور امام شیزاماری عبداللہ بن مبارک سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا میں کوفہ میں گیا اور وہاں جا کر وہاں کے باشندوں سے دریافت کیا کہ تمہارے شہر میں سب سے بڑا عالم کون ہے؟ تو تمام نے بالاتفاق جواب دیا کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ۔ پھر میں نے کہا کہ سب سے زیادہ متقی کون ہے؟ تو انہوں نے جواب امام صاحبؒ ہی کا

اسم گرامی بتلایا۔ میں نے دریافت کیا اچھا تمہارے شہر میں سب سے زیادہ عبادت گذار اور علمی مشاغل سے دلچسپی رکھنے والا کون ہے؟ انہوں نے جواب میں امام صاحب ہی کو بتلایا۔ غرض میں جس عمدہ خصلت اور خلق والے آدمی سے سوال کرتا گیا وہ جواب میں یہی کہتے گئے کہ ہم امام صاحب کے سوا کسی اور میں نہیں پاتے۔

اور شفیق بلخی امام صاحبؒ کی بے حد تعریف کیا کرتے تھے اور بھرے مجمع میں لوگوں کے منہ پر یہ کہا کرتے تھے کہ کون شخص ہے جو تقویٰ میں ابوحنیفہؒ کی برابری کرسکتا ہے۔ جس کے تقویٰ اور احتیاط کی یہ حالت تھی کہ اگر کوئی آپ سے کپڑا خرید کر لے جاتا اور اس کی قیمت اپنے غلہ میں ملادی ہوتی تو اتفاق سے کبھی کپڑا واپس کرنے لاتا تو اس کو واپس کر لیتے اور اس شخص کو تمام غلہ اٹھا کر دیدیتے اور فرمادیتے کہ چونکہ تیرے دراہم غلہ میں مل جانے کی وجہ سے متعین نہیں رہے اس لئے یہ تمام لے جا اور میں تجھ سے اس کا نہ دنیا میں دعویدار ہوں گا اور نہ آخرت میں طلب گار۔ ہم نے آج تک ایسا تقویٰ کسی کا نہیں دیکھا سوائے امام ابوحنیفہؒ کے۔

اور امام شیز اماریؒ نے یہ بھی روایت بیان کی ہے کہ ایک مرتبہ امام اعظم کوفیؒ نے ریشمی کپڑوں کے فروخت کرنے کا ایک شخص کو وکیل بنادیا اور چونکہ ان میں ایک کپڑا عیب دار تھا اس لئے اس وکیل کو ہدایت کردی کہ تو جب اس کپڑے کو فروخت کرنے لگے تو اس کا یہ عیب ضرور ظاہر کردینا۔ اتفاقی امر کہ اس نے وہ کپڑا فروخت کردیا اور عیب بتلانا اسے یاد نہ رہا اور اس کی قیمت بھی دوسرے کپڑوں کی قیمت میں ملادی۔ جب وکیل نے امام صاحب سے یہ واقعہ عرض کیا تو اس زمانہ کے پرہیزگار نے تمام کپڑوں کی قیمت اور غلہ کا غلہ ہی فقراء اور مساکین اور حاجتمندوں اہل جزیہ پر خیرات کردیا۔

اور امام شیز اماریؒ کا قول ہے کہ ہم کو شفیق بلخیؒ سے یہ روایت پہنچی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اپنے قرض دار کی دیوار کے سایہ میں بھی نہیں بیٹھتے تھے اور یہ فرمایا کرتے تھے کہ میرا اس شخص پر قرض ہے اور آنجناب رسالت مآب ﷺ کا فرمان ہے کہ جو قرض نفع حاصل کرائے مقروض سے تو وہ سود ہے۔ اور اس کی دیوار کے سایہ میں میرا بیٹھنا نفع سے خالی نہیں۔ اس لئے نہیں بیٹھتا۔

اور امام موصوف کے باریک تقویٰ کا اندازہ اس واقعہ سے خوب ہوسکتا ہے کہ ابوجعفر منصور خلیفۃ المسلمین نے جب امام صاحبؒ کو فتویٰ دینے سے روک دیا تو ایک دفعہ رات کے وقت آپ کی صاحبزادی نے دریافت کیا کہ کیا وہ خون جو مسوڑھوں سے نکلے وضوء کو توڑ دیتا ہے؟ تو آپ نے جواب دیا کہ صبح کو اپنے چچا حماد سے دریافت کر لینا۔ کیونکہ میرے امام نے مجھے فتویٰ دینے اور مسائل بتلانے سے منع کردیا اور میں ان لوگوں میں سے نہیں ہونا چاہتا جو پس غیبت اپنے امام کی خیانت کرتے ہیں۔ (انتہیٰ)

خلیفہ ابوجعفر نے جب آپ کو فتویٰ دینے سے منع کیا تھا تو اس وقت تک وہ آپ کے کمالات علمیہ سے واقف نہ ہوا تھا اور نہ آپ کی اس سے ملاقات ہوئی تھی۔

اور ابونعیم وغیرہ نے امام موصوف سے روایت کی ہے کہ آپ نے پچاس سال برابر صبح کی نماز عشاء کے وضوء سے پڑھی۔ اور رات کو زمین پر پہلو رکھ کر تو کبھی بھی نہیں سوئے۔ البتہ ظہر کی نماز پڑھ کر ایک لحظہ کے لئے بیٹھے

بیٹھے سو رہتے تھے۔

اور یہ روایت ثقات سے پہنچی ہے کہ جب آپ نے قاضی بننے سے انکار کیا تو آپ کے جسم اطہر پر تازیانے لگائے گئے۔ اور پھر آپ کو قید کر دیا گیا۔ آپ نے ان مصائب کو قضا کے اختیار کرنے پر ترجیح دی۔

اور آپ کو قضاء کے اختیار کرنے پر اس وجہ سے مجبور کیا گیا تھا کہ جب آپ کے زمانہ کا قاضی انتقال کر گیا تو خلیفہ نے اپنے شہروں میں ایسے شخص کی تلاش شروع کر دی جس کو قاضی مرحوم کے قائم مقام کیا جا سکے۔ تو امام ابوحنیفہؒ کی علمی روشنی اور کثرت ورع اور آپ کی پاکدامنی اور خوف الٰہی کی وجہ سے کوئی شخص آپ کے سوا آنکھوں میں نہ سمایا۔ اور مشہور یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے قید خانہ ہی میں وفات پائی۔

(مترجم کہتا ہے کہ امام اعظمؒ کے اس جانکاہ سانحہ کے لکھتے وقت میری آنکھوں سے بیساختہ آنسو نکل پڑے۔ مجھے امید ہے کہ روز قیامت مجھ جیسے سیاہ کار پر اسی کی بدولت باری تعالیٰ اپنی رحمت کا چھینٹا دے کر مجھے تمام گناہوں سے پاک کر دے گا۔ ناظرین میرے اور اپنے واسطے خدا تعالیٰ سے اتباع ملت حنفی کی دعاء کریں۔)

اور جس وقت امام موصوف کو اس کی اطلاع ہوئی کہ ہم نے تمام علماء کی پڑتال کر لی لیکن ہم نے کسی کو امام ابوحنیفہؒ سے نہ زیادہ فقیہ پایا اور نہ زیادہ متقی۔ ان کے بعد پھر سفیان ثوریؒ اور صلہ ابن اشیم اور شریک کا مرتبہ ہے تو امام موصوف نے فوراً فرمایا کہ میں تم سے اندازاً کہتا ہوں کہ میں تو پیٹا بھی جاؤں گا اور قید بھی کیا جاؤں گا اور پھر بھی قضا کو منظور نہ کروں گا۔ اور سفیان ثوری بھاگ جائیں گے اور صلہ ابن اشیم اپنے آپ کو بیوقوف ظاہر کر کے چھوٹ جائیں گے اور رہے شریک سو وہی اس قضا کے والی ہوں گے۔ چنانچہ واقعہ اسی طرح وقوع پذیر ہوا جس طرح آپ نے فرمایا تھا کیونکہ سفیان ثوری تو جوانمردوں کا لباس پہن کر اور ہاتھ میں عصا لے کر بلاد یمن کی طرف نکل گئے اور ہیئت بدل لینے کی وجہ سے کسی نے پہچانا بھی نہیں اور شریک قاضی بنائے گئے اور صلہ ابن اشیم ایک دن خلیفہ کے پاس گئے اور جا کر کہنے لگے کہ اے خلیفہ تیرے پاس گدھے کتنے ہیں اور گھوڑے کتنے ہیں اور آج تو نے کیا پکایا؟ خلیفہ نے کہا کہ اس کو یہاں سے نکالو۔ کیونکہ یہ مجنون ہے۔

شیز اماری کا بیان ہے کہ ہم کو تینوں حضرات امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ اور صلہ ابن اشیمؒ سے یہ بات پہنچی ہے کہ ان سب نے اپنی تمام عمر شریک کو چھوڑے رکھا اور سب یہ کہا کرتے تھے کہ باوجودیکہ اس کا حیلہ کر کے اس گڑھے سے چھٹکارا پانا ممکن تھا لیکن اس نے ایسا نہ کیا۔ (رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین)

اور امام ابوحنیفہؒ کی امت محمدیہ پر وسعت اور تسہیل کرنے کی نظائر کثیر ہیں جو شخص آپ کے اقوال کا تتبع کرے اس کو خوب پتہ لگ سکتا ہے۔ اور ان کا اکثر حصہ اس مقام پر آ جائے گا جہاں اقوال ائمہؒ کی توجیہات بیان کی جائیں گی۔

(منجملہ انہی کے آپ کا یہ قول ہے کہ ان حماموں کے پانی سے غسل و وضو درست ہے جو گوبر اور مردار کی ہڈیوں سے گرم کئے گئے ہوں)

ہڈیوں

خود غور کر سکتے ہو کہ اس میں امت پر کس قدر وسعت کردی ہے۔ برخلاف اس امام کے جو ایسے پانی سے طہارت حاصل کرنے کو جائز نہیں کہتا بلکہ اس روٹی کے کھانے کو منع کرتا ہے جو نجاست سے پکائی گئی ہو اگرچہ یہ دونوں قول میزان کے دونوں مرتبوں تخفیف وتشدید کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

اور منجملہ انہی اقوال کے ایک یہ بھی قول ہے کہ مٹی کا وہ برتن جو نجس ہو گیا ہو آگ میں رکھنے سے پاک ہو جاتا ہے تو اس میں بھی امت پر کتنی آسانی کردی۔ اور اگر یہ فرمان نہ ہوتا تو نہ مٹکوں کا استعمال ہمیں جائز ہوتا اور نہ لوٹوں کا اور نہ برتنوں کا مثلاً رکابی وغیرہ۔ اور نہ مٹی کے بڑے گھڑوں کا اور نہ مٹی کے تووں کا اور نہ بڑے بڑے موہنوں کا اور نہ نجاست کی راکھ کا جس میں یہ سب برتن بنائے جاتے ہیں۔ اس لئے کہ ہم کو صحیح خبر پہنچی ہے کہ یہ سب چیزیں جب تک گوبر سے مخلوط نہ ہوں اس وقت تک آوے میں پک نہیں سکتیں۔ کیونکہ آوے پر ایک جز دوسرے جز کی روک تھام بغیر گوبر کے نہیں کر سکتا۔ بلکہ ہم نے کمہار کے یہاں خود اس کا مشاہدہ کیا ہے اور اگر ایسے برتنوں کا استعمال حلال ہونے میں لوگ امام ابوحنیفہؒ کی تقلید نہ کرتے تو ان کی زندگی خراب ہو جاتی اور ان کی بہت سی ضروری حوائج میں نقصان آجاتا۔

اور میں نے امام صاحبؒ کے اس قول کی دلیل بھی نکالی ہے اور وہ وہ حدیث ہے جو گناہگار مسلمانوں کے آگ سے پاک ہو جانے کے بارے میں وارد ہوئی کہ وہ لوگ تھوڑے روز دوزخ میں رہ کر جب گناہوں سے پاک ہو جائیں گے تو جنت میں داخل ہو سکیں گے کیونکہ جنت میں وہی لوگ داخل ہوں گے جو ظاہری اور باطنی ہر قسم کے میل کچیل سے صاف و پاک ہوں گے۔ تو بس جس طرح آگ باطنی گناہوں سے پاک کرنے کا آلہ ہے اسی طرح ظاہری نجاسات کا بھی مثلاً سرکین وغیرہ جو برتنوں میں ملایا جاتا ہے ازالہ کر سکتی ہے۔

اگر تم کہو کہ پھر اس شے میں کیا حکم ہے جو اصل خلقت سے نجس ہو جیسے خنزیر کی ہڈیاں اور اس کے باقی اجزاء جب جلا دیئے جائیں اور جو شخص ان کو اصل خلقت کے اعتبار سے نجس کہتا ہو وہ سوختہ ہو جانے کے بعد کیونکر طہارت کا قائل ہو سکتا ہے۔)

تو جواب یہ ہے کہ اس قسم کی باتوں کو امام ابوحنیفہؒ کی طرف ہرگز منسوب کرنا مناسب نہیں۔ اس لئے کہ خنزیر کی نظیر ایسی ہے جیسے کفار کے اجسام جن کو آگ بھی پاک نہیں کر سکتی۔ چنانچہ اس کی پوری تفصیل اقوال علماء کی توجیہات میں آجائے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اس قدر تقریر کے بعد روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ ہر مکلف پر خدا تعالیٰ کا شکر یہ واجب ہے اس لئے کہ اس نے امام ابوحنیفہؒ جیسا شخص دنیا میں اس غرض سے پیدا کیا تاکہ وہ خدا تعالیٰ اور اس کے سچے رسول ﷺ کو امت پر آسانی کرنے والا دیکھ کر ان کے اتباع سے خود بھی عاجزانِ امت پر وسعت اور سہولت ڈالے نہ سختی اور صعوبت۔

اور جس قدر امور ایسے ہیں کہ ان میں شریعت نے امر ونہی کی تصریح نہیں کی بلکہ ان سے سکوت کیا ہے

تو

ان میں امت پر توسیع اور ان کو معافی دینا مقصود ہے اور کسی عالم کو جائز نہیں کہ ایسے امور میں امت کے لوگوں کو پابند عمل کرے۔ اور اگر کسی عالم سے اس کا صدور ہو بھی جائے تو وہ اتقاء اور احتیاط پر محمول کیا جائے گا جس طرح رسول خدا ﷺ نے اپنے اہل بیت کی عورتوں کو ریشمی لباس پہننے سے منع فرمایا باوجودیکہ آنحضرت ﷺ سے بالخصوص عورتوں کے واسطے ریشمی لباس کی حلت کا ثبوت ہے۔

اور رسول خدا ﷺ کے بعد علماء ہی شریعت کے امین ہیں۔ تو اگر وہ بعض مسائل کا شریعت سے استنباط کر کے مخلوق کو بتائیں تو ان پر کچھ اعتراض نہیں اور خاص کر امام اعظم ابوحنیفہؒ کو۔ کیونکہ جب آپ تمام اماموں میں بزرگ اور تدوین مذہب کے لحاظ سے مقدم اور سند کے اعتبار سے رسول اکرم ﷺ سے بہ نسبت دوسرے اماموں کے نزدیک ہیں تو ان پر ہرگز کسی شخص کو اعتراض کرنا مناسب نہیں۔ اور ہم کو کس طرح مناسب ہوسکتا ہے کہ ہم آپ پر معترض ہوں جبکہ آپ کی بزرگی اور تبحر علمی اور زہد اور تقویٰ اور پاکدامنی اور عبادت اور خدا تعالیٰ کے سامنے کثرت مراقبہ اور اپنی تمام عمر خدا تعالیٰ سے ڈرتے رہنے پر علماء کا اجماع ہو چکا ہو۔ اگر اس پر بھی کوئی اعتراض کرنے سے باز نہ آئے تو میں خدا تعالیٰ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ اس کا سبب سوائے اس کے کہ وہ اپنی قلبی بینائی سے کور ہے اور کچھ نہیں، اس لئے کہ جس قدر انہوں نے ہم پر توسیع کی ہے وہ سب درحقیقت شارع کی توسیع ہے۔ پھر اگر وہ امر جس میں امام صاحبؒ نے توسیع کی ہے ایسا ہے جس میں شریعت نے کوئی تصریح نہیں کی تو وہ امام صاحبؒ کے نور قلب اور اجتہاد کا ثمرہ سمجھا جائے گا اور جب ایسا بڑا امام جو شدت ورع اور احتیاط دینی کے ساتھ متصف ہو ہم پر مسائل میں توسیع کرے اور پھر ہم اس توسیع کے محتاج بھی ہوں تو پھر کسی عاقل مسلمان کو ان پر اعتراض اور نکتہ چینی کرنا کیونکر درست ہوسکتا ہے۔ اور پھر اس وقت کہ جب اس کو اس توسیع کی دن اور رات سخت حاجت پڑتی ہو۔ بس اس کو خوب سمجھ لو۔ اس لئے کہ یہ مضمون بہت نفیس ہے۔

اور اپنے آپ کو اس سے بچاؤ کہ تم بھی ان لوگوں کے ساتھ دھنسے چلے جاؤ جو بے علم ہو کر اماموں سے بے پروائی اور روگردانی کرتے ہیں ورنہ تم دنیا اور آخرت میں ٹوٹا پاؤ گے اور

خسر الدنيا والاخرة

کے مصداق بن جاؤ گے۔ کیونکہ امام صاحبؒ قرآن کریم وحدیث شریف کے پابند اور رائے سے بری ہیں جیسا کہ ہم اس کتاب میں پہلے چند مرتبہ بیان کر چکے ہیں۔ اور جو شخص امام موصوف کے مذہب کی تفتیش کرے گا تو اس میں بہ نسبت دوسرے اماموں کے دینی احتیاط زیادہ پاوے گا۔ اور جو اس کے خلاف کا قائل ہے وہ ان جاہلوں میں سے ہے جو متعصبین ہیں اور باوجود اپنی سمجھ کمزور ہونے کے ائمہ ہدا کا انکار کرتے ہیں۔ اور امام اعظمؒ کا دامن اس قسم کی تمام آلائشوں سے پاک ہے بلکہ وہ ایسے جلیل القدر امام ہیں جن کی پیروی تمام مذاہب کے ختم ہونے تک بھی ہوتی رہے گی۔ جیسا کہ مجھ کو بعض صحیح کشف والوں نے خبر دی ہے اسی طرح ان کے متبعین اور مقلدین جس قدر زمانہ دراز ہوتا جائے گا تعداد میں بڑھتے جائیں گے اور آپ کے اور آپ کے مقلدین کے اقوال

میں اعتقاد کی نمایاں ترقی ہوتی جائے گی۔

اور امام شافعیؒ کا یہ قول ہم پہلے بیان کر ہی چکے ہیں کہ تمام لوگ فقہ میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کی اولاد ہیں اور آپ کے مقلدوں کا راسخ العقیدہ ہونا اس سے خوب واضح ہوسکتا ہے کہ آپ کے بعض مقلدوں کو مارا اور پیٹا گیا محض اس غرض سے کہ وہ کسی دوسرے امام کے مقلد ہو جائیں لیکن انہوں نے ہرگز اس کو منظور نہ کیا اور اس جیسی بات قسم کھا کر کہتا ہوں کہ بیکار نہیں ہوسکتی۔

اور بعض اہل تعصب کا امام صاحبؒ کے اندر کچھ نکتہ چینی کرنا اور ان کو اہل الرائے میں سے بتلانا ہرگز ہرگز قابل اعتماد نہیں ہے بلکہ امام موصوفؒ کے متعلق تمام نکتہ چینی اور اعتراض کے کلام اہل تحقیق کے نزدیک زملیات اور لغویات کی مثل ہیں۔ اور اگر ان طعنہ زنوں کا مجتہدین کے اجتہادی اصول کی معرفت میں قدم پڑ چکا ہوتا اور وہ ان کی استنباطات کی باریکیوں کو پا گیا ہوتا تو اس بارے میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کو اکثر مجتہدین پر رتبۂ مقدم رکھتا۔ کیونکہ امام صاحب کے مضامین عقول متوسطہ سے مخفی رہتے ہیں برخلاف دوسرے اماموں کے کیونکہ ان کے قرآن کریم اور حدیث شریف سے استنباطی طریقے اکثر ان طلبہ پر ظاہر ہوتے ہیں جو مفاہیم اور مضامین کے سمجھنے میں قدم زن ہو چکے ہیں۔

اور جب تم کو تمام اماموں کا دین میں رائے سے بری ہونا ظاہر ہو گیا تو ائمہ کے کلام میں سے جس کے ساتھ شرح صدر پاؤ عمل کرنے لگو اگرچہ تم اس کلام کی کنہہ تک نہ پہنچو۔ کیونکہ وہ میزان کے دونوں مرتبوں تخفیف و تشدید سے تو خارج ہو نہیں سکتا۔ اور تم بھی ان دونوں مرتبوں میں سے کسی نہ کسی مرتبے کے اہل ضرور ہو گے۔

اور اپنے آپ کو اس سے دور رکھو کہ کسی مجتہد کے کلام پر عمل کرنے سے توقف کرو۔ کیونکہ انہوں نے کسی قول کی وضع بلالحاظ دینی احتیاط کے نہیں کی ہے۔ بلکہ اپنے اور امت دونوں کے اعتبار سے احتیاط ملحوظ رکھی ہے اور ہم اماموں کے درمیان کوئی تفریق نہیں کرتے ہیں کیونکہ ائمہ مجتہدین کے درمیان تفریق کرنے والا ایسا ہے جیسا انبیاء علیہم السلام کے درمیان تفریق کرنے والا۔ چنانچہ اس کی پوری تفصیل پہلی فصل میں گذر چکی ہے۔ اگرچہ انبیاء علیہم السلام اور ائمہ رحمہم اللہ میں مرتبہ اور مقام کا تفاوت ضرور ہے۔ کیونکہ علماء انبیاء علیہم السلام کے وارث ہیں اور اپنے اپنے مذاہب میں انہی کے قدم بقدم چلے ہیں۔ اور جو شخص اپنی نظر کو وسیع کر کے شریعت کے چشمہ اولیٰ کا ملاحظہ کرے گا اور ائمہ کے اقوال کے ماخذوں سے واقف ہو جائے گا۔ اور ان تمام کو اسی ایک چشمہ سے سیراب ہوتے دیکھ لے گا تو پھر اس کو کسی امام کے قول پر عمل کرنے میں ذرا بھی توقف نہ رہے گا۔ اور ہم بحمد اللہ اس کی خوب تحقیق کر چکے ہیں تو میرے نزدیک اس رخصت پر عمل کرنے میں جس کا کوئی امام قائل ہوا ہو کوئی توقف نہیں۔ بشرطیکہ اس کی اہلیت پائی جاتی ہو اور جو شخص بطریق کشف اس مقام تک نہیں پہنچا ہے تو اس پر واجب ہے کہ وہ ائمہ کے متعلق یہ عقیدہ بطور ایمان اور مان لینے ہی کے رکھے اور جس نے مذکور سابق بیان کو اچھی طرح سمجھ لیا ہو گا وہ ہرگز اس عقیدہ کی مخالفت نہ کرے گا کہ تمام ائمۂ مسلمین پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں۔ اور جو شخص اس عقیدہ

میں توقف کرے گا اس کو یہ کہا جائے گا کہ یہ تمام امام جن کے کلام پر عمل کرنے میں تو توقف کرتا ہے تجھ سے علم میں بھی زیادہ ہیں اور جو کچھ دینی ذخیرہ انہوں نے اپنے مقلدین کیلئے جمع کیا ہے اس میں یقیناً تجھ سے زیادہ متقی اور محتاط ہیں اور اگر تو اپنے زیادہ عالم ہونے کا دعویٰ کرے گا تو تجھ کو مجنون کہا جائے گا یا دروغ گو۔ اور اس سے بھی کہا جائے گا کہ یہ اقوال جن کو تو ضعیف جانتا ہے وہی ہیں جن کے ساتھ علمائے متقدمین نے فتویٰ دیا ہے اور انہی کو دین سمجھتے رہے یہاں تک کہ عالم فانی سے عالم جاودانی کو رخصت ہو گئے۔

تو اگر تجھ جیسا شخص ان کے مراتب اور مدارک سے ناواقف ہو تو اس سے ان کے علم و تقویٰ میں کچھ نقصان نہیں آسکتا اور یہ بات معلوم ہے کہ تمام علماء اپنی اپنی کتب مؤلفہ میں وہی امور لائے ہیں جن کے لکھنے میں ان کو مشقت برداشت کرنی پڑی ہے اور جن کو ادلہ اور قواعد شریعت کی ترازو پر تول لیا ہے اور جن کو ایسا مزین کیا ہے جس طرح سونا اور موتی ہوتے ہیں۔ تو اپنے آپ کو اس سے بچاؤ کہ ان کے اقوال میں سے کسی ایسے قول پر عمل کرنے سے تمہارا دل تنگ ہو جس کا ماخذ تمہاری سمجھ میں نہ آیا ہو اس لئے کہ تم بہ نسبت ان حضرات کی عامی ہو اور عامی کا یہ منصب نہیں ہے کہ وہ علماء کا انکار کرے۔ کیونکہ وہ جاہل ہوتا ہے بلکہ تم کو چاہئے کہ علماء کے تمام اقوال پر خواہ وہ مرجوح اور رخصت ہی کیوں نہ ہوں عمل کرو۔ بشرطیکہ اس پر عمل کرنے کی علماء کے نزدیک جو شرطیں ہیں وہ موجود ہوں۔

اور جب تم اپنے نفسوں کو خوب غور سے دیکھو گے تو ضرور ان کو کبائر (کینہ، حسد، بغض، تکبر، مکر اور لوگوں کے ساتھ مذاق اور استہزاء اور ان کی غیبت اور اکل حرام) کا مرتکب پاؤ گے۔ بھلا مکروہات صغائر کا تو ذکر کیا، تو کیا جو شخص ایسی حالت رکھتا ہو اس کو اپنے متقی ہونے کا دعویٰ کرنا مناسب ہے؟ تا کہ اپنے تقویٰ کی وجہ سے مجتہد کے کسی ایسے قول پر عمل کرنے سے انکار کرے جس کی دلیل معلوم نہ ہوئی ہو ہرگز مناسب نہیں۔ ایسی حالت میں اس کے انکار کا باعث میں قسمیہ کہتا ہوں کہ جہالت یا جاہلوں کی حمایت کے سوا اور کچھ نہیں۔ اور اس سے واضح اس کی جہالت کی اور کیا دلیل ہوسکتی ہے کہ وہ ایسے معاصی کا تو مرتکب ہوتا ہے جن کی حرمت کی دلیل قرآن مجید اور حدیث شریف میں صاف صاف نظر آرہی ہے اور ائمہ برحق کے کلام میں ورع اور تقویٰ ظاہر کرتا ہے۔ اور کیا اچھا ہوتا کہ ہم اس کو ان کبائر سے بھی اس طرح نفرت کرتے دیکھتے جس طرح وہ اپنے امام کے سوا دوسرے امام کی تقلید اور اس عالم کے قول سے جو (اس کو کسی اور امام کی طرف منتقل ہو جانے کی ہدایت کرتا ہے) روگردان اور متنفر ہے۔ اور کیا اچھا ہوتا جو اس شخص مذکور کے نزدیک تمام گناہ ایسے ہی قابل احتراز ہوتے جس طرح ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا یا امام کے کسی ایسے قول پر عمل کرنا جس کی دلیل نہ معلوم ہوئی ہو اور یا ائمہ کے کسی قولِ ضعیف پر عمل کرنا۔

پس اے صاحبو! جب تک لاعلمی کا پردہ تم سے ہٹ نہ جائے۔ اور شریعت کے اس چشمہ پر مطلع نہ ہو جاؤ جس سے ہر عالم کے اقوال متفرع ہیں اس وقت تک تم پر واجب ہے کہ تمام ائمہ مجتہدین کے کلام کو صحیح جانو۔ جیسا کہ اس کا بالتفصیل بیان اس فصل میں گذر چکا ہے جس میں حسی مثالیں بیان کی گئی ہیں۔ اور جو شخص بہ نظر انصاف اور صحیح عقیدہ کے ساتھ غور کرے گا تو وہ ائمہ کے تمام مذاہب کو قرآن و حدیث سے بنا ہوا پاوے گا جس کا تانا اور بانا وہی دونوں چیزیں ہیں۔ والحمدللہ رب العالمین۔

فصل اس بیان میں کہ علماء بہ حیثیت وارث رسول ہونے کے از روئے اجتہاد جہاں چاہیں احکام رکھیں

اس میں محققین کا بیان ہے کہ علماء کے لئے جائز کہ وہ بہ حیثیت وارث رسول ہونے کے بذریعۂ اجتہاد جہاں چاہیں احکام موضوع کریں تو جس طرح شارع علیہ السلام کیلئے جائز ہے کہ وہ جس امر کو چاہیں کسی قوم کیلئے مباح کردیں اور جس امر کو چاہیں دوسری قوم کے واسطے حرام کردیں۔ اسی طرح علماء کو بھی ایسا کرنا جائز ہے۔ چنانچہ اگر وہ نماز یا بیع وغیرہ کو کسی خاص صورت میں غیر درست اور دوسری صورت میں درست اور صحیح ٹھہرانا چاہیں۔ حالانکہ دونوں صورتوں میں علت متحد ہو تو ٹھہرا سکتے ہیں۔ اس کی نظیر میں علماء کا یہ قول ہے کہ نفاس والی عورت پر غسل واجب ہے۔ کیونکہ نوزائیدہ بچہ بستہ منی ہوتی ہے اور جب صرف ہاتھ یا پاؤں عورت سے ساقط ہو تو اس وقت غسل واجب نہیں کہتے۔ حالانکہ وہ ہاتھ اور پاؤں بھی بستہ منی ہے۔ تو اگر کوئی ان کے اس قول پر معترض ہو تو ہم اس کو یہ جواب دیں گے کہ علماء اس کے اندر شارع کے تابع ہیں اس لئے کہ خصائص نبویہ میں رسول خدا ﷺ سے منقول ہے کہ آپ نے اپنے اوپر ان اشیاء کو واجب کرلیا تھا جو دوسروں کے واسطے محض مباح تھیں۔ اور بعض ایسے امور کو اپنے اوپر حرام کردیا تھا جو دوسروں کیلئے جائز تھے لیکن یہ سب بہ اجازت خدائے قدیر کیا تھا۔ تو چونکہ علماء آپ کے بعد شریعت کے امین ہیں اس لئے کسی کو ان پر اعتراض کی مجال نہیں جس وقت ان کا کلام ابواب فقہ میں باہم مناقض ہو اور دونوں مناقضوں کی علت ایک ہی ہو۔

والحمد للہ رب العالمین.

فصل ان کتابوں کا بیان جو تالیف میزان سے پہلے مطالعہ کی گئیں

اس کے اندر بعض ان کتابوں کا بیان ہوگا کہ جن کا میں نے اس کتاب (میزان) کی تالیف سے پہلے مطالعہ کیا ہے اور ان کے ذکر سے غرض یہ ہے کہ اگر تم بھی اس کتاب کے مضامین کا بطور ذوق اور دل بستگی کے احاطہ کرنا چاہو تو انہی کتابوں کے دیکھنے میں میری اقتداء کرو اور کسی شے کے ساتھ ذوق پیدا ہو جانا زیادہ دیرپا ہوتا ہے بہ نسبت اس کے صرف جان لینے کے کیونکہ صاحب علم سے علم کا تخلف جائز ہے اور صاحب ذوق سے ذوق کا تخلف جائز نہیں۔

(اگر کوئی کہنے والا یہ کہے) کہ مؤلف میزان نے محدثین کی تمام احادیث مدونہ اور فقہاء کے تمام اصول مقررہ کس طرح جان لئے جو وہ ان تمام کو میزان کے دونوں مرتبوں تخفیف وتشدید کی طرف رد کر سکا۔

(تو جواب اس کا یہ ہے) کہ جب وہ شخص ان کتابوں کو دیکھے گا جن کا میں نے مطالعہ کیا ہے اور ان کو یاد کیا ہے اور میں نے ان کی شرحیں بھی پڑھی ہیں تو وہ ضرور مجھے تسلیم کرے گا اور ان کتابوں کے مطالعہ میں جن کا میں ذکر کروں گا میری پیروی کرے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور کل کتابوں کی تین قسمیں ہیں:

اول: متون کو یاد کرنا دوم: ان کی شروح کا پڑھنا

سوم: بعض کتابوں کا خود مطالعہ کرنا اور مشکلات کے وقت علماء کی خدمت میں جا کر حل کر لینا

پہلی قسم:

اس میں ان کتابوں کا بیان ہے جو میں نے اپنے آپ یاد کر کے علماء کو سنائیں۔ ان میں سے ایک کتاب کتاب المنہاج ہے جس کو علامہ نووی نے تالیف کیا ہے۔

دوسری کتاب ”کتاب الروض“ ہے علامہ ابن المقری کی۔

تیسری کتاب ”مختصر الروضہ“ ہے اس کو صرف باب ”قضاء علی الغائب“ تک یاد کیا ہے۔

اور چوتھی کتاب ”جمع الجوامع“ ہے اصول فقہ میں۔

پانچویں کتاب ''الفیه بن مالک'' ہے علم نحو میں،
چھٹی کتاب ''تلخیص المفتاح'' ہے علم معانی اور بیان میں۔
اور ساتویں کتاب ''الفیه عراقی'' ہے علم حدیث میں۔
اور آٹھویں کتاب ''کتاب التوضیح'' ہے علم نحو میں جس کو علامہ ابن ہشام نے تالیف کیا ہے۔
اور نویں کتاب ''شاطبیه'' ہے علم قرأت میں۔
اور ان کے سوا اور بھی چند مختصرات ہیں۔

دوسری قسم:

اس کے اندران شروح کا ذکر ہے جو میں نے علماء سے پڑھیں۔ چنانچہ یہ جس قدر کتابیں مذکور ہوئیں ان سب کی شروح میں نے علماء سے پڑھی ہیں اور ایک مرتبہ نہیں بلکہ کئی کئی مرتبہ اور پڑھنا بھی اپنی حیثیت کے موافق خوب تحقیق اور تکرار کے ساتھ۔ پس منہاج کی شرح جو شیخ جلال الدین محلی نے لکھی ہے کتنے ہی شیوخ سے پڑھی اور اس پر جو محمد بن قاضی عجلون نے ''تصحیح المنهاج'' لکھی ہے وہ بھی اور اس کی باقی اور شرحیں جو مصر میں موجود ہیں دس دس مرتبہ نظر مطالعہ سے گذاریں۔ اور ''شرح الروض'' خود اس کے مولف قاضی شیخ الاسلام زکریا انصاری سے پڑھی۔ اور ان کی اور مصنفات بھی ان سے پڑھیں۔ جیسے ''شرح المنهج'' ''شرح البهجة الکبیر'' ''شرح التحریر'' ''شرح التنقیح'' ''شرح رسالة القشیری'' ''شرح آداب البحث'' ''شرح آداب القضاء'' اور انہی سے ''شرح بخاری'' تالیف کردہ امام بخاری اور دوسری ''شرح بخاری'' مولفہ شیخ شمس الدین جوجری اور ''کتاب القوت'' مولفہ علامہ ازرعی اور ''القطعة و التکمله'' مولفہ علامہ زرکشی اور ''قطعة السبکی علی المنهاج'' مولفہ علامہ شیخ تقی الدین سبکی اور ''کتاب التوشیخ'' مولفہ بہاؤ الدین ابن السبکی اور ''شرح منهاج'' مولفہ علامہ سراج الدین بن الملقن شافعی اور ''شرح التنبیه'' مولفہ علامہ موصوف اور ''الکبیر و الصغیر'' جو منہاج کی شرح تقی الدین ابن قاضی شہبہ نے لکھی ہے بھی پڑھیں۔ اور ''شرح روض'' شیخ شہاب الدین رملی سے پڑھی اور اس کے ہر سبق پر ''شرح روض'' اور ''خادم'' اور ''مهمات'' اور ''شرح مهذب'' وغیرہ کے زوائد لکھتا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ شیخ استاذ میرے اس قدر جلد ان چاروں کتابوں مذکورہ کے مطالعہ پر تعجب کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ ان کتابوں کے زوائد اگر تو نہ لکھتا تو مجھے اس کا وہم بھی نہ ہوتا کہ تو نے ان کتابوں میں سے ایک کتاب کا بھی مطالعہ کیا ہوگا۔

اور جس وقت میں شیخ الاسلام زکریا سے ان کی کتاب ''شرح روض'' پڑھتا تھا تو اسی وقت اس کے تمام ماخذوں اور اصول کا بھی جس قدر ہو سکا مطالعہ کیا اور اس کے تمام قواعد کی عبارات کو بھی لکھا۔ یہاں تک کہ میں اصل کتاب کے تمام ان اصول پر حاوی ہو گیا جن سے ان تمام شرحوں میں مدد لی گئی ہے۔ مثلاً ''مهمات''

''خادم''''شرح مهذب''''القطعة و التكمله''''شرح بن قاضی شهبه''''الرافعی الكبير''
''البسيط''''الوسيط''''الوجيز''''فتاویٰ قفال''''فتاویٰ قاضی حسين''''فتاویٰ ابن
صلاح''''فتاویٰ امام غزالی''وغیرہ اور میں نے اپنے شیخ کو بارہ مسئلے ایسے بتلائے جن کی نسبت مشہور ہے کہ
وہ''كتاب الروض''کے ہیں جو روضہ پر لکھی گئی ہے حالانکہ وہ تمام مسائل کتاب روضہ کے دوسرے بابوں میں
مذکور ہیں۔ اور شیخ نے ان کو اپنی شرح سے لاحق کر دیا ہے اور میں نے ان کو بہت سے ایسے مواقع بتلائے جن کی
نسبت مشہور تھا کہ وہ علامہ زرکشی کے ابحاث سے اور خادم وغیرہ میں مذکور ہیں۔ حالانکہ وہ شاگردوں کے اقوال
ہیں۔ شیخ نے شرح میں ان کی اصلاح کر دی۔

اور''الفيه ابن مالک''کی اکثر شروح میں نے پڑھی ہیں۔ مثلاً''شرح ابن المصنف''''شرح
الاعمی و البصير''''شرح ابن ام قاسم''''المكودی''''شرح ابن عقيل''''شرح اشمونی''
اور ایک ایک دفعہ نہیں پڑھیں بلکہ شیخ شہاب الدین حسامی وغیرہ سے کئی کئی مرتبہ ان کے پڑھنے کا موقعہ ملا اور انہی
سے''شرح توضيح''مولفہ شیخ خالد اور''كتاب المغنی''اور اس کے حواشی وغیرہ پڑھے۔

اور شیخ شہاب الدین رملی سے''الفيه عراقی''کی شرح جس کو خود مولف الفیہ نے تالیف کیا ہے کئی
مرتبہ پڑھی۔ اور شیخ امین الدین خطیب جامع غمری سے''الفيه عراقی''کی وہ شرح پڑھی جس کو علامہ سخاوی نے
تالیف کیا ہے۔ پھر میں نے اس کا اختصار بھی کیا ہے اور انہی شیخ موصوف سے''الفيه عراقی''کی دونوں شرحیں
جو علامہ جلال الدین سیوطیؒ اور شیخ زکریا نے تالیف کی ہیں ایک ایک مرتبہ پڑھیں۔ اور انہی سے''علوم الحديث''
مولفہ ابن الصلاح اور''مختصر النووی''بھی پڑھیں اور شیخ نور الدین محلی سے''شرح جمع الجوامع''
مولفہ شیخ جلال الدین محلی اور''حاشيه جمع الجوامع''مولفہ علامہ ابن ابی شریف پڑھیں۔ اور یہ دونوں
کتابیں پڑھنے کے زمانہ میں اس قدر زبانی یاد کرتا تھا کہ میں اپنے مکان کو لیپتا رہتا تھا اور شیخ نور الدین سے ان کو
پڑھتا بھی رہتا تھا اور کتاب انہی کے ہاتھ میں رہتی تھی۔ اور شیخ موصوف میرے اس قدر جلد یاد کر لینے اور اس قدر
عمدہ مطالعہ سے حیران تھے۔

اور شیخ عبدالحق سنباطی سے کتاب''عضد''اور اس کے''حواشی''پڑھے اور علامہ شیخ ملا علی عجمی سے
''باب القرافه''میں کتاب''مطول''اور اس کا''مختصر''اور اس کے''حواشی''پڑھے اور شیخ نور الدین
جارحی وغیرہ سے''شرح شاطبيه''مولفہ علامہ سخاوی اور دوسری شرح مولفہ علامہ ابن القاصح وغیرہ پڑھی۔

اور میں نے کتب تفاسیر اور اصول تفسیر میں سے شیخ الاسلام شیخ شہاب الدین شبشینی سے''تفسير امام
بغوی''پڑھی ہے اور شیخ الاسلام زکریا سے''تفسير كشاف''اور اس کے حواشی اور''تفسير بيضاوی''اور
اس کا حاشیہ جس کو شیخ جلال الدین سیوطی نے تالیف کیا ہے اور انہی کی خدمت میں رہ کر ان کتابوں کا مطالعہ بھی کرتا
تھا۔''تفسير ابن زهره''''تفسير ابن عادل''''تفسير كواشی''''تفاسير واحدی''تینوں

''تفاسیر شیخ عبدالعزیز دیرینی ''تینوں''تفسیر ثعلبی '''' تفسیر در منثور ''مولفہ شیخ جلال الدین سیوطی اور بعض اور بھی جن کا یہاں ذکر نہیں کیا جاتا۔

اور میرے شیخ الاسلام زکریا سے بیضاوی پڑھنے کی وجہ سے بیضاوی کے اس حاشیہ کی ترتیب ہوئی ہے جس کو شیخ استاذ نے تالیف کیا ہے۔اور شرح بخاری مولفہ شیخ شہاب الدین قسطلانی خود مولف ہی سے پڑھی اور اس کے پڑھنے کے زمانہ میں میں قرآن شریف کی تفسیر کا اس وجہ سے مطالعہ کرتا تھا کہ جو آیات بخاری شریف میں آتی ہیں ان کے اندر جو اقوال مفسرین کے ہوں ان سے واقف ہو جاؤں۔اور ان شرحوں کا بھی مطالعہ کرتا تھا''شرح بخاری ''مولفہ ابن حجر عسقلانی اور''شرح البخاری ''مولفہ علامہ کرمانی اور''شرح البخاری ''مولفہ علامہ عینی اور''شرح البخاری ''مولفہ علامہ برماوی وغیرہ۔

اور شیخ شہاب الدین ہی سے یہ کتابیں بھی پڑھیں''شرح مسلم ''مولفہ امام نووی اور''شرح مسلم ''مولفہ قاضی عیاض اور''القطعه ''جسے شیخ شہاب الدین مذکور نے مسلم کی شرح میں لکھا ہے اور''شرح ترمذی شریف ''جس کو علامہ ابوبکر بن العربی مالکی نے بنام''کتاب الاخودی ''تالیف کیا ہے اور''کتاب الشفاء''مولفہ قاضی عیاض اور''المواھب اللدنیه فی المنح المحمدیه''وغیرہ۔

تیسری قسم:

اس میں ان کتابوں کا ذکر ہے جن کا میں مطالعہ کرتا تھا اور وقت ضرورت شیوخ واساتذہ کی طرف رجوع کرتا تھا۔چنانچہ''شرح روض ''کا میں نے تقریباً پندرہ بار مطالعہ کیا اور کتاب''الام ''مولفہ امام شافعیؒ کا تین بار مطالعہ کیا۔اور اسی کے ساتھ ساتھ ان کے اصحاب کے''استدراکات ''اور ان کی''تقییدات ''کا جو انہوں نے اپنی شروح اور تعلیقات میں اسی''کتاب الام ''پر لکھی ہیں مطالعہ کرتا تھا۔اور''مختصر المزنی ''اور اس کی ''شرح ''کا جس کو شیخ الاسلام زکریا نے تالیف کیا ہے کتنی ہی دفعہ مطالعہ کیا اور''مسند الامام شافعی ''کا بہت مرتبہ مطالعہ کیا اور''الحاوی ''کا صرف ایک دفعہ مطالعہ کیا اور''کتاب المجلی ''مولفہ علامہ ابن حزم کا جو انہوں نے علم خلاف میں تیس جلدوں کے اندر لکھی ہے ایک مرتبہ مطالعہ کیا ہے اور علامہ موصوف کی''کتاب الملل و النحل ''کا بھی۔اور''کتاب المعلی ''کا جو شیخ محی الدین بن عربی نے''کتاب المجلی ''سے مختصر کر کے لکھی ہے اور''کتاب الحادی ''کا جو علامہ ماوردی نے دس جلدوں میں تالیف کی ہے اور''الاحکام السلطانیه ''مولفہ شیخ موصوف کا بھی ایک دفعہ مطالعہ کیا۔اور ان کتابوں کا بھی مطالعہ کیا''فروع ابن الحداد'' اور''کتاب الشامل ''مولفہ ابن الصباغ''کتاب العدہ ''مولفہ ابو محمد جوینی اور''کتاب المحیط والفروق ''مولفہ موصوف''الرافعی الکبیر والصغیر ''اور''شرح المهذب ''مولفہ امام نووی اور ''القطعه''مولفہ علامہ سبکی کا تقریباً پچاس دفعہ مطالعہ کیا۔اور''شرح مسلم شریف ''مولفہ امام نووی کا پانچ

مرتبہ مطالعہ کیا اور ''المھمات و التعقبات '' کا دو مرتبہ مطالعہ کیا۔ اور کتاب ''الخادم '' کا دو مرتبہ مطالعہ کامل کتاب کا کیا۔ اور ایک مرتبہ آدھی کا۔ اور ''کتاب القوت '' کا جس کو علامہ ازرعی نے تالیف کیا ہے اور ''کتاب التوسط '' اور ''الفتح '' مولفہ علامہ موصوف کا اور ''کتاب العمدہ '' مولفہ ابن الملقن اور انہی کی تصنیف کردہ ان دو کتابوں ''العجالہ '' اور ''شرح التنبیہ '' کا ایک ایک دفعہ مطالعہ کیا۔ اور کتاب ''تفسیر جلالین '' کا تیس دفعہ مطالعہ کیا۔ اور امام جلال الدین محلی کی کتاب ''شرح المنھاج '' کا دس دفعہ مطالعہ کیا اور ''بخاری شریف '' کی شرح ''فتح الباری '' اور ''شرح العینی '' کا ایک ایک مرتبہ مطالعہ کیا اور بخاری کی شرح ''شرح کرمانی '' کا تین مرتبہ مطالعہ کیا اور ''شرح البرماوی '' کا دو مرتبہ مطالعہ کیا اور ''التنقیح '' مولفہ علامہ زرکشی کا تین مرتبہ مطالعہ کیا اور ''شرح القسطلانی '' کا بھی تین مرتبہ مطالعہ کیا اور ''شرح مسلم '' مولفہ قاضی عیاض کا ایک مرتبہ مطالعہ کیا اور دوسری ''شرح مسلم '' مولفہ فارسی کا ایک مرتبہ مطالعہ کیا اور ''تفسیر البغوی '' کا تین دفعہ مطالعہ کیا اور ''تفسیر خازن '' کا پانچ مرتبہ مطالعہ کیا اور ''تفسیر ابن عادل '' کا ایک دفعہ۔ اور ''تفسیری الکواشی '' کا تین مرتبہ اور ''تفسیر ابن زھرہ '' اور ''مکی '' کا ایک ایک مرتبہ اور تفسیر جلال الدین سیوطی کا جو منقول اور معروف ہے تین مرتبہ مطالعہ کیا اور ''تفسیر کشاف '' کا مع اس کے حواشی کے مثلاً ''حاشیۃ الطیبی '' اور ''حاشیۃ التفتازانی '' اور ''حاشیہ ابن المنیر '' کا تین تین مرتبہ مطالعہ کیا۔ اور ان تمام مواقع سے واقف ہو گیا جو معتزلہ کے موافق ہیں اور پھر ان کو ایک جز میں جمع بھی کر لیا۔ اور ''تفسیر کشاف '' کے ساتھ ''البحر '' کا بھی مطالعہ کیا جس کو ابن حبان نے تالیف کیا ہے اور ''اعراب السمین '' اور ''اعراب السفاقسی '' کا بھی اور ''تفسیر بیضاوی '' کا مع اس کے ''حاشیہ '' مولفہ شیخ زکریا کے تین مرتبہ مطالعہ کیا اور ''تفسیر ابن النقیب مقدسی '' کا جو سو جلدوں میں ہے اور واحدی کی تینوں ''تفاسیر '' اور شیخ عبدالعزیز دیرینی کی ''تینوں تفاسیر '' کا کئی کئی مرتبہ مطالعہ کیا۔ اور حدیث کی غیر محدود کتابوں کا مطالعہ کیا جن کو اس تھوڑے وقت میں شمار نہیں کرا سکتا۔ ان میں سے بعض کتابوں کا ذکر کرتا ہوں مثلاً ''موطا امام مالکؒ '' ''مسند امام احمد '' ''امام ابو حنیفہؒ '' کے ''تینوں مسند '' اور ''کتاب البخاری '' ''کتاب المسلم '' ''کتاب ابی داؤد '' ''کتاب الترمذی '' ''کتاب نسائی '' ''صحیح ابن خزیمہ '' ''صحیح ابن حبان '' ''مسند امام سعید بن عبداللہ الازدی '' ''مسند عبداللہ بن حمید الغیلانیات '' ''مسند الفردوس الکبیر '' اور طبرانی کے تینوں ''معاجم '' کا بھی مطالعہ کیا۔

اور علم جامع اصول میں سے ان کتابوں کا مطالعہ کیا ''کتاب ابن الاثیر '' اور تینوں ''جوامع '' مولفہ شیخ جلال الدین سیوطی اور بیہقی کی کتاب ''السنن الکبریٰ '' کا مطالعہ بھی کیا اور پھر اس کا میں نے اختصار بھی کیا اور شیخ ابن الصلاح کا بیان ہے کہ کوئی کتاب حدیث میں ادلہ کے جامع ہونے کی حیثیت سے علامہ بیہقی کی کتاب ''السنن الکبریٰ '' سے زیادہ اچھی نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں مؤلف نے تمام زمانہ کی حدیثیں جمع کر دی ہیں۔

اور میں نے اس کتاب میزان کے اندر جمع بین الاحادیث میں جن جن اصول کی کتابوں سے مدد لی ہے

ان میں سے یہ کتاب سب سے بڑی ہے۔ چنانچہ اس کا ذکر میں گذشتہ فصلوں میں بیان کر چکا ہوں۔

اور علم لغت کی کتابوں میں سے ان کتابوں کا مطالعہ کیا ''صحاح الجوھری ''،''کتاب النھایه '' مؤلفہ ابن الاثیر اور ''القاموس ''اور ''تھذیب الاسماء ''اور ''اللغات ''مولفہ امام نووی کا تین مرتبہ مطالعہ کیا۔

اور اصول فقہ میں سے تقریباً ستر کتابوں کا مطالعہ کیا اور اہل سنت والجماعت اور فرقہ معتزلہ اور فرقہ قدریہ اور وہ لوگ جو تصوف میں بہت منہمک رہتے ہیں اور خلافِ شرع باتیں کرتے ہیں ان سب کے مذاہب سے اچھی طرح واقف ہو گیا۔

اور علماء متقدمین اور متاخرین کے غیر محدود فتاووں کا مطالعہ کیا یہاں تھوڑے لکھے جاتے ہیں ''فتاویٰ قفال ''،''فتاویٰ قاضی حسین ''،''فتاوی ماوردی ''،''فتاویٰ غزالی ''،''فتاویٰ ابن الحداد ''،''فتاویٰ ابن الصلاح ''،''فتاویٰ ابن عبد السلام ''،''فتاویٰ السبکی ''،''فتاویٰ البلقینی ''اور ان دونوں کی کئی کئی جلدیں ہیں اور شیخ زکریا اور شیخ شہاب الدین وغیرہ کے فتاووں کا بھی مطالعہ کیا مثلاً ''فتاویٰ النووی ''،''الکبریٰ فتاویٰ ''،''النووی الصغری ''،''فتاویٰ ابن الفرکاح ''،''فتاویٰ ابن ابی شریف ''وغیرہ۔ پھر ان سب کو مشترک مضامین نکال کر میں نے یکجا جمع کیا ہے۔

اور علم قواعد میں سے ان کتابوں کا مطالعہ کیا ''قواعد ابن عبدالسلام الکبریٰ ''،''قواعد ابن عبدالسلام الصغریٰ ''،''قواعد العلائی ''،''قواعد ابن السبکی ''،''قواعد الزرکشی ''پھر اس اخیر کا میں نے اختصار بھی کیا۔

اور میں نے کتب سیر میں سے بہت کتابوں کا مطالعہ کیا مثلاً ''سیرت ابن ھشام ''،''سیرت الکلاعی ''،''سیرت ابن سید الناس ''،''سیرت الشیخ محمد شامی ''اور یہ کتاب سیرت میں بڑی جامع ہے۔

اور علامہ جلال الدین سیوطیؒ ''کتاب المعجزات و الخصائص ''کا مطالعہ کیا پھر اس کا میں نے اختصار بھی کیا۔

اور علم تصوف میں بے حد کتابوں کا مطالعہ کیا جن کو میں اس وقت شمار نہیں کرا سکتا۔ بعض کتابوں کا نام لیا جاتا ہے مثلاً ''القوت ''مولفہ ابوطالب مکی ''الرعایه ''مولفہ حارث محاسبیؒ ''رسالة القشیری ''،''احیاء العلوم ''مولفہ امام غزالیؒ ''عوارف المعارف ''مولفہ امام سہروردیؒ ''رسالة النور ''مولفہ حضرت احمد زاہد اور اس کی دو جلدیں ہیں ''کتاب منح المنه ''مولفہ سید محمد غمری اور اس کی چھ جلدیں ہیں ''الفتوحات مکیه '' اس کی دس جلدیں ہیں پھر اس کا میں نے اختصار بھی کیا ہے اور علامہ ابن حزم کی کتاب ''الملل والنحل ''کا بہت مرتبہ مطالعہ کیا اور تمام صحیح اور فاسد عقیدوں سے واقف ہو گیا۔

پھر میں نے ہمت کر کے مذاہب اربعہ کی بقیہ کتابوں کے دیکھنے کا ارادہ کیا۔ چنانچہ مذہب مالکی کی مستند کتاب جس پر عمل کیا جاتا ہے ''کتاب المدونة الکبریٰ ''کا مطالعہ کیا پھر اس کا اختصار بھی کیا۔ پھر ان کتابوں

کا مطالعہ بھی کیا ''المدونۃ الصغریٰ'' ''کتاب ابن عرفہ'' ''ابن رشد'' ''شرح رسالۃ ابن ابی زید'' مولفہ علامہ تتائی اور دوسری ''شرح رسالہ ابن ابی زید'' مولفہ شیخ جلال الدین ابن القاسم کا بھی مطالعہ کیا اور ''مختصر'' کی دونوں شرحوں مولفہ بہرام اور علامہ تتائی کا اور ان کے علاوہ اور شرحوں کا بھی مطالعہ کیا اور ابن الحاجب کا بھی مطالعہ کیا اور اس میں اگر کہیں اشکال ہوتا تھا تو ابن قاسم سے دریافت کر لیتا تھا یا شیخ شمس الدین اللقانی اور ان کے بھائی شیخ ناصر الدین سے۔ اور مذہب مالکی میں جو جو مفتی بہا مسائل ہیں وہ سب مجھ کو معلوم ہو گئے اور جن جن مسائل کے استنباط میں امام مالک مخصوص ہیں ان سے بھی میں خوب واقف ہو گیا۔

اور مذہب حنفیہ کی کتابوں میں سے ان کتابوں کا مطالعہ کیا ''شرح القدوری'' ''شرح مجمع البحرین'' ''شرح الکنز'' ''فتاویٰ قاضی خان'' ''منظومۃ النسفی'' ''شرح الھدایہ'' ''تخریج احادیث الھدایہ'' مولفہ حافظ زیلعی اور ان میں اگر کسی جگہ سمجھ میں نہیں آتا تھا تو شیخ نور الدین طرابلسی سے دریافت کر لیتا تھا یا شیخ شہاب الدین شبلی سے یا شیخ شمس الدین غزی وغیرہ سے۔

اور کتب مذہب حنبلی میں سے ان کتابوں کا مطالعہ کیا ''شرح الخرقی'' ''ابن بطہ'' اور ان کے علاوہ اور کتابیں اور ان کے اندر جب مشکلات واقع ہوتی تھیں۔ تو شیخ الاسلام شبشینی حنبلی یا شیخ الاسلام شہاب الدین فتوحی وغیرہ سے دریافت کر لیتا تھا۔ ان تمام مذکورہ کتب کا مطالعہ اللہ تعالیٰ کے اور میرے درمیان تھا اللہ تعالیٰ اس وقت میں برکت دے اس قلیل وقت میں تھوڑی سی کتابیں ان بہت سی کتابوں میں سے جن کا میں نے مطالعہ کیا ہے پیش کر دیں اور اگر کسی شخص کو میرے ان سب کتابوں کے مطالعہ کرنے میں شک یا شبہ ہو تو اگر وہ میرا ہمعصر ہے تو ان تمام کتابوں میں سے کوئی کتاب میرے پاس لا کر پڑھے اور میں اس کا بغیر مطالعہ حل کر کے دکھلاؤں۔ بیشک خدا تعالیٰ ہر امر پر قادر ہے۔

اور میرے شیخ علی مرصفیؒ نے مجھ سے فرمایا کہ میں نے ایک دن اور ایک رات میں تین لاکھ ساٹھ ہزار ختم پڑھے اور شیخ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ محمد بن جریر طبری سے ان کے انتقال سے پہلے روشنائی والے نے ۱۰۰۸، ایک ہزار آٹھ رطل کے وزن کی روشنائی کا حساب کیا تھا۔ (انتہیٰ)

اور میں شرح مہذب اور مہمات کے جزء کامل کا مطالعہ کر چکا ہوں اور کتاب روضہ پڑھنے کے زمانہ میں ہر شب کو میں اس کے پورے سبق پر شرح مہذب کے زوائد لکھ لیا کرتا تھا اور میرے زمانہ کے بہت لوگ یہی سمجھا کرتے تھے کہ اس نے تعلیمی مشغلہ چھوڑ دیا ہے کیونکہ میں استادوں کے درسوں میں حاضر نہیں ہوتا تھا۔ اسی وجہ سے وہ کہا کرتے تھے کہ اگر فلاں شخص تعلیمی مشغلہ کو ہمیشہ دائم رکھا کرتا تو آج وہ مصر میں بڑا مفتی ہوتا البتہ کبھی کبھی اسباق میں شریک ہو جاتا تھا اور جب جاتا تھا تو نہ تو تکرار و بحث کرتا تھا اور نہ کچھ کلام کرتا تھا اور نہ کسی مشکل مسئلہ کا حل طلب کرتا تھا کیونکہ میں ان تمام مضامین سے واقف تھا جو اس مسئلہ میں منقول ہوتے تھے تو اے صاحبو! اگر تم بھی علماء کے تمام اقوال کا احاطہ کرنا چاہتے ہو تو جس قدر کتابوں کا میں نے مطالعہ کیا ہے تم بھی ان سب کا مطالعہ کرو۔ والحمدللہ رب العالمین۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شروع مقصود یعنی احادیث کو باہم جمع کر کے ان میں دونوں مرتبوں میزان کو جاری کرنا، اس میں تینتیس حدیثیں ہیں

اور اب ہم مقصود کو شروع کرتے ہیں پہلے ہم احادیث کو باہم جمع کر کے اور ان کو شریعت مطہرہ کے دونوں مرتبوں (تخفیف وتشدید) کی طرف لوٹا کر دکھلاتے ہیں تا کہ امام شافعیؒ کے اس فرمان پر عمل ہو جاوے کہ دونوں مختلف حدیثوں پر اس طرح عمل کرنا کہ دونوں کے واسطے محمل علیحدہ علیحدہ نکالا جاوے اس سے بہتر ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کو لغو کر دیا جائے پس خدا کی توفیق سے کہتا ہوں:

پہلی حدیث: جس میں علماء کا اختلاف ہے اس اعتبار سے کہ اس حدیث کے کیا معنی اور اس سے کیا مراد ہے؟ وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ:

''اللہ تعالیٰ نے پانی کو ایسا پاک پیدا فرمایا ہے کہ جس کو کوئی شے پلید نہیں کر سکتی''

اسی طرح دوسری حدیث میں امام بیہقی حضرت ابن مسعودؓ سے روایت بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول خدا ﷺ کو کھجور سے نچوڑے ہوئے پانی کے بارے میں یہ فرماتے سنا ہے کہ:

''پھل بھی اچھا ہے اور پانی بھی جو اس سے نچوڑا جاتا ہے پاک ہے''

چنانچہ اسی موقعہ پر آپ نے اس نچوڑے ہوئے پانی سے وضو کر کے نماز ادا کی۔ حالانکہ وہ حدیث جو ابن حبان وغیرہ نے روایت کی ہے۔ پہلی حدیث مذکور کے خلاف ہے وہ یہ کہ:

''پانی پاک ہے جس کو کوئی شے پلید نہیں کر سکتی مگر وہ شے جس کا مخصوص مزہ اور رنگت اور بو پانی کے مزے اور بو پر غالب آجائے۔''

علی ہذا القیاس وہ حدیث دوسری حدیث مذکور کے خلاف ہے جس کو امام بیہقی نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا ﷺ فرماتے ہیں کہ:

''پاک مٹی مسلمان کیلئے وضو کا آلہ ہے اگر چہ دس سال کیوں نہ گذر جائیں بشرطیکہ پانی نہ ملے اور جب پانی مل جائے تو اس سے وضو کرے کیونکہ پانی بہت اچھی شے ہے۔''

تو ان چاروں حدیثوں میں پہلی دو حدیثیں تخفیف پر مبنی ہیں اور دوسری دونوں حدیثیں تشدید پر۔ پس حاصل میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف لوٹ آیا۔ چنانچہ جس شخص کو خالص پانی یا ایسا جس میں کھجور یا انگور پڑ کر تھوڑا سا تغیر ہو گیا ہو مل سکے اس کو تیمم سے نماز پڑھنا درست نہ ہوگا۔ تو کھجور کے نچوڑے ہوئے پانی سے جس کے

ساتھ امام ابوحنیفہؒ بہ اتباع شارع علیہ السلام وضو کرنے کو درست کہتے ہیں وہ پانی مراد ہے جو شراب نہ بن گیا ہو۔ جس طرح اس کا حد سکر تک نہ پہنچنا بالاتفاق مراد ہے۔ اور دلیل میں وہ حدیث لاتے ہیں جو حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے

''پانی اس کا پاک ہے اور پھل عمدہ ہے''

اس کو غور سے دیکھ لو۔

دوسری حدیث: جس کی مراد میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جس کو مسلم میں روایت کیا ہے کہ رسول خدا ﷺ نے مردہ بکری کے بارہ میں ارشاد فرمایا کہ:

''اس کے چمڑے کو تم نے پکا کیوں نہ لیا جو تم اس کو کام میں لا سکتے''

حالانکہ بیہقی نے اس کے خلاف عبداللہ بن حکیم سے یہ روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے کہا ہماری طرف رسول خدا ﷺ نے اپنی وفات سے ایک ماہ پیشتر یہ لکھا کہ مردار جانور کی نہ کھال کام میں لاؤ اور نہ اس کے پٹھے۔ تو پہلی حدیث میں اس شخص کے واسطے تخفیف ہے جس کو مردار کی کھال کے استعمال کی ضرورت پڑ جائے۔ اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ وہ کھال جس کا پہلی حدیث میں ذکر ہے حضرت میمونہؓ کی تھی جو دنیاوی اعتبار سے فقراء میں داخل ہیں جیسا کہ بعض حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ لوگوں نے وہ بکری ان کو صدقہ میں دی تھی۔ اور دوسری حدیث ان لوگوں کیلئے ہے جو بوجہ غنی ہونے کے اس کھال کے محتاج نہیں ہیں۔ تو یہ دونوں حدیثیں بھی میزان کے دونوں مرتبوں تخفیف و تشدید سے خالی نہیں ہیں۔

تیسری حدیث: جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے بیہقی کی وہ روایت ہے جس میں رسول خدا ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ:

''ناخنوں اور خون اور بالوں کو دفن کر دیا کرو کیونکہ وہ مردار میں داخل ہیں''

حالانکہ بیہقی کی وہ حدیث جو انہوں نے مرفوعاً روایت کی ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ:

''مردار کی کھال کی استعمال کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں اگر اس کو پکا لیا جائے اور نہ اس کے بال اور اُون اور سینگوں کے استعمال میں کچھ ہرج ہے اگر ان سب چیزوں کو دھو لیا جائے''

تو پہلی حدیث سے ان بالوں کا نجس ہونا معلوم ہوتا ہے جو پختہ کھال پر قائم ہیں اور دوسری حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ وہ اگرچہ نجس ہیں لیکن پانی کے ساتھ پاک کرو تو پاک ہو سکتے ہیں۔ اور یہی امام حسن کا قول ہے۔ اور اس کی دلیل میں وہ حدیث ہے جو مجوس اور بربر کے (یہ حبشیوں کی ایک قوم کا نام ہے) ذبیحوں کے بارے میں امام مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ ان لوگوں کے ذبح کردہ جانوروں کی کھالیں پکانے سے پاک ہو جاتی ہیں۔ تو اس کے ضمن میں ان بالوں کی پاکی بھی ظاہر ہو گئی جو اس پختہ کھال پر قائم ہیں پہلی حدیث ان لوگوں پر حمل کی جائے گی جو غنی ہیں اور اس قسم کی کھال کے محتاج نہیں ہیں۔ اور دوسری حدیث ان لوگوں پر محمول

ہے جو اس قسم کی کھال کے محتاج ہیں۔ اسی طرح مردار کے بالوں کے بارے میں دونوں حدیثیں تخفیف وتشدید پر محمول ہیں۔

چوتھی حدیث: جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جو مسلم وغیرہ نے ہاتھی دانت کے استعمال کی ممانعت میں حضرت ابن عباسؓ سے رسول خدا ﷺ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ آپ نے ہر کچلی دار درندہ کے استعمال سے منع فرمایا۔ حالانکہ دوسری حدیث بیہقی نے حضرت ثوبانؓ سے روایت کی ہے وہ اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ ایک مرتبہ مجھے رسول خدا ﷺ نے حکم کیا کہ میں حضرت فاطمہؓ کیلئے پٹھے کا گلوبند اور ہاتھی دانت کے دو کنگن خرید لاؤں۔ اسی طرح وہ حدیث بھی مخالف ہے جو بیہقی نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیان کیا ہے کہ رسول خدا ﷺ ہاتھی دانت کے کنگھے کا استعمال فرمایا کرتے تھے۔ کیونکہ پہلی حدیث سے ہاتھی کی ہڈی کے استعمال کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ اور دوسری دونوں حدیثوں سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے تو پہلی حدیث ان لوگوں پر محمول کی جائے گی جو بجائے اس کی دوسری چیزوں سے کام نکال سکتے ہیں یا وہ ہڈی ایسی شے میں استعمال کی جائے جس میں کچھ تری ہو اور دوسری دونوں حدیثیں ان لوگوں پر محمول ہیں جو اس کے محتاج ہیں۔ اور سوائے ہڈی کے اور کوئی چیز اس کی بجائے نہیں پاتے اور یا اس ہڈی کا ایسی شے میں استعمال کیا جائے جو خشک ہو۔ تو یہاں بھی میزان کے دونوں مرتبے تخفیف وتشدید پائے گئے۔

پانچویں حدیث: جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے حضرت مسعودؓ کی وہ حدیث ہے جس میں یہ بیان ہے کہ رسول خدا ﷺ کی خدمت میں مشرکوں کی مشک لائی گئی۔ تو اس سے آنحضرت ﷺ نے اپنے اصحاب کو پانی پلایا۔ اسی طرح وہ حدیث جس کو بیہقی نے حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ ایک مرتبہ ہم رسول خدا ﷺ کے ساتھ جہاد میں شریک تھے تو ہم مشرکین کے تمام برتن اور مشکیزوں کو کام میں لائے اور ہم پر کوئی روک ٹوک نہیں کی گئی۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث جو انہوں نے حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت کی ہے۔ پہلی دونوں حدیثوں کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ رسول خدا ﷺ نصاریٰ کے ظروف کو استعمال کرنے سے منع فرمایا کرتے تھے۔ اور وہ حدیث بھی مخالف ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے کہ ابو ثعلبہؓ نے رسول خدا ﷺ سے عرض کیا کہ میں اہل کتاب کے ملک میں رہتا ہوں۔ کیا میں ان کے برتنوں میں کھا پی سکتا ہوں۔ تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ اگر دوسرے برتن دستیاب ہو سکیں تب ان میں ہرگز نہ کھاؤ۔ اور اگر دوسرے دستیاب نہ ہو سکیں تو انہی میں دھو کر کھالیا کرو۔ تو اس آخری حدیث کی پہلی شق میں تخفیف ملحوظ ہے اور پہلی دونون حدیثوں میں سے حضرت عائشہؓ کی حدیث میں صرف تشدید مقصود ہے اسی طرح ابو ثعلبہؓ کی حدیث میں دوسری شق کے اعتبار سے تشدید ہے اور پہلی شق کے اعتبار سے تکلیف۔ تو تشدید اس شخص کیلئے ہے جس کو دوسرے برتن دستیاب ہو سکیں۔ اور تخفیف اس کیلئے جو دوسرے برتن نہ پا سکے۔ تو یہ بھی میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع کرتا ہے لیکن ابوداؤد کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے کہ رسول

خدا ﷺ کو اہل کتاب کے ظروف کا نجس ہونا معلوم ہو چکا تھا۔ اس میں غور کرنا چاہئے۔

چھٹی حدیث: جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے کہ جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ نہیں ہے وضو اس شخص کا جس نے بسم اللہ نہ پڑھی ہو۔ حالانکہ دوسری حدیث جس کو انہی نے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ:

''نہیں نماز ہوگی اس شخص کی جو نہ کامل کرے وضو کو جیسا کہ حکم کیا ہے خدا تعالیٰ نے''

اور وجہ مخالفت کی یہ ہے کہ حکم خداوندی سے مراد وہ آیات قرآن مجید ہیں جو وضو میں وارد ہوئی ہیں اور ان کے اندر وضو کے وقت بسم اللہ پڑھنے کا حکم ہے نہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ بغیر بسم اللہ پڑھے بھی وضو کامل ہو جاتا ہے تو اب یہ کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تشدید ہے جو اس کے اندر بالکل وضو کی یا اس کے کمال کی نفی کر دی۔ اور دوسری حدیث میں تخفیف ہے۔ تو یہ دونوں حدیثیں بھی میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف لوٹ آئیں۔ اور اس کی پوری تفصیل اس مقام پر آجائے گی جہاں ہم ائمہ مجتہدین کے مختلفہ اقوال کو جمع کریں گے۔

ساتویں حدیث: جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ جو شخص وضو کرے تو اس پر ضرور ہے کہ وہ کلی کرے اور ناک میں پانی دے۔ اور امام مسلم نے دوسری روایت کی ہے جو اس کے مخالف ہے اور وہ یہ کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے کہ دس باتیں اگلے پیغمبروں کی سنت ہیں اور انہی میں سے کلی کرنے اور ناک میں پانی دینے کو بھی شمار کیا تو پہلی حدیث میں چونکہ کلی کرنے کا حکم ہے اس لئے اس کو تشدید پر حمل کیا جائیگا۔ اور دوسری حدیث کو تخفیف پر۔ کیونکہ اس میں ان دونوں باتوں کو صرف سنت ہی بتلایا ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

آٹھویں حدیث: جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جس کو بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ وہ جب وضو کرتے تھے تو ایک چلو پانی لیتے تھے پھر اس کو ہاتھ پر بہاتے تھے پھر اس ہاتھ سے سر اور کانوں کا مسح کر کے فرماتے تھے کہ آنحضرت ﷺ اسی طرح وضو فرمایا کرتے تھے اور دوسری حدیث جس کو بیہقی ہی نے حضرت عبداللہ بن زید سے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ:

''رسول خدا ﷺ کانوں کے مسح کے واسطے دوسرا پانی لیتے تھے جس پانی سے سر کا مسح کرتے تھے اسی کو کافی نہیں سمجھتے تھے۔''

اسی طرح وہ حدیث بھی مخالف ہے۔ جس میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ذکر ہے کہ جب وہ وضو کرتے کرتے مسح تک پہنچتے تو محض کانوں کا مسح کرنے کیلئے اپنی انگلیوں کو دوبارہ پانی سے تر کرتے تھے تو پہلی حدیث میں تخفیف مدنظر ہے اور دوسری دونوں حدیثوں میں تشدید۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

نویں حدیث:

جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جو بیہقی نے منذرؓ سے روایت کی ہے اور وہ یہ ہے کہ منذرؓ ایک مرتبہ رسول خدا ﷺ کی خدمت شریف میں حاضر ہوئے اور سلام کیا تو چونکہ آنحضرت ﷺ وضو کر رہے تھے اس لئے ان کے سلام کا جواب نہ دیا تو منذرؓ کو اس سے خوب نزدیک اور دور کے خیالات سوجھنے لگے جب آپ وضو سے فارغ ہوئے تو فرمایا کہ میں نے سلام کا جواب محض اس وجہ سے نہیں دیا تھا کہ میں نے اس کو برا جانا کہ میں اللہ تعالیٰ کا نام بغیر وضو اپنی زبان سے ادا کروں۔ اور ایک اور حدیث جس کو امام مسلم نے حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت کیا ہے اس حدیث کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ رسول خدا ﷺ ہر وقت خدا تعالیٰ کا ذکر کرتے تھے تو اب یوں کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ اس لئے پہلی حدیث کے مورد وہ لوگ شمار کئے جائیں گے جو ادب میں کمال کو پہنچے ہوئے ہیں۔ اور دوسری حدیث ان لوگوں کی تعلیم کے واسطے ہے جو پہلے لوگوں سے درجہ ادب میں کم ہیں۔ ان دونوں حدیثوں میں بھی میزان کے دونوں مرتبے ظاہر ہو گئے۔

دسویں حدیث:

جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جس کو امام بخاریؒ وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا ﷺ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا اور دوسری حدیث جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ:

''رسول خدا ﷺ ہمیشہ بیٹھ کر پیشاب کیا کرتے تھے اور ایک دفعہ آپ نے حضرت عمرؓ کو فرمایا کہ کھڑے ہو کر کبھی پیشاب نہ کرو تو اس وقت سے حضرت عمرؓ نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا۔ یہاں تک کہ وفات پا گئے''

تو اب یہ کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تخفیف ہے۔ کیونکہ وہ فعل آپ کا بیان جواز کیلئے تھا۔ اور دوسری دونوں حدیثوں میں تشدید ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ دوسری حدیث کے مورد وہ لوگ ہیں جن کو ادب اور حیاء میں کمال ہے اور جو لوگ ان سے کم درجہ میں ہیں وہ پہلی حدیث کے مورد ہیں۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

گیارھویں حدیث:

جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جس کو شیخین نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ:

''جو شخص ڈھیلے سے استنجاء کرے وہ طاق سے کرے''

اسی طرح وہ حدیث جو بیہقی نے روایت کی ہے کہ:

''جب تم میں سے کوئی ڈھیلے سے استنجاء کرے تو اس کو چاہئے کہ تین سے کرے''

اور بیہقی کی ایک اور حدیث ان دونوں حدیثوں کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ:

''جو شخص ڈھیلے سے استنجاء کرے اس کو چاہئے کہ طاق سے کرے جو اس پر عمل کرے تو بہتر ہے اور اگر نہ کرے تو کچھ ہرج نہیں۔''

تو پہلی دونوں حدیثیں تشدید پر محمول ہیں اور تیسری حدیث میں تخفیف ہے۔ پس تینوں حدیثیں میزان

کے دونوں مرتبوں کے موافق ہوگئیں۔اور جس عالم نے تیسری حدیث میں طاق سے مراد وہ عدد لیا ہے جو تین سے اوپر ہو تو یہ قول بھی تشدید سے خالی نہیں ہے۔اسی طرح وہ روایت بھی کہ رسول خدا ﷺ نے گوبر کو لوٹا دیا۔اور یہ فرمایا کہ پتھر لاؤ۔تشدید پر محمول ہے۔لیکن اس شخص کے اعتبار سے جو ایک سے زیادہ کا قائل نہیں ہے۔

بارھویں حدیث: جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے بعض صحابہ اور تابعین کا وہ قول ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مٹی سے استنجاء جائز نہیں۔حالانکہ بعض صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے اس کو جائز کہا ہے۔اور رسول خدا ﷺ کے کلام مبارک میں اس کے جواز اور عدم جواز کی کہیں تصریح نہیں ہے تو یہ کہا جائے گا کہ جس نے ناجائز کہا ہے اس نے تشدید کی ہے اور جس نے جائز کہا ہے اس نے تخفیف کی ہے۔

تیرھویں حدیث: جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جس کو بیہقی وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آنکھیں سرین کی ڈاٹ ہیں۔پس جو شخص سو جائے اس کو چاہئے کہ وضو کرے اور بیہقی کی دوسری حدیث جو انہوں نے حذیفہ ابن یمان سے روایت کی ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ:

''رسول خدا ﷺ نے ان کو اپنے پیچھے سے گود میں لیا اور وہ نیند کی وجہ سے بیٹھے ہوئے اپنا سر جھکا رہے تھے پھر انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ کیا میرے اوپر وضو واجب ہوگیا۔آپ نے فرمایا نہیں۔جب تک تیرا پہلو زمین پر نہ رکھا جائے۔''

مخالفت کی وجہ ظاہر ہے کہ پہلی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر سونے والے کا وضو ٹوٹ جاتا ہے چاہے وہ ایک جگہ اپنے اعضاء کو برقرار رکھے ہوئے بیٹھ کر ہی کیوں نہ سویا ہو اور دوسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ بیٹھ کر سو جانے والے کا وضو نہیں ٹوٹتا۔تو اب یہ کہا جائے گا کہ پہلی حدیث ان لوگوں پر محمول ہے جو بزرگانِ دین اور بڑے متقی پرہیزگار ہیں اور دوسری حدیث ان لوگوں کے سواء دوسرے لوگوں پر۔تو اس میں بھی شریعت اور میزان کے دو مرتبے تخفیف و تشدید جاری ہیں۔

چودھواں مقام: جس کے معنی میں علماء مختلف ہیں رسول خدا ﷺ کا وہ فرمان ہے جس سے آپ کو باری تعالیٰ کے اس فرمان کی تفسیر منظور ہے کہ:

اولا مستم النساء

یا لمس کرو تم اپنی عورتوں سے

اور اس بات کا بتلانا منظور ہے کہ باری تعالیٰ کے قول مذکور میں لمس سے جماع مراد نہیں بلکہ صرف چھونا مراد ہے۔اور رسول خدا ﷺ کا تفسیری فرمان وہ ہے جو آپ نے حضرت ماعزؓ سے فرمایا تھا کہ:

''شاید تو نے بوسہ لیا ہوگا یا اس کو چھو لیا ہوگا''

کیونکہ جب حضرت ماعز اپنے سے حرکت زنا صادر ہو جانے کی اطلاع کر رہے تھے تو آنحضرت ﷺ کا

ان کے قول کے انکار میں یہ فرمانا کہ شاید تو نے لمس کر لیا ہوگا تب ہی صحیح ہوسکتا ہے کہ جب لمس سے جماع اور ہم بستر ہونا مراد نہ لیا جائے اور آیت مذکورہ میں بھی لمس کا لفظ موجود ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ لمس یعنی چھو لینا عورت کو بغیر ہمبستری کے وضو کو توڑ دیتا ہے۔ جیسا کہ آیت مذکورہ کے پورے ترجمہ سے معلوم ہوسکتا ہے۔

اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کی اس حدیث سے کہ:

''آنحضرت ﷺ بعض ازواج مطہرات کا بوسہ لے کر نماز پڑھ لیتے تھے اور وضو نہیں کرتے تھے۔''

ثابت ہوتا ہے کہ بوسہ لینے اور چھو لینے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ تو اب یہ بھی کہا جائے گا کہ جس شخص کو باوجود بوسہ لینے اور چھونے کے اپنے نفس پر قبضہ اور پورا پورا قابو ہو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے اور جس کو قابو نہ ہو اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبے جاری ہو گئے اور علماء کے اقوال میں اس کی نظیر بھی ملتی ہے۔ کیونکہ وہ روزے دار کے بوسہ لینے میں یہی کہتے ہیں کہ جس کو اپنے نفس پر پورا اعتماد ہو اس کو جائز ہے ورنہ نہیں۔ اور میں نے جس طرح دو مرتبے اس شخص میں جاری کئے ہیں جو بوسہ لینے والا ہے اسی طرح اس عورت میں بھی یہی دو مرتبے جاری ہوتے ہیں جس کو چھوا جاوے یا جس کا بوسہ لیا جاوے۔

پندرھویں حدیث:

جس کے معنی میں علماء مختلف ہیں وہ ہے جو بیہقی وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ

''تم میں سے جو اپنے پیشاب گاہ کو چھولے وہ وضو کرے''

اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ شخص بغیر وضو کئے ہرگز نماز نہ پڑھے اسی طرح ایک اور روایت میں ہے کہ

''جو اپنی پیشاب گاہ کو چھولے وہ بغیر وضو کئے نماز نہ پڑھے''

علیٰ ہذا القیاس بیہقی کی ایک اور روایت میں ہے کہ:

''جو عورت اپنی پیشاب گاہ چھولے اس کو چاہئے کہ جدید وضو کرے''

حالانکہ ایک اور حدیث جو حضرت طلق بن عدی سے مروی ہے ان سب مذکور حدیثوں کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ:

''جب آنحضرت ﷺ سے انہوں نے اپنے پیشاب گاہ کو چھو لینے کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے جواب دیا کہ وہ نہیں ہے مگر ایک جزو تیرے بدن کا۔''

تو اب یوں کہا جائے گا کہ پہلی چاروں حدیثیں اکابر اولیاء اللہ پر محمول ہیں۔ اور آخری حدیث حضرت طلق بن علی کی دوسرے کم درجہ کے لوگوں پر۔ لہٰذا پہلی چاروں حدیثوں میں تشدید پائی گئی۔ اور آخری حدیث میں تخفیف۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ طلق بن علی قوم کے اونٹ چرایا کرتے تھے۔ دوسرے یہ کہ حضرت علی بن ابی طالبؓ فرماتے ہیں کہ:

''میں پیشاب گاہ کو چھونے سے کچھ پرواہ ہی نہیں کرتا ایسا سمجھتا ہوں کہ جس طرح کان کو چھو لیا''

پس دونوں مرتبے میزان کے پائے گئے۔

سولھویں حدیث:

جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جس کو بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ

''رسول خدا ﷺ نے پچھنے لگوا کر نماز پڑھی اور وضو نہ کیا''

حالانکہ بیہقی ہی کی دوسری مرفوع حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ

''جب تم میں سے کوئی اپنی نماز میں قے کرے یا کسی کی نکسیر جاری ہو جاوے یا منہ سے دفعۃً کچھ نکل پڑے تو اس کو چاہئے کہ جدید وضو کرے اور اس درمیان میں کسی سے کلام نہ کیا ہو تو اپنی بقیہ نماز ادا کرے اور جس قدر پہلے پڑھ لی وہ صحیح ہو چکی۔''

تو پہلی حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پچھنے لگوانے سے بھی وضو نہیں ٹوٹتا اور اس سے معلوم ہوا کہ قے وغیرہ سے بھی ٹوٹ جاتا ہے۔ پس یہی کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔

علی ہذا القیاس نماز کے اندر قہقہہ والی حدیث کا بھی یہی حال ہے جس کو امام بیہقی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک نابینا گڑھے میں گر گیا اور نبی کریم ﷺ نماز میں مشغول تھے تو اس کے گرنے کی آواز سن کر گروہ کا گروہ صحابہؓ کا نماز میں ہنس پڑا تو نبی کریم ﷺ نے سب ہنسنے والوں کو حکم دیا کہ وضو اور نماز دونوں کو لوٹاویں۔ حالانکہ صحابہ میں سے مدنی فقہاء نماز کے اعادہ کے تو قائل ہیں وضو کے نہیں۔ تو یہاں بھی میزان کے دونوں مرتبوں تخفیف وتشدید کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

سترھواں مقام:

جس میں علماء کا اختلاف ہے حضرت عمرؓ کا وہ قول ہے جس کو صحیح مسلم میں روایت کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ

''رسول خدا ﷺ نے بہت نمازیں فتح مکہ کے روز ایک ہی وضو سے پڑھیں۔''

اسی طرح بیہقی کی ایک روایت ہے کہ

''آنحضرت ﷺ نے پانچوں نمازیں ایک وضوء سے پڑھیں۔''

حالانکہ صحیح بخاری وغیرہ میں اس کے خلاف حضرت انسؓ سے ایک روایت ہے اور وہ یہ کہ

''رسول خدا ﷺ ہر نماز کیلئے جدید وضو فرمایا کرتے تھے۔ اور ہم جیسوں کے واسطے ایک ہی وضو تا وقت حدث کافی ہوتا تھا۔''

تو اب یہی کہا جائے گا کہ پہلی دونوں حدیثوں میں تخفیف ملحوظ ہے اور تیسری میں تشدید اس شخص کے لحاظ سے جو رسول خدا ﷺ کا اس امر میں اتباع چاہے۔ یہاں بھی میزان کے دونوں مرتبے ظاہراً سمجھ میں آ گئے۔

اٹھارواں مقام:

حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول ہے کہ جو شخص جنابت کے غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی دینا چھوڑ دے۔ وہ نماز کا اعادہ کرے۔ حالانکہ حضرت حسنؓ کا یہ قول ہے کہ اعادہ نہ کرے۔ تو پہلے قول کو تشدید اور دوسرے کو تخفیف پر حمل کیا جاوے گا۔

انیسواں مقام:

شیخین کی حدیث ہے کہ رسول خدا ﷺ اور حضرت عائشہ صدیقہؓ دونوں ایک ہی برتن سے غسل جنابت کر لیتے تھے۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ آپ مجھ سے پیشتر پانی لے لیتے تھے۔ اور ایک روایت میں یوں ہے کہ دونوں کے ایک ساتھ ہاتھ اس برتن میں پڑتے تھے۔ حالانکہ بیہقی نے جو حدیث روایت کی ہے اور اس کے راویوں کو ثقہ بھی بتلایا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے کہ عورت مرد کے طہارت سے بچے ہوئے پانی سے غسل کرے یا مرد عورت کے بچے ہوئے پانی سے غسل کرے۔ تو اب سواء اس کے اور کچھ نہیں کہہ سکتے کہ پہلی حدیث میں تخفیف مقصود ہے اور دوسری میں تشدید۔ پس میزان کے دونوں پلڑے برابر ہو گئے۔ اسی طرح عبداللہ سرجسؓ کا یہ قول

''کہ عورت مرد کے طہارت اور غسل سے بچے ہوئے پانی کو اپنے غسل یا وضوء کے کام میں لاسکتی ہے اور مرد اس کے بچے ہوئے کو کام میں نہیں لاسکتا۔''

تخفیف وتشدید پر محمول ہے۔

بیسویں حدیث:

جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے کہ

''رسول خدا ﷺ سو جانے سے پہلے جنابت کے غسل سے فارغ ہو جاتے تھے اور گاہے صرف وضو ہی کر کے سو جاتے تھے۔''

حالانکہ بیہقی نے حضرت عائشہؓ سے جو حدیث روایت کی ہے وہ اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ

''رسول اللہ ﷺ جنابت ہی کی حالت میں سو رہتے تھے اور پانی کو چھوتے تک نہ تھے''

تو اب اس قول کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ بالکل پانی کو نہیں چھوتے تھے دوسرے یہ کہ غسل کیلئے پانی کو نہیں چھوتے تھے۔ اس کا مرجع بھی تخفیف وتشدید کی ہی جانب ہے۔

اکیسویں حدیث:

وہ ہے جس کو بیہقی نے عمار بن یاسر سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں مجھ کو رسول خدا ﷺ نے تیمّم کے اندر صرف دونوں ہتھیلیوں اور چہرہ کے مسح کرنے کا حکم فرمایا۔ اسی طرح دوسری روایت میں ہے کہ رسول خدا ﷺ نے حضرت عمار سے جب وہ تیمّم کیلئے ناواقفی کی وجہ سے خاک میں لوٹ چکے اور پھر آنحضرت ﷺ سے تیمّم کی ماہیت دریافت کی تو یہ فرمایا کہ تجھ کو صرف یہ کافی تھا اور پھر اس کو آپ نے خود کر کے دکھلایا کہ پہلے دونوں ہاتھ زمین پر مارے۔ اور پھر ان پر پھونکا۔ اس کے بعد اپنے چہرہ اور ہتھیلیوں کا مسح کیا اور گٹوں سے آگے نہ بڑھے۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث ان دونوں کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ آنحضرت ﷺ نے تیمّم کرتے وقت ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا تو یہی کہا جائے گا کہ پہلی حدیث مخفف ہے اور دوسری مشدد۔ کیونکہ قیاس اسی کو مقتضی ہے کہ کسی چیز کا بدل اسی چیز کی ہمشکل ہونا چاہئے تو تخفیف وتشدید یہاں بھی موجود ہیں۔

بائیسویں حدیث: وہ ہے جو شیخین نے روایت کی ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے حضرت عائشہؓ کا ہار تلاش کرنے کیلئے جس کو انہوں نے گم کر دیا تھا۔ صحابہ کی ایک جماعت کو بھیجا۔ اتفاق سے وہیں نماز کا وقت آ گیا تو انہوں نے بغیر وضو کئے نماز ادا کر لی۔ جب خدمت اقدس میں حاضر ہوئے تو آپ سے اس واقعہ کو ظاہر کیا تو آپ نے اس میں کچھ انکار یا ناراضی کا اظہار نہ کیا۔ حالانکہ بیہقی وغیرہ نے جو حدیث بیان کی ہے وہ اس کے مخالف ہے اور وہ یہ کہ:

''خدا تعالیٰ کسی نماز کو بغیر طہارت کے قبول نہیں فرماتا۔''

تو جس طرح نبی کریم ﷺ نے جب وہ بغیر وضو کے نماز پڑھ چکے وقت کی عزت اور حرمت کے لحاظ کی وجہ سے ان پر کچھ انکار نہ فرمایا اسی طرح اگر کوئی اور شخص بھی کسی جگہ نہ پانی پاوے نہ مٹی۔ تو ایسا ہی کر لے۔ پس معلوم ہوا کہ پہلی حدیث طہارت کے بارے میں مخفف ہے اور نماز کے بارے میں مشدد اور دوسری حدیث طہارت کے بارے میں مشدد ہے۔ اور ہر حدیث کیلئے ایک ایک صورت ہے۔ تو یہ دونوں حدیثیں بھی تخفیف و تشدید کی طرف رجوع کرتی ہیں۔

تیئیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ

''تیمّم کرنے والا وضو کرنے والوں کا امام نہ بنے''

اور حضرت علی اور حضرت ابن عمرؓ بھی اس کی کراہت کے قائل ہیں۔ حالانکہ ابن عباسؓ نے تیمّم کر کے صحابہ کی ایک جماعت کو نماز پڑھائی۔ اسی لئے حضرت سعید بن جبیر اور حضرت حسن اور حضرت عطاء اور زہری اس کے جواز کے قائل ہیں۔ تو پہلی حدیث اور دونوں خلیفوں کا قول تشدید پر مبنی ہے اور حضرت ابن عباس کا فعل اور دوسرے صحابہ کا مذہب تخفیف پر محمول ہے۔

چوبیسویں حدیث: وہ ہے جس کو ابوداؤد نے اپنے مراسیل میں روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ

''رسول کریم ﷺ نے ایک مرتبہ غسل کیا اس سے فارغ ہو کر آپ نے اپنے مونڈھوں پر بہت تھوڑی سی جگہ ایسی دیکھی جس پر پانی نہیں پہنچا تھا تو آپ نے اپنے سر کے مٹھی بھر بالوں کو اس جگہ پر نچوڑ دیا پھر اس کو اپنے دونوں ہاتھوں سے مل دیا۔''

اسی طرح بیہقی کی یہ حدیث ہے کہ رسول خدا ﷺ نے جو کچھ ہاتھ میں بچا ہوا پانی لگا رہ گیا تھا اسی سے سر کا مسح کیا۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو حضرت عطاء حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ ان دونوں حدیثوں کے مخالف ہے اور وہ یہ کہ

''رسول اللہ ﷺ ہر عضو کیلئے جدید پانی لیا کرتے تھے۔''

تو یہی کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔

ہاں احتمال اس کا بھی ہے کہ رسول خدا ﷺ نے جس پانی کو اپنے بالوں سے نچوڑا تھا وہ دوسرے دفعہ

بدن پر پانی بہانے یا تیسرے دفعہ کا ہوتو اس صورت میں تو دو مرتبے پیدا کرنے کی حاجت ہی نہیں۔

پچیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ

''جب تم میں سے کسی کے برتن میں کتا منہ ڈال دے تو اس کے اندر کی چیز کو پھینک دے اور برتن کو سات دفعہ دھووے اور ساتویں دفعہ مٹی سے رگڑ کر دھووے۔''

اور حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کا یہی مذہب تھا۔ اور لوگوں کو اسی کا فتویٰ دیتے تھے۔ حالانکہ بیہقی کی ایک حدیث اس کے مخالف ہے اور وہ یہ کہ

''اس برتن کو تین دفعہ یا پانچ دفعہ یا سات دفعہ دھولو۔''

تو پس یہی مناسب ہے کہ پہلی حدیث کو تخفیف پر محمول کیا جاوے اور دوسری کو تشدید پر جو شخص قادر ہو وہ پہلی پر عمل کرے اور جو کسی وجہ سے عاجز ہو تو وہ دوسری پر عمل کرے۔

چھبیسویں حدیث: وہ ہے جس کو حضرت مالکؒ وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ''بلی نجس نہیں ہے''

اسی طرح حضرت عائشہؓ کا یہ قول ہے کہ

''میں نے رسول خدا ﷺ کو بلی کے بچے ہوئے پانی سے وضو کرتے دیکھا۔''

حالانکہ حضرت ابوہریرہؓ کا قول اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ بلی کی وجہ سے برتن کو اسی طرح دھونا چاہئے جس طرح کتے سے۔ اسی طرح وہ حدیث جو حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ کہ جب بلی برتن میں منہ ڈال دے تو اس میں جو کچھ پانی وغیرہ ہو اس کو بہا کر ایک مرتبہ یا دو مرتبہ برتن کو دھونا چاہئے تو پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور حضرت ابوہریرہؓ اس بارے میں اگر رسول خدا ﷺ سے کوئی روایت جانتے ہوں تو انکے قول مذکور کو تشدید پر حمل کیا جائے گا۔ غرض دونوں مرتبے میزان کے یہاں بھی موجود ہیں۔

ستائیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ

''جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کے پس خوردہ میں کچھ مضائقہ نہیں۔''

اسی طرح بیہقی کی دوسری حدیث میں ہے کہ

''جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ اس کے پیشاب میں کچھ مضائقہ نہیں۔''

حالانکہ وہ حدیثیں جن سے تمام حیوانات کے پیشابوں کا نجس ہونا معلوم ہوتا ہے اس کے مخالف ہیں۔ تو بس معلوم ہوا کہ پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری حدیثوں میں تشدید۔

اٹھائیسویں حدیث: وہ ہے کہ

''پانی پاک ہے جس کو کوئی شے نجس نہیں کرسکتی''

اسی طرح دوسری حدیث میں ہے کہ

''پانی تمام کا تمام پاک ہے جس کو کوئی شے نجس نہیں کرسکتی''

جس کو بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے اور پھر امام بیہقی کہتے ہیں کہ اس حدیث کے مخصوص ہونے پر اجماع ہے۔ اس طرح کہ جو پانی نجاست کے مل جانے کی وجہ سے متغیر ہو گیا ہو وہ چاہے تھوڑا ہو یا بہت ناپاک ہو گیا۔ تو حدیث مذکور اور اجماع تخفیف وتشدید پر محمول ہیں۔

انتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ

''رسول خدا ﷺ نے مسافر کیلئے موزے کے مسح کی مدت تین دن اور تین راتیں قرار دی ہے اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات۔''

یہ حدیث مختلف طریقوں سے مروی ہے۔ حالانکہ بیہقی کی وہ حدیث جو انہوں نے حضرت خزیمہؓ سے روایت کی ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ کہ انہوں نے کہا کہ ہمارے لئے رسول خدا ﷺ نے تین دن مسح کے قرار دیئے اور اگر میں مدت مسح میں کچھ اور زیادتی کا طالب ہوتا تو آپ اور بڑھا دیتے۔ اسی طرح بیہقی کی دوسری بھی اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ کہ

''قسم ہے خدا کی اگر سائل مدت مسح کا سوال کرتا ہی رہتا تو آپ پانچ دن تک اجازت دے دیتے''

اور بیہقی کی ایک اور روایت بھی اس کے مخالف ہے جس کو انہوں نے ابوعمارہؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں میں نے رسول خدا ﷺ سے عرض کیا کہ کیا میں موزوں پر مسح کیا کروں۔ آپ نے فرمایا ہاں۔ میں نے عرض کیا کیا ایک دن تک۔ آپ نے فرمایا بلکہ دو دن تک۔ پھر میں عرض کیا کیا دو دن تک تو آپ نے فرمایا بلکہ تین دن تک۔ پھر میں نے عرض کیا کیا تین دن تک تو آپ نے فرمایا ہاں۔ اور جب تک تیرا جی چاہے۔ اور ایک اور روایت میں بھی یہی ہے کہ جب تک تو چاہے۔ اور ایک اور روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا ہاں یہاں تک کہ سات دن تک شمار کرتے چلے گئے۔ اس کے بعد یہ فرمایا کہ ہاں اور جب تک تیری خواہش ہو۔ تو اب یہی کہا جائے گا کہ امام مسلم وغیرہ کی حدیث میں تشدید ہے اور بیہقی کی تمام حدیثوں میں تخفیف اور یہ ہوسکتا ہے کہ پہلی حدیث کے محمل اکابر اور اولیاء اللہ ٹھہرائے جائیں۔ اور دوسری حدیث کے محمل ان کے سوا اور لوگ۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا برعکس کیا جائے۔

تیسویں حدیث: وہ ہے کہ جس کو بیہقی نے حضرت معمرؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ

''جب موزہ پھٹ جاوے اور اس میں پانی گھس کر اس جگہ پہنچنے لگے کہ جس کو وضو میں دھونا ضروری ہے تو اس پر تو ہرگز مسح نہ کر۔''

حالانکہ حضرت سفیان ثوریؒ کا قول اس کے برخلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ موزوں پر اس وقت تک مسح کر جب تک وہ پاؤں میں لگے رہیں چاہے پھٹ ہی کیوں نہ گئے ہوں۔ اس کے بعد امام سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ مہاجرین اور انصارؓ کے موزے اسی طرح پھٹے چرے ہوئے کرتے تھے۔ تو بس مناسب یہ ہے کہ حضرت معمرؒ کے قول کو تشدید پر حمل کیا جاوے۔ اور امام ثوریؒ کے قول کو تخفیف پر اور میں نے مسح موزے کے بارے میں کوئی روایت نہیں پائی۔ جس سے معلوم ہوتا کہ کیسے پھٹے ہوئے پر مسح جائز ہے اور کیسے پر نہیں۔ سوا اس حدیث کے جو اس محرم کے بارے میں وارد ہوئی ہے جس کے پاس جوتے نہ ہوں اور موزے ہوں۔ اور وہ یہ ہے کہ آپ نے اس محرم کو حکم فرمایا کہ ان موزون کو ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ دے۔ تو اس حدیث سے اس قدر ضرور سمجھ میں آتا ہے کہ جب موزہ تمام قدم ڈھانکے ہوئے نہ ہو تو اس پر مسح جائز نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ مثل جوتے کی ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس میں بھی میزان کے دونوں مرتبے پائے گئے۔

اکتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر بالغ شخص پر جمعہ کے دن غسل واجب ہے۔ اسی طرح بخاری کی حدیث ہے کہ جب تم میں سے کسی پر جمعہ کا دن آوے تو اس کو چاہئے کہ غسل کرے۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص دن جمعہ کے صرف وضو کرے تو وہ ادائے فریضہ کے لئے کافی ہے اور جو شخص غسل کرے تو یہ زیادہ اچھا ہے تو حدیث اول تشدید پر اور حدیث ثانی کو تخفیف پر حمل کیا جائے گا۔ اور بعض علماء نے ایسا کہا ہے کہ پہلی حدیث کو ان لوگوں پر محمول کیا ہے جن کی بدبو لوگوں کو تکلیف دیتی ہو اور دوسری حدیث کو ان لوگوں پر جن کے بدن میں ناگوار بدبو نہ پائی جاتی ہو تو اس کے اندر بھی میزان کے دونوں مرتبے موجود ہیں۔ اور بعض علماء نے رسول خدا ﷺ کے غسل کو بالخصوص بالغ پر واجب ٹھہرانے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ بالغ ہی کی بغل سے بدبو آتی ہے۔ جس سے لوگوں کو تکلیف پہنچتی ہے۔ یا بالغ ہی ایسا شخص ہوتا ہے جس کا بدن ارتکاب معاصی کی وجہ سے ضعیف ہو جاتا ہے۔ اور غسل کرنا بدن کو اس کی میل کچیل دور کر کے صاف و شفاف کر دیتا ہے۔ اس لئے رسول خدا ﷺ نے بالغ کی قید لگائی ہے۔

بتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی وغیرہ نے حائضہ عورت کے بارے میں روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ

''اس کے ساتھ جو کچھ چاہو کرو سوائے جماع یعنی ہمبستری کے۔''

حالانکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ

''رسول خدا ﷺ نہیں مباشرت کرتے تھے حیض والی عورت سے مگر کپڑے سے اوپر اوپر یا یہ کہا کہ پاجامے سے اوپر اوپر۔''

اس کو بھی بیہقی نے روایت کیا ہے تو پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید اور بعض علماء نے

پہلی حدیث کو اس شخص پر حمل کیا ہے جو اپنے نفس کا مالک ہو اور اس کو اس پر خوب اطمینان ہو اور دوسری حدیث کو اس شخص پر جو اپنے نفس کا مالک نہ ہو۔ میزان کے دونوں مرتبے اس میں بھی ظاہر ہو گئے۔

تینتیسویں حدیث: وہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ وغیرہ کا اس عورت کے بارے میں جو استحاضہ میں گرفتار ہو یہ قول ہے کہ وہ صرف ظہر سے ظہر تک کیلئے غسل کرے یعنی اس کا غسل ایک وقت نماز کے لئے کام دے سکتا ہے۔ اسی طرح حضرت عائشہ صدیقہؓ کا یہ قول ہے کہ استحاضہ والی عورت ہر دن کیلئے ایک دفعہ غسل کر لیا کرے۔ حالانکہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا قول ان دونوں قولوں کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ استحاضہ والی عورت ہر نماز کیلئے صرف وضو کر لیا کرے۔ اور حضرت ام حبیبہ بنت جحشؓ اپنی طرف سے ہر نماز کیلئے غسل کیا کرتی تھیں۔ رسول خدا ﷺ نے ان کو اس کا حکم نہیں فرمایا تھا۔ تو بس یہی کہا جائے گا کہ صحابہ میں سے بعض نے تشدید کی ہے اور بعض نے تخفیف۔ تو یہ اقوال مختلفہ بھی میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

فصل اس کے اندر کتاب الصلوٰۃ سے کتاب الزکوٰۃ تک کی ان احادیث اور آثار کا بیان ہوگا جن میں میزان کے دونوں مرتبے جاری ہوتے ہیں اس میں ۵۴ حدیثیں ہیں

اس کے اندر کتاب الصلوٰۃ سے کتاب الزکوٰۃ تک کی ان احادیث اور آثار کی مثالیں بیان کی جائیں گی جن میں میزان کے دونوں مرتبے جاری ہوتے ہیں۔ تو ان میں سے

پہلی حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام نے عشاء کی نماز رسول خدا ﷺ کو اس وقت پڑھائی کہ جب شفق غائب ہوگئی۔ اور دوسری مرتبہ اس وقت پڑھائی کہ جب ایک ثلث شب گذر چکی تھی۔ پھر جبرائیل علیہ السلام نے کہا کہ وقت عشاء ان دونوں وقتوں کے مابین ہے یعنی شفق کے غائب ہوجانے اور ثلث شب گذر جانے کے درمیان درمیان ہے۔ حالانکہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کہ عشاء کا وقت فجر تک ہے اس کے خلاف ہے۔ تو پہلی حدیث کو تشدید پر محمول کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس سے وہم ہوتا ہے۔ کہ اگر شب کا ثلث اول گذر جائے تو اس کے بعد عشاء کا وقت نہیں رہتا۔ اور دوسری حدیث میں تخفیف ہے۔ کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عشاء کا وقت طلوع فجر تک رہتا ہے تو مرجع میزان کے دونوں مرتبوں ہی کی طرف نکلا۔

یہی تقریر اس حدیث میں ہے جس کے اندر جبرائیل علیہ السلام کا رسول خدا ﷺ کو نماز عصر اور نماز فجر پڑھانے کا ذکر ہے اور اس میں حضرت جبرائیل علیہ السلام کا یہ قول بھی مذکور ہے کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان عصر اور صبح کی نماز کا وقت ہے۔ حالانکہ نماز عصر کے وقت میں رسول خدا ﷺ کا ارشاد ہے کہ عصر کا وقت غروب آفتاب تک رہتا ہے اور صبح کے وقت میں ارشاد ہے کہ وہ طلوع آفتاب تک رہتا ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے تخفیف و تشدید یہاں بھی پائے گئے۔

دوسری حدیث: یہ ہے کہ اذان نہ پڑھے مگر وہ شخص جو باوضو ہو اور بعض کا یہ بھی قول ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان نہیں۔ بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ کا کلام ہے۔ حالانکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر وقت خدا تعالیٰ کا ذکر کرتے تھے۔ اسی طرح حضرت

ابراہیم نخعی کا قول بھی اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ صحابہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتے تھے کہ بے وضو آدمی اذان پڑھ دے۔ تو پہلی حدیث کو تشدید پر محمول کیا جائے گا۔ اور دوسری حدیث اور حضرت ابراہیم کے قول کے مطابق صحابہ کے عمل درآمد کو تخفیف پر محمول کیا جائے گا۔ مرجع اس کا بھی میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف نکلا۔

تیسری حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص اذان پڑھے وہی تکبیر پڑھے۔ حالانکہ بیہقی ہی نے مشروعیت اذان کے واقعہ میں یہ حدیث بیان کی ہے کہ عبداللہ بن زید نے حضور کی خدمت میں عرض کیا کہ میں نے بھی یہی خواب میں دیکھا ہے۔ مطلب یہ تھا کہ اذان کے بارہ میں۔ اور اسی وقت حضرت بلال اذان پڑھ رہے تھے تو آپ نے عبداللہ بن زید کو جماعت کھڑی ہونے کے وقت حکم دیا کہ اقامت تو پڑھ۔ تو یوں کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری حدیث میں تخفیف۔

چوتھی حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے مزدلفہ میں رات کی تمام نمازیں ایک ہی اذان اور اقامت سے پڑھیں۔ حالانکہ امام مسلم کی دوسری حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ آپ نے رات کی دونوں نمازوں کو ایک اذان اور دو تکبیروں سے پڑھا۔ اسی طرح ابوداؤد کی وہ حدیث بھی مخالف ہے جو یہ ہے کہ آپ نے مغرب اور عشاء کی نماز دو تکبیروں سے پڑھی۔ اور پہلی نماز میں اذان نہیں پڑھی۔ اور ایک روایت میں ہے کہ دونوں نمازوں میں سے کسی کیلئے اذان نہیں پڑھی۔ اور بیہقی نے اسی روایت کو ان روایتوں میں سے جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہیں صحیح تر کہا ہے۔ تو اب پہلی حدیث اور اس کے موافق جس قدر احادیث ہیں وہ سب تشدید پر محمول ہیں اور ان کے مخالف جس قدر احادیث ہیں وہ سب تخفیف پر محمول ہیں۔

پانچویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ عورتوں کے واسطے اذان بھی پڑھتی تھیں۔ اور تکبیر بھی۔ حالانکہ انہی سے یہ بھی روایت ہے کہ وہ بغیر اقامت کے نماز پڑھتی تھیں۔ تو پس پہلی روایت کو تشدید پر حمل کیا جائے گا۔ اور دوسری کو تخفیف پر۔

چھٹی حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور بعض کا مقولہ ہے کہ وہ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے اور وہ یہ ہے کہ حالت سفر میں نماز صبح کیلئے اذان پڑھی جاوے اور دوسری نمازوں کے واسطے صرف اقامت کافی ہے۔ حالانکہ ایک حدیث اس کے مخالف ثابت ہے اور وہ یہ کہ سفر میں نماز جماعت اور نماز منفرد دونوں کے واسطے اذان ہونی چاہئے۔ تو پہلی حدیث یا قول ابن عمرؓ تخفیف پر محمول ہے اور دوسری حدیث تشدید پر۔ پس دونوں مرتبے میزان کے ظاہر ہیں۔

ساتویں حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت بلال ؓ کو حکم کیا کہ وہ اذان میں دو دو مرتبہ کلمات کو پڑھیں اور اقامت میں ایک ایک مرتبہ۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ جس وقت رسول خدا ﷺ نے حضرت ابومحذورہ ؓ کو اذان اور اقامت کی تعلیم دی۔ تو ان سے فرمایا کہ اذان اور تکبیر دونوں میں دو دو مرتبہ کلمات پڑھے جاتے ہیں۔ اور بعض نے آپ کے کلام سے یہ نکالا کہ صرف قد قامت الصلوٰۃ دو مرتبہ ہونا چاہئے۔ تو پہلی حدیث میں اقامت کے اعتبار سے تخفیف ہے۔ اور دوسری حدیث میں تشدید ہے۔ اور بعض کا قول جو بھی نقل کیا گیا ہے اس میں صرف قد قامت الصلوٰۃ کے اعتبار سے تشدید ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے یہاں بھی موجود ہوئے۔

آٹھویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ جب رسول خدا ﷺ نماز کیلئے کھڑے ہوتے تھے تو تکبیر کہنے کے ساتھ دونوں ہاتھ اٹھاتے تھے اور پھر ان کو سینہ پر اس طرح رکھتے تھے کہ بایاں ہاتھ نیچے ہوتا تھا اور داہنا اوپر۔ حالانکہ حضرت علی ؓ کا قول اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ہتھیلی کو ہتھیلی پر ناف کے نیچے رکھنا سنت ہے۔ تو پہلی حدیث میں تشدید ہے اس اعتبار سے کہ سینہ پر ہاتھوں کا محفوظ رکھنا بہ نسبت زیر ناف محفوظ رکھنے کے زیادہ دشوار ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہاتھ ثقیل ہونے کی وجہ سے اوپر سے نیچے کو پھسل آتے ہیں۔ اور نیچے سے اوپر کو چڑھ نہیں سکتے۔ اور احتمال اس کا بھی ہے کہ حضرت علی ؓ نے صحابہ ؓ کے ہاتھوں کو اس وقت دیکھا ہو کہ جب اوپر سے نیچے کو پھسل آئے ہوں تو ان کو گمان ہوا ہو۔ کہ شاید انہوں نے پہلے ہی سے ہاتھ یہاں رکھے ہیں۔ حالانکہ انہوں نے شروع میں ہاتھ سینہ ہی پر رکھے تھے۔

نویں حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے خالد بن رافع زرقی کو جو نماز اچھی طرح نہیں جانتے تھے۔ فرمایا کہ جب تو نماز کیلئے کھڑا ہو تو پہلے تکبیر پڑھ۔ اس کے بعد جو کچھ ہو سکے قرآن شریف پڑھ۔ حالانکہ دوسری حدیث جس کو بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ ؓ کہتے ہیں کہ مجھ کو رسول خدا ﷺ نے حکم دیا کہ میں پکار کر کہہ دوں کہ نماز نہیں ہوتی بغیر سورہ فاتحہ کے اور اس سے کچھ زاید کے۔ تو پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید اور ان دونوں حدیثوں میں سے کسی کے منسوخ ہونے پر علماء کا اجماع نہیں۔ تو میزان کے دونوں مرتبے یہاں بھی جاری ہیں۔

دسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ نماز نہیں ہوتی مگر ام القرآن (سورہ فاتحہ) اور اس سے زائد کے ساتھ۔ حالانکہ دوسری روایت میں ہے کہ صرف سورہ فاتحہ پڑھ۔ تو اب یوں ہی کہا جائے گا کہ اول حدیث میں تشدید ہے اور دوسری حدیث میں تخفیف پائی جاتی ہے۔

گیارھویں حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں نے نبی ﷺ کے پیچھے نماز پڑھی ہے۔ اسی طرح حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے بھی۔ تو میں نے ان سب کو دیکھا ہے کہ وہ الحمد للہ رب العالمین کو شروع کر دیتے تھے اور نہ اس کے اول میں بسم اللہ پڑھتے تھے اور نہ اس کے ختم پر۔ اور نسائی اور ابن حبان کی روایت میں ہے کہ میں نے کسی کو ان میں بسم اللہ کے ساتھ جہر کرتے نہیں سنا اور باقی احادیث جو اس کے موافق ہیں۔ حالانکہ امام بخاری وغیرہ نے جو حدیث روایت کی ہے وہ اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ انسؓ کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کی قرأت مد کے ساتھ ہوتی تھی۔ چنانچہ جب آپ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھتے تھے تو ایک مد بسم اللہ پر کرتے تھے اور دوسرا مد رحمٰن پر تیسرا رحیم پر۔ اور یہی قول حضرت ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ہے اور یہ حدیث حضرت عمر اور حضرت علی اور حضرت ابن زبیر رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے تو یہی کہا جائے گا کہ پہلی حدیث اپنے تمام طرق روایت کے ساتھ تخفیف پر مبنی ہے اور دوسری حدیث اپنے تمام طریقوں کے ساتھ تشدید پر مبنی ہے۔

بارھویں حدیث: وہ ہے جس امام مسلم اور بیہقی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب رسول خدا ﷺ نماز کے واسطے کھڑے ہوتے تھے تو اپنے ہاتھوں کو دونوں مونڈھوں تک اٹھاتے تھے اور پھر تکبیر یعنی اللہ اکبر کہتے تھے۔ اور ایسا ہی رکوع کی تکبیر کے وقت بھی کرتے تھے۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے حضرت براء بن عازبؓ سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول خدا ﷺ کو دیکھا ہے کہ جب آپ نماز شروع کرتے تھے تو صرف اس وقت رفع یدین کرتے تھے۔ پھر تمام نماز میں کبھی رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ علی ہذا القیاس حضرت ابن مسعودؓ کا وہ قول جو انہوں نے نماز پڑھانے کے وقت کہا تھا اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ تم کو رسول خدا ﷺ کی سی نماز پڑھا کر دکھاؤں۔ اور پھر انہوں نے صرف ایک ہی دفعہ رفع یدین کیا اور یہ بات ظاہر ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول مذکور حدیث مرفوع کے حکم میں ہے۔ تو پہلی حدیث کو تشدید اور دوسری کو تخفیف پر محمول کیا جائے گا۔

تیرھویں حدیث: وہ ہے جس کو امام بخاری نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ جب سمع اللہ لمن حمدہ کہہ کر رکوع سے اٹھتے تھے تو اللھم ربنا لک الحمد پڑھتے تھے اور حدیث میں لفظ کان یعنی تھے مداومت اور استمرار کیلئے آتا ہے۔ یعنی ہمیشہ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ اور یہی مذہب حضرت علی اور ابو ہریرہؓ اور ابن سیرین اور عطاء رضی اللہ عنہم کا ہے۔ اسی طرح شیخین کی حدیث اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس وقت امام سمع اللہ لمن حمدہ پڑھے تو تم اللھم ربنا لک الحمد کہو۔ اسی طرح بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو مقتدی کو چاہئے کہ ربنا لک الحمد کہے اور یہ تمام روایتیں بیہقی کی اس حدیث کے خلاف ہیں جس کو امام شافعیؒ نے لیا

ہے اور مقتدیوں کیلئے دونوں ذکروں کو (یعنی سمع اللہ لمن حمدہ اور ربنا لک الحمد) مستحب ٹھہرایا ہے۔ تو پہلی حدیثیں تشدید پر محمول ہیں اور دوسری حدیث تخفیف پر محمول ہے۔ اس وجہ سے کہ نمازیوں کے مراتب مختلف ہیں۔ تو جس مقتدی کو اس کا یقین ہو کہ میرے اور خدا تعالیٰ کے مابین اس بات کی خبر دینے کا کہ باری تعالیٰ نے مقتدیوں کی حمد کو قبول فرمالیا۔ امام واسطہ اور ذریعہ ہے تو وہ صرف یہی کہے کہ ربنا ولک الحمد یعنی جب امام نے قبول حمد کی خبر دیدی تو اس مقتدی کو اس قبول حمد پر اس کی حمد کرنی چاہئے۔ اور جس مقتدی کو اس کا یقین نہ ہو بلکہ وہ اس مرتبہ سے بعید ہو تو اس کو سمع اللہ لمن حمدہ بھی کہنا چاہئے۔ قبول حمد کی نیک فالی کے واسطے۔ تو میزان کے دونوں مرتبے پائے گئے۔

چودھویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب رسول خدا ﷺ سجدہ میں جاتے تھے تو آپ کے گھٹنے زمین پر ہاتھوں سے پہلے ٹک جاتے تھے اور جب سجدہ سے اٹھتے تھے تو پہلے ہاتھوں کو اٹھاتے تھے اور پھر گھٹنوں کو۔ اسی طرح ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے کہ جب آپ سجدہ سے اٹھتے تھے تو گھٹنوں پر اٹھتے تھے اور رانوں پر ٹیک لگاتے تھے۔ حالانکہ ابوداؤد اور بیہقی کی دوسری حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی سجدہ میں جاوے تو اس طرح نہ کرے جس طرح اونٹ کرتا ہے (یعنی پہلے گھٹنوں کو زمین پر ٹیکے اور پھر ہاتھوں کو) بلکہ پہلے ہاتھوں کو رکھے پھر گھٹنوں کو۔ تو پہلی حدیث کو مشدد کہا جائے گا اور دوسری کو مخفف۔ اس وجہ سے کہ جب سجدہ سے اٹھے گا تو دوسری حدیث کے موافق دونوں ہاتھوں کو زمین پر ٹیک سکے گا۔ اور اٹھنے میں آسانی ہوگی۔ برخلاف پہلی حدیث کے۔

پندرھویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے حکم فرمایا سجدہ میں ہتھیلیوں کے رکھنے کا یعنی کھلے ہوئے ہاتھ رکھنے کا۔ نہ مٹھی باندھ کر۔ اسی طرح بیہقی کی دوسری حدیث ہے کہ ہم نے شکایت کی رسول خدا ﷺ سے کہ ہماری پیشانیاں اور ہتھیلیاں گرم زمین پر جلتی ہیں۔ تو آپ نے ہماری شکایت کو رفع نہ کیا۔ حالانکہ دوسری حدیث بیہقی کی اس کے مخالف ہے۔ جس کو انہوں نے بعض صحابہ سے روایت کیا ہے کہ وہ پوستین پر سجدہ کرتے تھے۔ جس کی آستینیں اس قدر دراز تھیں کہ ان میں ہاتھوں کا نکالنا بہت دشوار امر تھا۔ اور امام نخعی کا قول ہے کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اپنے چغوں اور جبوں اور چادروں میں بغیر ہاتھوں کے باہر نکالے نماز پڑھ لیتے تھے۔ اور بیہقی کی روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے نماز ادا کی اور آپ چادر میں لپٹے ہوئے تھے۔ سجدہ کی حالت میں اسی پر دستِ مبارک ٹیکتے تھے سنگریزوں کی ٹھنڈک سے بچنے کی غرض سے۔ اور بیہقی کی دوسری روایت میں ہے کہ آپ اپنے ہاتھ اور پاؤں کو زمین کی ٹھنڈک سے بذریعہ چادر بچاتے تھے۔ تو اب فیصلہ اسی طرح کیا جائے گا کہ پہلی دو حدیثیں تشدید پر محمول ہیں۔ اور ان کی مخالف احادیث تخفیف پر۔ پس میزان کے دونوں مرتبے ظاہر ہوگئے۔

سولہویں حدیث: وہ ہے جس کو امام بخاری وغیرہ نے رسول خدا ﷺ کے نماز کے اندر بیٹھ کر کھڑے ہونے کے بارے میں مالک بن حویرثؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ جب لوگوں کو نماز پڑھاتے ہوتے تھے تو دوسرے سجدہ سے سر مبارک اٹھا کر تھوڑی سی دیر بیٹھ کر زمین پر ٹیک لگا کر اٹھتے تھے۔ حالانکہ وہ حدیث جو بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نماز میں جب دونوں سجدوں سے فارغ ہو جاتے تھے۔ تو پیروں کے تلووں پر سیدھے کھڑے ہو جاتے تھے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ پہلی حدیث کا یہ جواب دیتے تھے کہ رسول خدا ﷺ کا سجدہ سے سہارا لے کر کھڑا ہونا جسمانی کمزوری کی وجہ سے تھا۔ تو بس یہی کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔

سترھویں حدیث: وہ ہے جسے بیہقی نے روایت کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ جب نماز میں قعدہ کے اندر بیٹھتے تھے تو اپنے دائیں ہاتھ کو گھٹنے پر رکھتے تھے۔ اور انگوٹھے کے نزدیک کی انگشت کو اٹھا کر پھر جھکا لیتے تھے، اور اس کے ذریعہ سے دعاء کرتے تھے لیکن اس انگشت کو حرکت نہیں دیتے تھے۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث جس کو انہوں نے وائل ابن حجر سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے رسول خدا ﷺ کو دیکھا کہ آپ اپنی انگشت کو اٹھائے ہوئے اس کو حرکت دے رہے ہیں اور اس کے ذریعہ کچھ دعا کر رہے ہیں۔ اسی طرح ایک بیہقی کی حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ کہ رسول خدا ﷺ فرماتے ہیں کہ نماز کے اندر انگشت کو حرکت دینا شیطان کے بھاگنے کا سبب ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ اور ان دونوں حدیثوں کی توجیہ اس مقام پر آجائے گی جہاں ائمہ کے اقوال کو باہم جمع کیا جائے گا۔

اٹھارویں حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں تعلیم کی مجھ کو رسول خدا ﷺ نے تشہد کی اس اہتمام سے کہ میرا ہاتھ آپ کی ہتھیلیوں کے درمیان تھا جس طرح قرآن شریف کی کوئی سورت تعلیم فرماتے تھے۔ اور وہ تشہد یہ ہے

التحیات للہ والصلواۃ الخ

حالانکہ عمرو بن العاصؓ کی حدیث بشرطیکہ صحیح ہو اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ جب امام اپنی نماز کی اخیر رکعت میں بیٹھے اور تشہد پڑھنے سے پہلے بے وضو ہو جائے تو اس کی نماز پوری ہو چکی اور ایک روایت میں ہے کہ جو امام سلام پھیرنے سے پہلے بے وضو ہو جائے تو اس کی نماز جائز ہو گئی۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ تو دوسری حدیث کو ان لوگوں پر حمل کیا جائے گا جو ضرورتمند ہیں اور پہلی حدیث ان کے سوا دوسرے لوگوں پر۔ چنانچہ اکثر دوسری ہی قسم کے لوگ ہوتے ہیں۔ پس میزان کے دونوں مرتبے موجود ہو گئے۔

انیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ جب رسول خدا ﷺ تشہد کیلئے بیٹھتے تھے تو آپ کا سب سے پہلا کلام یہ ہوتا تھا کہ

التحیات للہ والصلواۃ الخ

حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے حضرت جابرؓ سے اور حضرت عمرؓ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت بیان کی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ان دونوں نے کہا کہ ہم کو رسول خدا ﷺ تشہد کی تعلیم اس طرح دیا کرتے تھے کہ

بسم اللہ وباللہ التحیات للہ والصلواۃ الخ

پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے۔ اس لئے کہ اس میں بسم اللہ کا لفظ نہیں ہے۔ اور دوسری حدیث میں چونکہ ہے اس لئے وہ تشدید پر محمول ہے۔ تو یہاں بھی میزان کے دونوں مرتبے پائے گئے۔ اور امام بخاریؒ کا قول ہے کہ جابرؓ کی حدیث غلط ہے تو اس قول کی بنا پر صرف ایک ہی مرتبہ میزان کا پایا جاوے گا۔ مانند اس حدیث کے جو تنہا واقع ہوئی ہو۔

بیسویں حدیث: وہ ہے جو پہلے مذکور ہو چکی۔ اور اس کو بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نہیں نماز ہوتی بغیر سورت فاتحہ کے حالانکہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور بیہقی کی دوسری حدیث اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جو شخص کسی امام کے پیچھے نماز پڑھتا ہو تو امام کا پڑھنا بعینہٖ اس شخص کا پڑھنا ہے۔ (میں کہتا ہوں) اور یہ حدیث امام موصوف کی ان لوگوں پر محمول ہے جو اکابر میں شمار کئے جاتے ہیں۔ اور جب وہ اپنے امام کی قرأت سنتے ہیں تو ان کے قلوب خدا تعالیٰ کی بارگاہ میں جمع ہو جاتے ہیں جس طرح باوجود امام کے پڑھ لینے کے مقتدی کا پیچھے سے پڑھنا ان لوگوں پر محمول ہے جن کے قلوب امام کی قرأت سننے سے درگاہ الٰہی میں جمع نہیں ہوتے ہیں۔ اور حضرت ابن عباس اور ابن مسعود اور ابن عمر اور صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعینؒ کا ایک گروہ پہلی حدیث کا قائل ہے۔ اور بیہقی میں ایک اور حدیث مرفوع مروی ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک مرتبہ نماز سے فارغ ہو کر فرمایا کہ میں سمجھتا ہوں تم اپنے امام کے پیچھے کچھ پڑھتے ہو۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا ہاں یا رسول اللہ! تو آپ نے فرمایا کہ ایسا مت کرو۔ البتہ سورۂ فاتحہ ضرور پڑھو۔ کیونکہ اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی اور دوسری روایت میں ہے کہ جب تم آواز سے پڑھو تو کچھ مت پڑھو سوائے سورۂ فاتحہ کے۔ اور حضرت عطاء کا قول ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ مذہب تھا کہ جن نمازوں میں امام آہستہ قرأت پڑھتا ہے ان میں مقتدی پر قرأت واجب ہے۔ اور جن میں آواز سے پڑھتا ہے ان میں نہیں۔ پس رجوع میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف ہو گیا اور آئندہ ائمہ کے اقوال کی توجیہات میں یہ بات آ جائے گی کہ امام ابوحنیفہؒ نماز کے اندر صرف خدا تعالیٰ کے نام لینے کو قرأت کیلئے کافی سمجھتے تھے۔ اور اس آیت کو پڑھا کرتے تھے

وذکر اسم ربہ فصلی

اور نام لیا اپنے پروردگار کا پھر نماز پڑھی

اور یہ بھی اس شخص پر محمول ہے جس کو خدا تعالیٰ کے صرف نام لینے سے اطمینان قلب حاصل ہو جائے۔

اکیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام بیہقی وغیرہ نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نبی ﷺ نے ایک ماہ تک دعائے قنوت ایک قوم پر بددعا کرنے کی غرض سے پڑھی۔ پھر اس کو ترک کر دیا۔ مگر صبح کی نماز میں ہمیشہ پڑھتے رہے۔ یہاں تک کہ دنیا سے رخصت ہو گئے۔ اور امام بخاری کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صبح کی نماز کی اخیر رکعت میں سمع اللہ لمن حمدہ کہہ کر دعائے قنوت پڑھی۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث جو انہوں نے عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول خدا ﷺ نے کسی نماز میں دعائے قنوت نہیں پڑھی۔ اسی طرح وہ حدیث جس کو ابو مخلدؓ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پیچھے صبح کی نماز پڑھی۔ اور اس میں انہوں نے دعاء قنوت نہیں پڑھی تو میں نے ان سے کہا کہ میں تم کو دعائے قنوت پڑھتے نہیں دیکھتا۔ تو انہوں نے نے جواب دیا کہ میں اپنے اصحاب میں سے کسی کو یاد نہیں کرتا کہ وہ دعائے قنوت پڑھتا ہو۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے۔ اور دوسری حدیث میں اس شخص کے نزدیک جو اس کے منسوخ ہونے کا قائل نہیں ہے۔ تخفیف ہے، تو میزان کے دونوں مرتبے موجود ہوئے۔

بائیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام بخاریؒ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ران عورت میں داخل ہے جس کا ستر فرض ہوتا ہے۔ حالانکہ شیخین کی حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے اپنی ران سے تہ بند کھول دیا۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری حدیث میں تخفیف۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ پہلی حدیث میں مہذب لوگوں کو تعلیم ہو۔ اور دوسری حدیث میں کسی دوسرے شخص غیر مہذب کیلئے۔ پس اس میں بھی میزان کے دونوں مرتبے موجود ہیں۔

تیئیسویں حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس کو اپنی نماز میں بے وضو ہو جانے کا شبہ ہو جائے۔ تو آپ نے فرمایا کہ جب تک آواز نہ سن لے یا بو نہ پائے اس وقت تک نماز سے نہ لوٹے۔ بلکہ مشغول رہے۔ حالانکہ بیہقی کی حدیث جو انہون نے رسول خدا ﷺ سے روایت کی ہے اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جب تم میں سے کسی کو نماز کے اندر قے ہو جائے یا ہبکائی سے دفعۃً کچھ منہ کے راستہ سے نکل پڑے۔ تو اس کو چاہئے کہ نماز چھوڑ دے اور دوسرا وضو کر کے آوے۔ اور اس اثناء میں اگر کچھ گفتگو نہ کی ہو تو اپنی نماز پر بنا کر لے۔ پس پہلی حدیث تخفیف پر اور دوسری تشدید پر محمول ہے۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبے پائے گئے۔ اور حدیث کے اندر جو قلس کا لفظ ہے اس سے مراد قے کا غالب آ جانا ہے تو مطلب حدیث مذکور کا یہ ہوا کہ جو شخص تم سے قصداً قے کرے یا اس پر قے غالب آ جائے تو وہ ایسا کرے یعنی نماز سے لوٹ جائے اور نیا وضو کرے۔ تو یہاں لفظ

قلس ایسا ہے جیسا کہ باب صوم میں آتا ہے کہ جس شخص کو قے لاحق ہو جائے تو کچھ مضائقہ نہیں۔ اگر چہ روزہ کے اندر قے آجانے اور نماز کے اندر قے آجانے میں حکم کے اعتبار سے بہت بڑا فرق ہے۔

چوبیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت جابرؓ نے رسول اللہ ﷺ کو نماز کی حالت میں پایا اور با ایں ہمہ سلام کر بیٹھے۔ تو آنجناب نے اس کے جواب میں اپنے دست مبارک سے زمین کی طرف اشارہ کر دیا۔ حالانکہ بیہقی وغیرہ نے جو حدیث روایت کی ہے۔ وہ اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ نمازی سلام کا جواب نماز کے بعد دے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے۔ اور دوسری میں تشدید۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبے صحیح ہو گئے۔ اور یہ ہوسکتا ہے کہ پہلی حدیث کو ان لوگوں پر محمول کیا جاوے جو دنیا میں بڑے سمجھے جاتے ہیں جیسے بادشاہ اور امیر رئیس اور دوسری حدیث ان لوگوں پر جو ان کے سوا غریب کمزور اور معمولی سمجھے جاتی ہیں جن کے سلام کا جواب حالتِ نماز میں نہ دینے سے سلام کرنے والے پر کوئی برا اثر نہیں پڑ سکتا۔

پچیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نمازی کے آگے سے عورت اور گدھے اور سیاہ کتے کا گذر جانا نماز کو توڑ دیتا ہے۔ جب اس کے سامنے کجاوہ کے پچھلے حصے کے برابر کوئی شے نہ ہو۔ حالانکہ وہ حدیث جو امام مسلم وغیرہ نے روایت کی ہے۔ اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول خدا ﷺ تہجد کی نماز پڑھتے ہوتے تھے۔ اور میں آپ کے اور قبلہ کے درمیان اس طرح حائل ہوتی تھی جس طرح جنازہ ہوتا ہے۔ اسی طرح امام بخاری کی یہ حدیث بھی مخالف ہے کہ رسول خدا ﷺ نماز پڑھتے ہوتے تھے۔ اور گدھا سامنے چرتا ہوتا تھا۔ یا کتا سامنے سے گذر جاتا تھا اور اس کو جھڑکتے نہ تھے۔ اسی طرح حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کی حدیث بھی اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ مسلمان کی نماز کو کوئی چیز نہیں توڑتی۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ اس شخص کے نزدیک جو پہلی کے منسوخ ہونے کا قائل نہیں ہے۔ تو میزان کے دونوں مرتبے موجود ہو گئے۔

چھبیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام شافعیؒ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے اس شخص کو جو اپنے گھر میں نماز ادا کر کے مسجد میں آیا تھا یہ فرمایا کہ جب تو مسجد میں آوے تو جماعت میں شریک ہو جا۔ اگر چہ تو گھر میں ہی کیوں نہ پڑھ چکا ہو اور اس قسم کی اور باقی حدیثیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر تنہا نماز پڑھ لی جاوے تو اس کو جماعت کے ساتھ لوٹانا چاہئے۔ حالانکہ بیہقی وغیرہ کی حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ کوئی نماز ایک دن میں دو مرتبہ نہ پڑھو اور ایک حدیث میں ہے کہ کوئی نماز ایک دن میں دو مرتبہ فرض نہیں۔ یہاں تک کہ حضرت ابن عمرؓ جب نماز سے فارغ ہو کر آتے۔ اور لوگوں کو فرض نماز ادا کرتے دیکھتے۔ تو آپ بیٹھ جاتے۔ اور ان کی نماز میں شریک نہ ہوتے۔ اور

امر محتمل یہ ہے کہ دوسری حدیث میں فرض نماز کی دو مرتبہ پڑھنے سے ممانعت کا یہ مطلب ہو کہ فرض نماز کو ایک دن میں تنہا دو مرتبہ نہ پڑھو یا ممانعت کی یہ وجہ ہو کہ دوسرے لوگ بعد میں آنے والے یہ نہ سمجھیں کہ یہ نماز ان پر فرض جدید ہوئی ہے۔ یا یہ مطلب ہے کہ اس عقیدہ سے دوبارہ نہ پڑھو کہ وہ نماز تم پر دوسری مرتبہ فرض ہوئی ہے۔ پس وہ حدیث جو نماز کے دوبارہ جماعت کے ساتھ لوٹانے کو واجب کرتی ہے۔ تشدید پر محمول ہے اور دوسری تخفیف پر۔ تو میزان کے دونوں مرتبے یہاں بھی ظاہر ہیں۔

ستائیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام بیہقی نے حضرت حسنؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں جو شخص فجر یا وتر میں دعائے قنوت بھول جائے۔ وہ سجدہ سہو کرے اور وہ اس کو اس صورت پر قیاس کرتے ہیں۔ کہ جو شخص دو رکعتیں پڑھ کر بغیر بیٹھے تیسری رکعت کیلئے کھڑا ہو جائے۔ حالانکہ بیہقی کی حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے صبح کی نماز پڑھائی اور اس میں قنوت نہ پڑھا اسی طرح بیہقی کا یہ قول بھی خلاف ہے کہ کسی صحابی سے یہ ثابت نہیں کہ جب آپ نے قنوت ترک کر دیا ہو۔ تو اس کیلئے کبھی بھی سجدۂ سہو کیا ہو۔ پس پہلا قول تشدید پر اور دوسرا تخفیف پر محمول ہے۔

اٹھائیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام بیہقی نے حضرت عمران بن حصینؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے سجدۂ سہو کرنے کے بعد تشہد پڑھا۔ اور پھر سلام پھیرا۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے سجدۂ سہو کے بعد بغیر تشہد پڑھے سلام پھیر دیا۔ اسی طرح دوسری روایت کہ آنحضرت ﷺ نے تشہد دونوں سجدوں سے پہلے پڑھا۔ پس پہلی حدیث تخفیف پر اور دوسری تشدید پر محمول ہے اور ان دونوں قولوں کی توجیہ اس مقام پر آ جائے گی۔ جہاں ائمہ کے اقوال کو باہم جمع کر کے دکھلایا جائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

انتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نہیں نماز ہوتی ہے بے وضو کی اور وضو بغیر بسم اللہ پڑھے نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس شخص کی نماز نہیں ہوتی جو رسول خدا ﷺ پر درود شریف نہ پڑھے۔ اسی طرح شعبی کا یہ قول ہے کہ جو شخص تشہد کے بعد رسول خدا ﷺ پر درود شریف نہ پڑھے تو وہ اپنی نماز کو لوٹاوے یا یہ فرمایا کہ وہ نماز اس کیلئے کافی نہیں ہوئی۔ حالانکہ حضرت ابو مسعود بدریؓ کا قول اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر میں کوئی نماز ادا کروں اور اس کے اندر محمد اور آل محمد ﷺ پر درود شریف نہ پڑھوں تو میں سمجھوں کہ میری نماز کامل نہیں ہوئی۔ تو پہلی حدیث اور اس کے موافق تمام احادیث واقوال سے درود شریف کا وجوب اور نماز کیلئے شرط ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور حضرت ابو مسعود کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ درود شریف کے بغیر نماز صحیح تو ہو جاتی ہے۔ لیکن کچھ نقص رہتا ہے۔ تو پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسرے قول ابو مسعود میں تخفیف۔ پس میزان کے دونوں مرتبے پائے گئے۔

تیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ کنجی نماز کی پاکی ہے اور تکبیر تحریمہ سے نماز کے منافی افعال حرام ہو جاتے ہیں۔ اور سلام کرنے سے وہ سب حلال ہو جاتے ہیں۔ یعنی جب نمازی یہ کہہ دے کہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ تسلیم سے مراد تشہد ہے۔ اور یہی قول حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی نمازی السلام علیکم کہنے سے پہلے بے وضو ہو جائے تو اس کی نماز صحیح ہوگئی تو وہ حدیث پہلی تفسیر کے مطابق یعنی تسلیم سے السلام علیکم مراد ہو۔ تشدید پر محمول ہے اور بعد کے دونوں قول تخفیف پر محمول ہیں۔

اکتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو حضرت مالکؒ اور امام شافعیؒ نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ لوگوں کو مغرب کی نماز پڑھائی۔ اور اس میں کچھ بھی قرأت نہ پڑھی۔ اور سلام پھیر دیا۔ بعد میں لوگوں نے عرض کیا کہ آپ نے قرأت بالکل نہیں پڑھی۔ تو آپ نے جواب دیا کہ میں اونٹوں پر ملک شام کو سامان لے جا رہا تھا۔ اور ایک ایک منزل پر اترتا ہوا جب ملک شام میں پہنچ گیا تو ان اونٹوں کو اور ان کے پالانوں اور جھولوں اور بوجھوں کو فروخت کر دیا۔ نخعیؒ کا قول ہے کہ پھر حضرت عمرؓ نے معہ مقتدیوں کے اس نماز کو لوٹایا۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری روایت جو حضرت عمرؓ ہی سے ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جب لوگوں نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ آپ نے نماز مغرب میں قرأت کچھ نہ پڑھی۔ تو آپ نے ان سے دریافت کیا کہ پھر رکوع اور سجدے بھی ٹھیک ادا ہوئے یا نہیں۔ مقتدیوں نے عرض کیا کہ وہ تو ٹھیک ادا ہوئے۔ تو آپ نے فرمایا کہ پھر کچھ ہرج نہیں۔ اسی طرح وہ حدیث بھی خلاف ہے جس کو بیہقی نے حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص نے حضرت علیؓ سے کہا کہ میں نے نماز ختم کر دی اور قرأت پڑھی نہیں تو آپ نے اس سے دریافت فرمایا کہ بھلا رکوع اور سجدے بھی ٹھیک ادا ہوئے اس نے کہاں ہاں تو آپ نے فرمایا کہ پھر تیری نماز تمام ہوگئی۔ پس حضرت عمرؓ کا پہلا فعل تشدید پر محمول ہے اور حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ کا دوسرا قول تخفیف پر محمول ہے۔ اور اس کی توجیہ اس جگہ آجائے گی جہاں اقوال ائمہ کو باہم جمع کیا جائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور احتمال اس کا بھی ہے کہ اقوال مذکورہ میں قرأت نہ پڑھنے سے مراد یہ ہو کہ سورت فاتحہ کے بعد اور کوئی سورت نہ پڑھے۔ تو اب تمام حدیثیں جمع ہو جائیں گے اور حضرت عمرؓ کا مغرب کی نماز کو اعادہ کرنا ان کے اجتہاد کا ثمرہ سمجھا جائے گا۔

بتیسویں حدیث: وہ ہے جسے شیخین نے امامت جنب کے باب میں روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ رسول خدا ﷺ نے لوگوں کو نماز پڑھانی شروع کر دی۔ پھر یاد ہوا کہ آپ کو غسل کی حاجت ہے۔ پس آپ لوٹے اور طہارت کی پھر تشریف لائے اور آپ کے سر مبارک سے پانی ٹپک رہا تھا اور لوگوں کو ویسے ہی نماز پڑھانے لگے اور ان کو تکبیر تحریمہ کے اعادہ کا حکم نہیں فرمایا۔ حالانکہ بیہقی کی روایت اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ رسول خدا ﷺ نے لوگوں کو نماز پڑھائی۔ حالانکہ آپ کو غسل کی

حاجت تھی۔ پھر اس نماز کو آپ نے بھی لوٹایا اور مقتدیوں نے بھی۔ اور یہی قول حضرت علی بن طالبؓ کا ہے اور بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو صبح کی نماز حالت جنابت میں پڑھادی۔ تو اس نماز کو آپ نے خود تو لوٹایا۔ لیکن مقتدیوں کو اس کے لوٹانے کا حکم نہیں فرمایا اور بالکل ایسا ہی واقعہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی منقول ہے۔ لیکن غسل کی حاجت کے بارے میں نہیں بلکہ بے وضو ہونے کے بارے میں یعنی حدث اصغر میں۔ پس حدیث اول اگر اس کے اندر یہ بات ثابت ہو جائے کہ مقتدیوں نے بھی تکبیر تحریمہ کہہ لی تھی اور نماز میں داخل ہو گئے اس کے بعد آپ کو یاد آیا تو وہ تخفیف پر محمول ہے۔ اور دوسری حدیث معہ فعل حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اور معہ لوٹانے حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نماز کو نہ باقی مقتدیوں کے تشدید پر محمول ہے۔

تینتیسویں حدیث: حضرت مسور بن مخرمہ کا وہ قول ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو نمازی حالت نماز میں اپنے کپڑے یا جوتے پر کچھ پلیدی دیکھے تو اس کو اس سے دور کرے۔ اور نماز نئے سرے سے شروع کرے۔ اور عبداللہ بن عمرؓ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ شخص اپنی گذشتہ نماز پر بنا کرلے۔ یعنی جس قدر پہلے پڑھ چکا تھا وہ صحیح ہو چکی۔ باقی اب پڑھ لے۔ پس پہلا قول تشدید پر اور دوسرا تخفیف پر محمول ہے۔

چونتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ تم میں سے جب کوئی مسجد میں آجاوے تو اپنے جوتوں کو الٹ کر دیکھ لے۔ کہ اس میں نجاست تو نہیں ہے۔ اگر ہو تو ان کو زمین سے رگڑ دے۔ پھر ان کے ساتھ نماز ادا کرلے۔ اسی طرح وہ حدیث جس کو بیہقی نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک دفعہ ان سے اس عورت کے بارے میں سوال کیا گیا جس کے کپڑے کا پلو زمین پر لٹکتا جاتا ہو اور زمین وہاں کی پلید ہو تو انہوں نے جواب میں کہا کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے کہ بعد کا چلنا اس کپڑے کو پاک کردے گا۔ اسی طرح بیہقی کی وہ روایت جو انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے خدمت اقدس میں عرض کی کہ یارسول اللہ ﷺ جب ہم مسجد کو جاتے ہیں تو پلید راستہ طے کرنا پڑتا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ بعض راستہ کا اس کے بعض کو پاک کر دیتا ہے۔ اسی طرح وہ حدیث جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص تم میں سے جوتوں سمیت نجاست میں چلے تو مٹی اس کو پاک کردے گی۔ حالانکہ وہ احادیث جن کو امام شافعیؒ نے لیا ہے اور ان سے ثابت ہوتا ہے کہ جو کپڑا یا جوتا زمین کی نجاست سے نجس ہو جائے تو اس کا دھونا واجب ہے۔ پس یوں کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری اس کے مخالف میں تشدید۔

پینتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم نے حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ میں نے اپنے آپ کو دیکھا کہ میں رسول خدا ﷺ کے

کپڑے سے منی کو مَل رگڑ دیتی تھی۔ اور امام مسلم کی دوسری روایت میں ہے کہ اس کو کھرچ دیتی تھی۔ اور بیہقی کی روایت میں ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے اپنے آپ کو دیکھا کہ میں رسول خدا ﷺ کے کپڑے سے منی کو دور کرنے کے لئے تر ہاتھ پھیر دیتی تھی۔ اور وہ جب خشک ہو جاتی تھی تو کھرچ دیتی تھی۔ حالانکہ امام بخاری کی حدیث میں جو انہوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے یہ آیا ہے کہ جب رسول خدا ﷺ کے کپڑے کو منی لگ جاتی تھی تو اس کو پہلے دھوتے تھے۔ پھر نماز کو جاتے تھے لیکن ایسا دھوتے تھے کہ میں اس دھونے کی جگہ پر سفیدی کا بقیہ نشان دیکھ لیتی تھی۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ اب آنحضرت ﷺ کا اس کپڑے کو دھونا خواہ منی کی نجاست کی وجہ سے ہو یا نظافت کے خیال سے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے یہاں بھی موجود نکلے۔

چھتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد نبوی میں پیشاب کر دیا تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حکم فرمایا کہ اس مقام پر پانی کے ڈول ڈالے جاویں۔ حالانکہ ابوقلابہؒ کا قول جو کبار تابعین میں سے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ زمین کی طہارت اس کا خشک ہو جانا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور ان دونوں قولوں میں تخفیف ہے۔ اور اگر امام ابوحنیفہؒ اور ابوقلابہؒ کو اس بارے میں رسول خدا ﷺ سے کوئی حدیث نہ پہنچی ہوتی تو وہ دونوں اس کے ہرگز قائل نہ ہوتے۔ اور بعض نے تو ان دونوں کے قول مذکور کو حدیث مرفوع بتلایا ہے اور اس کی تصریح کی ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے پائے گئے۔

سینتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو حاکم نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور اس کے متعلق یہ بیان کیا ہے کہ یہ روایت شیخین کی شرط کے موافق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جو شخص مسجد کے ہمسایہ میں سے اذان کی پکار سنے اور وہ باوجود ہٹا کٹا ہونے کے اس پکار کا جواب نہ دے یعنی مسجد میں نہ جاوے تو اس کی نماز نہیں ہوتی۔ اور حضرت علیؓ کا مقولہ ہے کہ مسجد کے ہمسایہ کی نماز نہیں ہوتی مگر مسجد میں۔ پھر ان سے دریافت کیا گیا کہ مسجد کا ہمسایہ کون ہے تو آپ نے فرمایا کہ جس کے کان میں موذن اپنی اذان کی آواز پہنچا دے۔ بیہقی کا قول ہے کہ حضرت علیؓ کا قول مذکور بطور حدیث مرفوع کے بھی مروی ہے۔ حالانکہ وہ حدیث جس سے رسول خدا ﷺ کی بعض صحابہ کو تنہا نماز پڑھنے کی اجازت ثابت ہوتی ہے وہ اس کے مخالف ہے۔ کیونکہ ان میں آپ نے تنہا نماز پڑھنے والے کو اعادۂ نماز کا بھی حکم نہیں فرمایا۔ پس پہلی حدیث کو تشدید پر اور ثانی حدیث کو تخفیف پر محمول کیا جائے گا۔

اڑتیسویں حدیث: وہ ہے جس میں عمر بن عبدالعزیزؒ نے ایسے شخص کے امام بنانے سے منع فرمایا ہے جس کے باپ کا پتہ نہ ہو یعنی مشہور نہ ہو۔ حالانکہ شعبی اور نخعی اور زہری کا قول اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ایسا شخص امام بن سکتا ہے۔ پس پہلا قول تشدید پر اور دوسرا قول تخفیف پر

محمول ہے۔

انتالیسویں حدیث: حضرت ابن عباسؓ کا وہ قول ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نہ امام بنایا جاوے لڑکا جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائے۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث جس کو انہوں نے عمرو بن سلمہؓ سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ اپنی قوم کو مسجد میں فرض نمازیں اور جنازہ کی نمازیں پڑھایا کرتے تھے۔ اور اس وقت سال یا چھ سال کے تھے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے پائے گئے۔

چالیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ رسول خدا ﷺ نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ صف کے پیچھے اکیلا نماز پڑھ رہا تھا۔ تو آپ نے اس کو نماز کے اعادہ کا حکم فرمایا، حالانکہ وہ حدیث جس کو امام بخاریؒ نے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت ابوبکر صدیقؓ مسجد میں داخل ہوئے اور رسول خدا ﷺ رکوع میں تھے۔ تو آپ صف سے علیحدہ ہی رکوع میں شامل ہو گئے تو ان سے رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تیری حرص اور زیادہ کرے اور اس نماز کے لوٹانے کا خیال نہ کرنا۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

اکتالیسویں حدیث: وہ ہے جس کو حضرت حذیفہؓ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ منع فرمایا رسول خدا ﷺ نے اس بات سے کہ امام اوپر ہو اور لوگ اس کے پیچھے باقی رہیں۔ اور حضرت حذیفہؓ کی دوسری روایت میں ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ نہ نماز پڑھے امام کسی ایسے مقام پر جو مقتدیوں کے مقام سے بلند ہو۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ پچاس شخصوں سے کم پر جمعہ واجب نہیں ہے۔ حالانکہ بیہقی نے حضرت صالح سے جو توئمہ کے مولیٰ ہیں روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نماز پڑھ رہا تھا اور حضرت ابو ہریرہؓ مسجد کے اوپر تھے اور ہم سب وہی نماز پڑھ رہے تھے جو امام پڑھتا تھا اور نماز بھی فرض تھی۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ پہلی حدیث کو اس صورت پر محمول کیا جائے کہ جب امام کا اونچی جگہ کھڑا ہونا تکبر سے ہو اور دوسری حدیث اس صورت پر کہ جب تکبر نہ ہو۔

بیالیسویں حدیث: وہ ہے جسے امام بخاری نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ چالیس شخصوں کے ساتھ۔ اور اسی طرف صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت گئی ہے۔ اسی طرح بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ پچاس شخصوں سے کم پر جمعہ واجب نہیں، حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث جو انہوں نے حضرت ام عبداللہ دوسیہؓ سے روایت کی ہے وہ اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا فرمایا رسول خدا ﷺ نے کہ جمعہ ہر قریہ پر واجب ہے اگرچہ اس میں چار ہی مسلمان ہوں۔ اسی طرح حضرت علیؓ کا یہ قول بھی کہ نہیں ہے جمعہ اور نہ تکبیرات تشریق مگر شہر میں۔ اور اسی طرح اور اقوال

صحابہؓ۔ پس پہلی حدیث اور اس کے معاون تمام اقوال تخفیف پر محمول ہیں کیونکہ ان سے چالیس سے کم لوگوں پر جمعہ کا عدم وجوب ثابت ہوتا ہے اور دوسری حدیث اور جو اقوال اس کے معاون ہیں وہ سب تشدید پر محمول ہیں چونکہ ان سے مقدار مذکور پر جمعہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے تو رجوع میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف ہو گیا۔

تینتالیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام ترمذی اور بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے عید الفطر اور عید الاضحیٰ کی نماز میں اصل نماز کی تکبیروں کے علاوہ سات تکبریں پہلی رکعت میں کہیں۔ اور پانچ دوسری میں۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ عید الاضحیٰ اور عید الفطر میں چار مرتبہ تکبیریں کہتے تھے جس طرح نماز جنازہ میں آپ کی عادت مبارک تھی۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ دونوں عیدوں کی نمازوں میں پانچ تکبیریں پہلی رکعت میں ہوتی ہیں اور چار دوسری رکعت میں۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں عدد کے اعتبار سے تخفیف ہے۔ غرض میزان کے دونوں مرتبے یہاں بھی موجود ہیں۔

چوالیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے سورج گہن کی نماز پڑھی۔ اور اس کی ہر رکعت میں چار چار رکوع کئے اور ایک روایت میں پانچ پانچ رکوع بھی وارد ہیں۔ اور ایک روایت میں تین تین رکوع بھی ہیں۔ حالانکہ امام بخاریؒ کی حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے اس روز کہ جس دن آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیم نے وفات پائی تھی سورج گہن کی نماز پڑھی۔ اور اس کی ہر رکعت میں ایک ایک رکوع کیا اور اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کا مقولہ ہے کہ مطلب یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے سورج گہن کیلئے دو رکعتیں پڑھی تھیں اور ہر رکعت میں دو دو رکوع کئے تھے۔ پس پہلی حدیث تمام طریقوں روایت کے ساتھ تشدید پر محمول ہے اور دوسری حدیث تخفیف پر۔

پینتالیسویں حدیث: وہ ہے جسے بیہقی نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نماز نہیں پڑھتے تھے ان زلزلوں کی وجہ سے جو وقوع میں آتے تھے۔ اور نہ دوسری خلاف عادت باتوں اور خدا تعالیٰ کی نشانیوں کی وجہ سے۔ جیسے عالم میں اندھیرا ہو جانا یا کسی کا مر جانا۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو امام شافعیؒ وغیرہ نے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے زلزلہ کی وجہ سے چھ رکوع پانچ سجدہ میں ادا کئے اس طرح کہ پانچ رکوع اور دو سجدہ ایک ہی رکعت میں اور رکوع اور دو سجدے ایک رکعت میں۔

اور اسی کی مثل حضرت ابن عباسؓ سے بھی ثابت ہے۔ چنانچہ ان سے روایت ہے کہ جب ان کو نبی کریم ﷺ کی کسی زوجہ مطہرہؓ کی وفات کی خبر پہنچی تو وہ سجدے میں گر پڑے اور جب ان سے اس بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ رسول خدا ﷺ کا فرمان ہے کہ جب تم خدا تعالیٰ کی کوئی نشانی دیکھو تو اس کی عالی درگاہ

میں سجدہ کرو۔ اور نبی کریم ﷺ کی زوجہ مطہرہؓ کی وفات سے زیادہ اور بڑی اور کیا نشانی ہوگی۔ اور یہ واقعہ طلوع شمس سے پہلے کا ہے۔ پس حضرت عمرؓ کا قول تخفیف پر محمول ہے۔ اور حضرت علیؓ کا قول اور اس کے مناسب تمام اقوال تشدید پر محمول ہیں اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دوسرے قول کو جس کی نسبت حضرت علیؓ کی طرف کی گئی ہے اس شخص پر حمل کیا جاوے جس کے قلب میں خدا تعالیٰ کی نشانیاں گہرا اثر پیدا کرتی ہوں۔ اور ان کے ظہور کے وقت خدا تعالیٰ سے خائف ہونے لگے۔ کیونکہ ایسے شخص کیلئے ایسے وقت میں سجدہ کرنا ایسا ہے جیسے آگ پر پانی گر کر اس کی گرمی کو دور کر دیتا ہے اور پہلے قول کو اس شخص پر حمل کیا جائے جس کے قلب پر اس قدر خوف نہ ہوتا ہو۔ پس میزان کے دونوں مرتبے یہاں بھی موجود ہوئے۔

چھیالیسویں حدیث: وہ ہے جسے امام مسلم وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ شناخت درمیان مسلمان مرد اور شرک وکفر کے ترک کرنا نماز کا ہے۔ بیہقی کی روایت میں اتنا لفظ اور زائد ہے کہ جس شخص نے اس نماز کو چھوڑ دیا وہ کافر ہوگیا۔ حالانکہ وہ احادیث جن سے ثابت ہوتا ہے کہ تارک نماز ایسا کافر نہیں ہوتا جو اسلام سے خارج ہو جاتا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

سینتالیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام بخاریؒ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جنگ احد میں شہداء کو معہ ان کے خونوں کے دفن کیا اور نہ ان کو غسل دیا گیا اور نہ ان پر نماز پڑھی گئی۔ حالانکہ بیہقی کی حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے شہداء احد پر نماز پڑھی۔ پس اگر ان دونوں حدیثوں میں سے پہلی حدیث ثابت ہے تو اس کو تخفیف پر حمل کریں گے۔ اور اگر دوسری حدیث ثابت ہے تو اس کو تشدید پر۔ اور اگر دونوں ثابت ہوں تو نماز سے مراد یا تو یہ ہے کہ آپ نے ان شرکاء جنگ احد پر نماز پڑھی جن کا انتقال جنگ کے بعد ہوا اور یا نماز سے مراد صرف دعاء ہے۔ تو میزان کے دونوں مرتبے برابر ہوگئے۔ کیونکہ نماز سے وہ نماز مراد لینا جو معروف ہے اور معتاد ہے تشدید میں داخل ہے اور صرف دعا کے معنی میں لینا تخفیف میں داخل ہے۔

اڑتالیسویں حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب تم جنازہ کو دیکھو تو کھڑے ہو جاؤ۔ یہاں تک کہ بہت پیچھے چھوڑ دے وہ تم کو یا زمین پر رکھ دیا جاوے۔ بیہقی کی روایت میں اتنا لفظ اور زائد ہے کہ اگرچہ تم میں سے کوئی شخص اس کے ہمراہ نہ جا رہا ہو۔ اسی طرح شیخین کی یہ بھی روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول خدا ﷺ کے پاس سے کوئی جنازہ گذرا تو آپ اس کے لئے کھڑے ہوگئے۔ جب آپ سے کسی نے یہ کہا کہ حضور یہ تو کسی یہودی کا جنازہ ہے تو آپ نے جواب دیا کیا وہ ایک جان نہیں ہے۔ اور بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ میں تو صرف فرشتوں کی خاطر کھڑا ہوا تھا۔ اسی طرح اور باقی وہ احادیث جن سے ثابت ہوتا ہے کہ جنازہ کیلئے قیام ضروری ہے۔ حالانکہ وہ

حدیث جس کو امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اور امام مسلمؒ وغیرہ نے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ نبی ﷺ جنازہ کیلئے پہلے کھڑے ہوا کرتے تھے پھر کھڑے ہونے کو چھوڑ دیا تھا اور اس کو دیکھ بھی لیتے تھے تب بھی کھڑے نہیں ہوتے تھے۔ پس اگر اس آخری حدیث کو اول حدیث کا ناسخ نہ کہا جاوے تو یوں کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

انچاسویں حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے شاہ نجاشی پر نماز پڑھی اور چار مرتبہ تکبیر پڑھی۔ اسی طرح بیہقی کی روایت میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی قبر پر نماز پڑھی اور اس میں چار مرتبہ تکبیر کہی۔ اسی طرح اس باب میں اور احادیث ہیں حالانکہ ان سب احادیث کے وہ حدیث مخالف ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب نبی کریم ﷺ نے اپنے کسی صحابی پر نماز پڑھی تو اس میں پانچ مرتبہ تکبیر کہیں اور حضرت علیؓ نے جب سہل بن حنیفؓ پر نماز پڑھی تو اس میں سات مرتبہ تکبیر کہی اور پھر لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا کہ بیشک یہ مرحوم اہل بدر میں سے ہے۔ اور بیہقی کی دوسری روایت میں ہے کہ جب حضرت علیؓ نے ابوقتادہؓ پر نماز پڑھی تو اس میں سات مرتبہ تکبیر کہی اور یہ بھی اہل بدر میں سے تھے۔ علماء کا بیان ہے کہ اکثر صحابہ کا یہ مذہب ہے کہ تکبیر چار مرتبہ ہونی چاہئے۔ پس اس سے زائد تکبیروں کی روایات منسوخ ہیں اور اگر ان کو منسوخ نہ کہا جاوے تو اول تخفیف پر محمول ہے اور باقی تشدید پر۔

پچاسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ تین وقت ہیں جن کے اندر نماز پڑھنے سے رسول خدا ﷺ نے ہم کو منع فرمایا ہے۔ اور اس سے بھی منع فرمایا ہے کہ ہم ان اوقات میں اپنے مردوں کو دفن کریں۔ اور منجملہ ان تینوں وقتوں کے ایک وقت یہ بھی ذکر کیا کہ جس وقت آفتاب غروب ہو چکے۔ حالانکہ امام مسلم کی دوسری حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے بہت سے صحابہ کو شب کے وقت دفن کیا اور ان کو اس کی آپ نے تقریری اجازت بھی دی۔ اسی طرح وہ حدیث بھی مخالف ہے کہ جب حضرت عقبہ سے کہا گیا کہ کیا آپ مردوں کو بوقت شب بھی دفن کر دیتے ہیں تو انہوں نے جواب دیا کہ میں ہی کیا دفن کرتا ہوں حضرت ابوبکر صدیقؓ نے شب کے وقت دفن کیا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید اس کیلئے جس پر شب کے وقت مردہ کو دفن کرنا دشوار ہو۔

اکیاونویں حدیث: وہ ہے جسے بیہقی نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا ﷺ نے کسی جنازہ پر نماز نہیں پڑھی اور صرف ایک ہی سلام پھیرا۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث میں ہے جو انہوں نے حضرت عبداللہؓ بن ابی اوفی سے روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ نے جنازہ کی نماز پڑھائی اور دائیں بائیں دونوں جانب سلام پھیرا۔ جس طرح رکوع اور سجدے والی نماز میں پھیرتے ہیں۔ پس پہلی حدیث تخفیف پر اور دوسری تشدید پر محمول ہے۔ یہی تقریر اس حدیث میں ہے جس کو بیہقی نے حضرت امام بن سہل

سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب وہ جنازہ کی نماز پڑھاتے تھے تو ہلکا سا ایک سلام کرتے تھے۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث میں ہے کہ جب حضرت ابن عمرؓ جنازہ کی نماز پڑھاتے تھے تو اپنے نزدیک والے لوگوں کو سنا دیتے تھے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے پائے گئے۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آواز سے پڑھنے کی حدیثوں کو قوی لوگوں پر حمل کیا جاوے اور آہستہ سے پڑھنے کی حدیثوں کو ان لوگوں پر جن کے دلوں پر اس میت کے انتقال کا صدمہ ہو اور خشیت اور خوف غالب ہو۔ اور اس وجہ سے ان کی آواز زور سے نہ نکل سکے۔ جیسا کہ سلف صالح کا یہی دستور تھا۔ ان حضرات کی حالت کا اس سے اچھی طرح اندازہ ہوسکتا ہے کہ وہ جنازہ کے ساتھ چل نہیں سکتے تھے اس لئے واپس آجاتے تھے۔

باونویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ رسول خدا ﷺ نے سہل بن بیضاء پر مسجد میں نماز پڑھی تھی اور جب کسی نے اس کا انکار کیا تو آپ نے فرمایا کہ کتنی جلدی لوگ بھول گئے۔ اسی طرح بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ پر مسجد میں نماز پڑھی گئی۔ حالانکہ حدیث تو ئمہ کی جو انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص مسجد کے اندر جنازہ کی نماز پڑھے تو اس کو کچھ ثواب نہیں۔

حضرت صالح کا قول ہے کہ جنازے مسجد میں رکھے جاتے تھے اور میں نے دیکھا کہ حضرت ابوہریرہؓ جب مسجد کے سوا اور کوئی جگہ نماز کیلئے نہیں پاتے تھے تو واپس چلے جاتے تھے اور اس پر نماز نہیں پڑھتے تھے۔ پس پہلی حدیث اور اس کے جس قدر معاون ہیں تخفیف پر محمول ہیں۔ اور دوسری حدیث تشدید پر۔ تو اگر ان دونوں مختلف حکموں میں سے کسی ایک کا منسوخ ہونا نہ ثابت ہو تو میزان کے دونوں مرتبے نکالنے پڑیں گے اور اس کی توجیہ اس جگہ آجائے گی جہاں اقوال ائمہ کو جمع کر کے دکھلایا جائے گا۔

ترپنویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے کہ جب واجب ہوگئی تو کوئی رونے والی نہ روئے۔ صحابہؓ نے عرض کیا کہ حضور واجب ہونے کا کیا مطلب ہے۔ آپ نے فرمایا کہ موت۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو امام بخاریؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حضرت رسول خدا ﷺ نے حضرت جعفر اور زید بن حارثہ اور عبداللہ بن رواحہ کے انتقال پر اس طرح رنج و ملال ظاہر فرمایا کہ آپ کی دونوں آنکھیں بہ رہی تھیں۔ اسی طرح وہ حدیث بھی مخالف ہے جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب رسول خدا ﷺ نے اپنی والدہ کی قبر کی زیارت کی تو آپ خود بھی روئے اور قرب وجوار کے لوگوں کو رولایا۔ علی ہذا القیاس وہ حدیث بھی مخالف ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے ان عورتوں کو ڈانٹا جو جنازے کے ساتھ رو رہی تھیں تو ان کو رسول خدا ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اے عمرؓ ان کو چھوڑ دو اس لئے کہ آخر آنکھیں آنسوؤں سے رویا ہی کرتی ہیں۔

اور نفس کو مصیبت پہنچا ہی کرتی ہے اور وعدہ عنقریب ہے۔ اسی طرح وہ حدیث بھی مخالف ہے جو آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ صرف آنسو بہانے اور دل سے سوگ کرنے پر عذاب نہیں دے گا۔ بلکہ عذاب تو اس وجہ سے دے گا کہ زبان کی طرف اشارہ فرمایا اور یا رحم فرما دیتا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے کیونکہ اس سے صرف وقت مرگ تک رونے کی اباحت ثابت ہوتی ہے اور دوسری حدیث میں تخفیف ہے۔ کیونکہ اس سے قبل موت اور بعد موت دونوں وقت رونے کی اباحت ثابت ہے۔

چونویں حدیث: وہ ہے جس کو مسلم وغیرہ نے حضرت ام عطیہؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا ہم جنازہ کے پیچھے جانے سے منع کی گئی ہیں۔ مگر اس ممانعت کا ہم پر زیادہ زور نہیں ڈالا گیا۔ یعنی نہی تنزیہی ہے نہ تحریمی۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو امام بیہقی نے روایت کیا ہے وہ اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے چند عورتوں کو دیکھا کہ وہ جنازے کا انتظار کر رہی ہیں۔ آپ نے فرمایا کیا تم بھی اس میں اٹھائی جاؤ گی جس میں وہ مردہ اٹھایا جائے گا؟ انہوں نے عرض کیا نہیں۔ پھر آپ نے فرمایا کیا تم بھی اس میں داخل کی جاؤ گی جس میں وہ داخل کیا جائے گا؟ انہوں نے عرض کیا نہیں۔ پھر آپ نے فرمایا کیا تم بھی اس میں غسل دی جاؤ گی جس میں وہ غسل دیا جائے گا؟ انہوں نے عرض کیا نہیں۔ تب آپ نے فرمایا کہ تو پھر تم واپس ہو جاؤ اس حال میں کہ تم گناہگار ہو نہ اس حال میں کہ تم اجر لینے والی ہو۔ اسی طرح وہ حدیث بھی اس کے خلاف ہے کہ ایک مرتبہ رسول خدا ﷺ نے حضرت فاطمہؓ کو دیکھا کہ وہ میت والوں کی تعزیت کر کے واپس جا رہی تھیں تو آپ نے فرمایا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ اگر تو ان کے ساتھ قبرستان تک چلی جاتی تو تو جنت کو نہیں دیکھ سکتی تھی تاوقتیکہ تیرے باپ کا دادا اس کو نہ دیکھ لیتا۔ پس ام عطیہ کا یہ کہنا کہ اس ممانعت کا ہم پر زیادہ زور نہیں ڈالا گیا۔ تخفیف پر محمول ہے اور آنحضرت ﷺ کا دوسری حدیث میں یہ فرمانا کہ پھر تم واپس ہو جاؤ اس حال میں کہ تم گناہگار ہو اسی طرح اس کے بعد کے اقوال تشدید پر محمول ہیں یعنی نہی کے اندر۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

فصل اس کے اندر کتاب الزکوۃ سے کتاب الصوم تک کی ان حدیثوں کا بیان ہوگا جن میں میزان کے دونوں مرتبے جاری ہوتے ہیں

پہلی حدیث: وہ ہے جس کو امام بیہقی نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ غلام اور مکاتب کے مال میں اس وقت تک زکوۃ نہیں ہے کہ جب تک وہ آزاد نہ ہو، حالانکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا دوسرا قول جو اس سوال کا جواب ہے کہ کیا غلام کے مال میں زکوۃ ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر مسلمان کے مال میں زکوۃ ہے اس تفصیل سے کہ مبلغ دوسو درہم میں پانچ درہم اور جسقدر زائد ہوتے جائیں اسی کے حساب سے دیجائے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ پہلے قول کو اس شخص پر حمل کیا جاوے جو کسی بخیل آدمی کا غلام ہو اور دوسرا قول چونکہ عام ہے اسلئے وہ اس شخص پر حمل کیا جاویگا جو سخی آدمی کا غلام ہو کیونکہ زکوۃ کا تعلق بعینہ مال کے ساتھ ہوتا ہے نہ مکلف کے ساتھ۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جس طرح مولیٰ خدا کا بندہ ہے اسی طرح غلام بھی اسی کا بندہ ہے۔ اور جس طرح مولیٰ خدا کے مال میں خلیفہ بنایا گیا ہے، اسی طرح غلام اپنے سے چھوٹے مولیٰ کے مال میں اس کا خلیفہ ہے تو میزان کے دونوں مرتبے برابر ہوگئے۔

دوسری حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی وغیرہ نے صدقات کے بارے میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ان کو یمن کی طرف بھیجا تو ان کو یہ فرمادیا کہ دانوں میں دانے لینا اور بکریوں کے گلہ میں سے بکری لینا اور اونٹوں میں سے اونٹ لینا اور گائیوں کے گلہ میں سے گائے لینا۔ حالانکہ وہ حدیث جسکو بیہقی نے طاؤس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ طاؤس رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے لوگوں سے کہا کہ میرے پاس کمبل اور پرانے کپڑے لاؤ تم سے بجائے صدقہ کے وہی لے لوں گا اور ایک روایت میں ہے کہ بجائے خراج کے وہی منظور کرلوں گا۔ کیونکہ اس کا دینا تم پر سہل ہے اور مدینہ میں مہاجرین کے واسطے یہی بہتر ہے۔ پس پہلی حدیث چونکہ تصریحاً ہر جنس سے اسی جنس کا صدقہ لینے کو واجب کرتی ہے اس لئے تشدید پر محمول ہے

اور دوسری حدیث سے چونکہ دوسری جنس کا لے لینا بھی بشرطیکہ وہ جنس قیمت دار ہو جائز سمجھ میں آتا ہے اس لئے وہ تخفیف پر محمول ہے۔ اگر ان روایتوں میں سے کسی روایت کا منسوخ ہونا نہ ثابت ہو اور نہ طاؤس کی حدیث مذکور میں۔ دوسری روایت کا یہ لفظ کہ بجائے خراج کے منظور کرلوں گا بہ نسبت پہلی روایت کے کہ بجائے صدقہ کے زیادہ صحیح نہ ثابت ہو تو دونوں حدیثیں تخفیف وتشدید پر جو میزان کے دو مرتبے ہیں محمول ہو سکتی ہیں۔

اور بیہقی نے جو یہ حدیث بیان کی ہے کہ رسول خدا ﷺ نے ایک دفعہ جب زکوۃ کے اونٹوں میں ایک بلند کوہان والی اونٹنی جو بیش قیمت ہوتی ہے دیکھی پھر تحصیلدار سے اس کے متعلق باز پرس کی تو اس نے جواب دیا کہ میں نے اس کو اونٹ کے بدلہ میں لیا ہے پھر آپ چپ ہو گئے۔ تو ان دونوں حدیثوں سے اموال زکوۃ میں قیمت کا لے لینا بھی جائز ثابت ہوتا ہے۔

تیسری حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نہیں ہے گھوڑوں اور غلاموں میں زکوۃ مگر ہاں صرف غلاموں میں صدقۂ فطر ہے۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ نہیں ہے کوئی سونے یا چاندی والا آدمی جو اس کا حق نہ ادا کرتا ہو یہاں تک کہ کسی نے سوال کیا کہ اور گھوڑوں میں یا حضرت؟ آپ نے گھوڑوں کی تین قسمیں بتلائیں۔ بعض گھوڑے وہ ہیں جو انسان کے بار ہیں اور بعض گھوڑے وہ ہیں جو انسان کے لئے اجر وثواب کا باعث ہیں اور بعض گھوڑے ایسے ہیں جو انسان کے لئے پردہ اور روک ہیں۔ پس وہ گھوڑے جو مالک کے لئے روک ہیں۔ وہ اس شخص کے گھوڑے ہیں جس نے ان کو خدا کی راہ میں کام لانے کی غرض سے باندھا ہے۔ پھر وہ خدا تعالیٰ کے حقوق، جو ان کی پشتوں اور گردنوں میں ہیں، ان کو یاد رکھتا ہے اور ایک روایت میں یوں ہے کہ وہ اللہ تعالی کے حقوق جو ان کی پشتوں اور پٹیوں میں ہے بہر حال چاہے تنگی ہو یا فراخی یاد رکھتا ہے۔ حالانکہ وہ حدیث جسکو بیہقی نے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ ان گھوڑوں میں جو جنگل میں چرتے ہیں زکوۃ ہے اس تفصیل سے کہ ہر گھوڑے میں ایک دینار۔ اسی طرح بیہقی کی دوسری روایت بھی مخالف ہے جو انہوں نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے ہر گھوڑے پر ایک ایک دینار مقرر کیا تھا۔ پس پہلی حدیث اور جو اس کے معاون ہیں تخفیف پر مبنی ہیں اسلئے کہ اس کی زکوۃ کی معافی ثابت ہوتی ہے اور دوسری حدیث میں تشدید ہے۔

چوتھی حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے ابو موسیٰ اور معاذ رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یمن کی طرف بھیجا تو اس وقت یہ ہدایت فرمائی کہ سوائے ان چار صنفوں کے اور کسی چیز سے زکوۃ نہ لینا اور وہ چار یہ ہے۔ جو، گیہوں، کشمش، خشک کھجور۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو امام شافعی اور امام مالک رضی اللہ عنہما نے ابن شہاب زہری سے روایت کیا ہے اسکے مخالف ہیں اور وہ یہ ہے کہ زیتون میں دسواں حصہ اس شخص سے لیا جائے جو اس کا تیل نکالے اور اس کی کاشت کو آسمان نے

سیراب کیا ہو اور نہروں کے پانی نے، یا وہ زمین ایسی ہو جو کسی اونچی جگہ واقع ہوئی ہو اور سال میں صرف ایک مرتبہ وہاں بارش ہوتی ہو تو ان سب صورتوں میں پیداوار کا دسواں حصہ زکوٰۃ میں دینا واجب ہے۔ اور جس زمین کو بذریعہ کنوئیں یا حوض کے پانی دیا گیا ہو اس میں بیسواں حصہ واجب ہے۔ یہی قول حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ہے۔ بشرطیکہ زمینوں کی پیداوار اس قدر ہوئی ہو کہ اس کے دانے پانچ وسق وزن کے ہوں تو جب وہ دانے پیلے جاویں اور روغن زیتون برآمد ہو جاوے تو اس کا دسواں حصہ لیا جاوے۔ اور وسق ملک حجاز میں تین سو بیس رطل کا ہوتا ہے اور عراق میں چار سو اسی رطل کا۔ لہٰذا پہلی تخفیف پر محمول ہے اور دوسری تشدید پر۔

پانچویں حدیث: وہ ہے جسکو بیہقی نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شہد کی ہر دس مشکیزوں میں ایک مشکیزہ زکوٰۃ واجب ہے اور بیہقی کی دوسری روایت میں ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ میرے ہاں شہد کی مہال ہے تو آپ نے فرمایا کہ دسواں حصہ ادا کرو۔ پھر اس نے عرض کیا کہ اچھا میں اسکی اب حفاظت کرونگا۔ چنانچہ اس نے اس مہال کا احاطہ گھیر دیا۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ نے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے پاس آ کر دریافت کرنے لگا کہ کیا شہد کی زکوٰۃ مجھ پر واجب ہے انہوں نے جواب دیا کہ نہیں۔ گھوڑوں اور شہد میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اور یہی مذہب حضرت علیؓ اور معاذ اور حسن رضی اللہ عنہم کا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں جو اس کے مخالف ہے اگر اس کا منسوخ ہونا نہ ثابت ہو تخفیف ہے۔

چھٹی حدیث: وہ ہے جسکو بیہقی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے رویت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سبزیوں میں زکوٰۃ نہیں ہے اور انہی کی دوسری روایت میں ہے کہ سبزیوں اور ساگوں میں زکوٰۃ نہیں ہے اور عطاء کا یہی مذہب ہے۔ اسی واسطے وہ کہتے ہیں کہ سبزیوں میں زکوٰۃ نہیں ہے اور میوہ جات جس قدر ہے ان سب میں زکوٰۃ ہے۔ حالانکہ وہ حدیث جسکو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ تمام ان چیزوں میں جنکو آسمان اور چشموں کے پانی نے سیراب کیا ہو اور اس زمین میں جو صرف بارش ہی سے سیراب کی جاتی ہو زکوٰۃ ہے اور وہ دسواں حصہ پیداوار کا۔ تو اس قول میں تمام نباتات داخل ہو گئے۔ پس یوں کہیں گے کہ پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔

ساتویں حدیث: وہ ہے جسکو امام مالک اور امام شافعی اور امام بیہقی نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ زیوروں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ حالانکہ وہ روایت جسکو امام بیہقی نے حضرت عمرؓ ہی سے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری کو پروانہ لکھا کہ اپنی طرف سے مسلمان عورتوں کو حکم کرو کہ وہ اپنے زیور کی زکوٰۃ ادا کریں۔ عبداللہ ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ زیور میں زکوٰۃ اس وقت واجب ہے کہ جب وہ مبلغ دو سو درہم کی قیمت کو پہونچ جاوے۔

پس یہی کہیں گے کہ پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ پہلی حدیث کو اس عورت کے زیور پر محمول کیا جاوے جو عرف میں فقیر شمار کی جاتی ہو اور دوسری حدیث مالدار عورتوں پر۔

آٹھویں حدیث: وہ ہے جسکو بیہقی نے حضرت ابن عمر وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان سب صحابہ کا قول ہے کہ جو شخص مال چھوڑ کر جائے تو اگر وہ کسی ایسے شخص کے قبضہ میں ہو جو قابل اعتماد ہے تو اس میں ہر سال زکوٰۃ واجب ہے۔ اسی طرح ایک دوسری روایت حضرت ابن عمر اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہما سے ثابت ہے کہ جس کا قرضہ ایسے شخص پر لازم آتا ہو جو معتمد اور موثوق بہ ہے وہ ایسا ہی ہے کہ گویا تمہارے ہی قبضہ میں ہے اور جو قرض ایسا ہو کہ جس کی وصولیت امر موہوم ہو اس کی اس وقت تک زکوٰۃ واجب نہیں کہ جب تک وہ وصول نہ ہو جائے۔ حالانکہ حضرت عطاء وغیرہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ تیرا جو کسی پر قرض ہے اسکی تجھ پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اگرچہ وہ ایسے شخص پر ہو جو نادہند نہیں ہے اور یہی مذہب حضرت عمر اور حضرت عائشہ اور عکرمہ رضی اللہ عنہم کا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

نویں حدیث: وہ ہے جسکو امام بخاری وغیرہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے رمضان کا صدقہ فرض کیا ہے اس تفصیل سے کہ کھجور کا ایک صاع اور جو کا ایک صاع اور ایک روایت میں ہے کہ گیہوں کا ایک صاع اور جو کا ایک صاع اور کھجور کا ایک صاع اور پنیر کا ایک صاع اور کشمش کا ایک صاع۔ حالانکہ بیہقی اور ابوداؤد کی حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ یا ایک صاع آٹے کا...... پس پہلی حدیث میں تشدید ہے۔ کیونکہ اس سے صرف اناج کا زکوٰۃ میں ادا کرنا ضروری سمجھ میں آتا ہے۔ برخلاف دوسری حدیث کے۔ کیونکہ اس سے آٹے دینا بھی جائز معلوم ہوا۔ وہ تخفیف پر محمول ہے۔

دسویں حدیث: وہ ہے جسکو شیخین نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا فرمایا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جب عورت اپنے خاوند کے گھر میں سے فقیروں کو کھلا دے اور اسراف نہ کرے اور نہ حد سے بڑھ جاوے تو عورت اور مرد دونوں کو برابر ثواب ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ خزانچی کا بھی یہی حکم ہیں۔ مرد کو تو اس کے کمائے ہوئے مال کا ثواب ہے اور اس عورت کو اس کے خرچ کرنے کا اور ان میں سے کسی کے اجر میں بہ نسبت دوسرے کی کمی بیشی نہ ہوگی۔ حالانکہ وہ روایت جس کو بیہقی نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جب ان سے اس عورت کے متعلق استفسار کیا گیا جو اپنے خاوند کے گھر میں سے کچھ صدقہ میں دیدے تو انہوں نے جواب میں فرمایا کہ نہیں مگر ہاں اگر اپنے خرچ میں سے جو خاوند نے اس کو دیا ہے دیدے تو کچھ مضائقہ نہیں اور پھر بھی ثواب میں دونوں شریک ہیں اور عورت کو یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے خاوند کے مال میں سے اس کی اجازت کے بغیر کچھ خیرات کردے۔ اور اس کے علاوہ اور بہت سے اقوالِ صحابہؓ اس کیخلاف ہیں۔ پس پہلی حدیث میں عورت

پر تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ پہلی حدیث کا محمل وہ عورت ہو جس کا خاوند سخی ہے اور اس عورت سے اور صدقہ سے راضی ہے اور دوسری حدیث کا محمل وہ ہو جس کا خاوند بخیل ہے۔

گیارھویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ لوگوں سے کسی چیز کا سوال نہ کرو۔ کیونکہ جو لوگوں سے ان کے مال میں سے طلب کرتا ہے وہ دراصل آگ کی چنگھاری مانگتا ہے۔ پس اس کو اختیار ہے چاہے اس میں کمی کرے یا زیادتی۔ حالانکہ بیہقی کی حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت فراسی نے رسول خدا ﷺ کی خدمت میں عرض کیا کہ میں سوال کرسکتا ہوں؟ آپ نے فرمایا نہیں اور اگر تجھ کو سوال کی سخت ضرورت بھی پڑ ہی جائے تو نیک لوگوں سے سوال کرنا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ سوال کرنے والے کے چہرہ پر کھرونچیں ہوں گی۔ یا یہ فرمایا کہ اس کا چہرہ چھیلا ہوا ہوگا قیامت کے روز تو جو اس کو پسند کرلے وہ کرے اور جو چاہے چھوڑ دے۔ ہاں اگر ایسے وقت سوال کرے کہ اس وقت سوائے سوال کے چارہ نہ ہو۔ یا ایسے شخص سے سوال کرے جو سر برآوردہ لوگوں میں شمار کیا جاتا ہو اور غلبہ والا آدمی ہو تو خیر۔ اسی طرح یہ حدیث بیہقی کی بھی مخالف ہے کہ بخشش کرنے والا اس کے لینے والے سے زیادہ بہتر نہیں ہے اس وقت کہ جب لینے والا سخت حاجت مند ہو۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور اس کے مقابل میں تخفیف جیسا کہ ظاہر ہے۔

☆......☆......☆

☆......☆......☆......☆......☆

فصل اس کے اندر کتاب الصوم سے کتاب الحج تک وہ حدیثیں ذکر کی جائیں گی جن میں میزان کے دونوں مرتبہ جاری ہوتے ہیں

پہلی حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ رسول خدا ﷺ ہمارے پاس تشریف لاکر دریافت فرماتے تھے کہ کیا تمہارے پاس دوپہر کا کھانا ہے؟ میں کہہ دیتی کہ نہیں تو آپ فرماتے کہ اچھا پھر میرا روزہ ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ فرمادیتے کہ تو میں روزہ رکھ لیتا ہوں۔ حالانکہ وہ روایت جس کو امام شافعی اور بیہقی نے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ جب رسول خدا ﷺ کا خیال روزہ رکھنے کا ہوتا رکھ لیتے اگرچہ زوال شمس ہو چکا ہوتا۔ اسی طرح وہ قول بھی مخالف ہے جس کے قائل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہیں اور وہ یہ ہے کہ تم میں سے ہر ایک کو روزہ رکھنے کا اختیار ہے بشرطیکہ کچھ کھایا پیا نہ ہو۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے۔ کیونکہ اس سے قبلِ زوال نیت کرنا ضروری سمجھ میں آتا ہے، اور دوسری حدیث میں تخفیف ہے کیونکہ اس سے زوال کے بعد سے غروب تک نیت کا صحیح ہونا سمجھا جاتا ہے۔ اور جس امام نے نفلی روزہ میں رات سے نیت کرنا ضروری قرار دیا ہے اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص طلوع فجر سے قبل رات میں روزوں کی نیت نہ کرے اس کے روزے نہیں ہوتے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے ظاہر ہیں۔

دوسری حدیث: وہ ہے جس کو امام بیہقی نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان سے کسی نے اس دن روزہ رکھنے کے بارے میں دریافت کیا جس کے ماہِ رمضان سے ہونے میں شبہ ہو آپ نے جواب دیا کہ میں ماہ شعبان کے اندر روزہ رکھنے کو رمضان کے کسی دن میں افطار کرنے سے زیادہ اچھا سمجھتی ہوں۔ حالانکہ وہ حدیث جسکو بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ جب ماہ شعبان کا آدھا مہینہ گذر جائے تو روزے رکھنے موقوف کرلو۔ جب تک ماہ رمضان نہ آجائے۔ اسی طرح دوسری روایت میں ہے کہ جب نصف شعبان گذر جائے تو روزہ نہ رکھو۔ اور بیہقی کی ایک روایت میں ہے جو انہوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ منع

فرمایا رسول خدا ﷺ نے ماہ رمضان کے داخل ہونے سے ایک روز یا دو روز قبل روزہ رکھنے سے۔ ہاں اس شخص کے لئے جس کی انہی دنوں میں روزہ رکھنے کی عادت تھی اور اتفاق سے وہ دن ان تاریخوں میں پڑ گئے اس کے لئے اجازت دی ہے۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ قول بھی مخالف ہے کہ جو شخص یوم شک میں روزہ رکھے وہ نافرمان ہے ابوالقاسم ﷺ کا۔ پس پہلی حدیث میں ماہ شعبان کے اندر روزہ رکھنے کی بابت تخفیف ہے اور دوسری حدیث میں چونکہ شعبان کی اخیر تاریخوں میں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے اس لئے اس میں تشدید ہے اور اس مقام کے ائمہ اربعہ کے اقوال کی توجیہ اس جگہ آ جائے گی جہاں ائمہ کے اقوال کو باہم جمع کر کے دکھلایا جائے گا۔

تیسری حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ رسول خدا ﷺ ماہ رمضان میں ہمبستر ہونے کی وجہ سے صبح کو حالت جنابت میں اٹھتے تھے اور طلوع فجر ہو جانے کے بعد غسل فرماتے تھے اور باایں ہمہ روزہ رکھتے تھے۔ حالانکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا وہ قول جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ جس نے حالت جنابت میں روزہ رکھا اس نے اس روز افطار کر لیا۔ اول تو یہ قول منسوخ ہے اور اگر اس کا نسخ ثابت نہ ہو تو میزان کے دونوں مرتبے جاری کر دیئے جائیں گے۔

چوتھی حدیث: وہ ہے جس کو ابوداؤد اور بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جس کو روزہ کی حالت میں قے آ جائے تو اس پر اس روزہ کی قضا لازم نہیں اور اگر قصداً قے کرے تو اس پر قضا واجب ہے۔ حالانکہ وہ روایت جس کو بیہقی نے ابودرداء رضی عنہ سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ روزہ میں رسول خدا ﷺ کو قے ہو گئی آپ نے اس روزہ کو افطار کر لیا۔ حالانکہ ابودرداءؓ کی ایک اور روایت جو مرفوع ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص روزے میں قے کر دے اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا اور نہ اس کا جس کو احتلام ہو جائے۔ پس ان میں سے بعض روایتوں میں تخفیف ہے اور بعض میں تشدید۔ اور بعض میں تفصیل۔ تو میزان کے دونوں مرتبے ظاہر ہیں۔

پانچویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا بھلائی کی بات نہیں ہے۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو شیخین نے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے سفر میں روزہ رکھا اور سخت گرمی میں بھی۔ اسی طرح وہ حدیث بھی مخالف ہے جس کو امام مسلم نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہم ایک مرتبہ رمضان میں رسول خدا ﷺ کے ساتھ جہاد کر رہے تھے اور ہم میں سے بعضوں کا روزہ تھا اور بعضوں کا نہیں اور ہم میں سے کوئی دوسرے کو برا نہیں جانتا تھا۔ بلکہ یہ سمجھتے تھے کہ جس نے اپنے اندر قوت دیکھی اس نے روزہ رکھا کیونکہ اس کے لئے یہی بہتر ہے۔ اور جس نے طاقت نہیں دیکھی اس نے افطار کیا کیونکہ اس کے لئے یہی مناسب تھا۔ اور انس ابن مالک رضی اللہ عنہ سے اگر کوئی سفر کے اندر روزہ رکھنے کے بارے میں

سوال کرتا تھا آپ اس کو یہ جواب دید یتے تھے کہ اگر تو افطار کرے اس میں کچھ ہرج نہیں۔ کیونکہ خدا تعالیٰ نے رخصت دی ہے۔ اور اگر روزہ رکھے تو یہ زیادہ بہتر ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ اگر چہ ایک ہی شق کے اعتبار سے ہے۔

چھٹی حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے حسین بن حارث جدلی رضی عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا میں نے خطیب مکہ کو یہ کہتے سنا ہے کہ رسول خدا ﷺ نے ہم سے وعدہ لیا ہے کہ ہم پہلے چاند کو اپنے آپ دیکھنے کا اعتبار کریں اگر ہمیں خود نظر نہ آیا تو پھر دو عادل گواہوں کا اعتبار کریں گے۔ اس کے بعد کہنے لگے کہ اس جگہ ایک ایسا شخص موجود ہے جو اللہ اور رسول سے خوب واقف ہے۔ وہ میرے اس قول کی شہادت دے سکتا ہے اور پھر اپنے ہاتھ سے اس کی طرف اشارہ بھی کیا۔ بیہقی کا بیان ہے کہ وہ حضرات ابن عمر رضی اللہ عنہ تھے۔ حالانکہ بیہقی کی یہ حدیث کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ اور حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے ہلال رمضان کے بارے میں صرف ایک شخص کی شہادت قبول کی اور لوگوں کو اسی روز سے روزے رکھنے کا حکم کیا۔ پس پہلی حدیث اس اعتبار سے کہ اس میں گواہوں کے لئے ایک عدد معین ہے مشدد ہے۔ اور اس اعتبار سے کہ پہلی حدیث سے صرف ایک شخص کی شہادت پر روزہ واجب نہیں۔ مخفف ہے اور دوسری اس کا برعکس۔

ساتویں حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص انتقال کر جائے اور اس پر فرض روزے باقی ہوں تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزے رکھے۔ حالانکہ بیہقی کی وہ روایت جو انہوں نے حضرت عائشہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کی طرف سے روزہ نہیں رکھ سکتا۔ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایک روایت ہے کہ مت روزے رکھو اپنی میت کی طرف سے۔ ہاں کھانا کھلا دو۔ پس پہلی حدیث سے چونکہ روزے رکھنے کا حکم ثابت ہوتا ہے اس لئے اس میں تخفیف ہے اور دوسری حدیث سے چونکہ کھانا کھلانے کا حکم ثابت ہوتا ہے اس لئے اس میں تشدید ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ مالدار شخص کے اعتبار سے امر برعکس ہو۔ کیونکہ ان کے لئے بہ نسبت روزہ رکھنے کے کھانا کھلا دینے میں سہولت اور تخفیف ہے۔

آٹھویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے حضرت عائشہ اور ابو عبیدہ ابن الجراح رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان دونوں صاحبوں کا قول ہے کہ جس شخص پر رمضان کی قضا لازم ہو تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے اس کی قضاء تفریق سے کرے یا پے در پے روزے رکھے۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ جس شخص پر رمضان کے روزے لازم ہوں اس کو چاہئے کہ ان کو اس طرح پورے کرے کہ درمیان میں افطار نہ کرے۔ اور یہی قول حضرت ابن عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کا ہے۔ پس پہلی حدیث تخفیف پر اور دوسری تشدید پر محمول ہے۔

نویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے عمر بن عبید اللہ بن ابی رافع سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ روزے کی حالت میں سرمہ لگایا کرتے تھے اور یہ فرمایا کرتے تھے کہ لازم پکڑو سرمہ کے پتھر کو کیونکہ وہ بینائی میں ترقی کرتا ہے اور بالوں کو اگاتا ہے۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو امام بخاری نے اپنی تاریخ میں اور امام بیہقی نے ابونعمان انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا بیان کیا مجھ سے میرے باپ نے اور ان سے میرے دادا نے کہ ان سے رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ روزے کی حالت میں دن کو سرمہ نہ لگا۔ ہاں رات کو لگا۔ کیونکہ پتھر کا سرمہ بینائی کو زیادہ کرتا ہے اور بالوں کو اگاتا ہے۔ پس پہلی حدیث سے چونکہ حالت صوم میں بھی سرمہ لگانے کی اجازت ثابت ہوتی ہے اس لئے وہ تخفیف پر محمول ہے اور دوسری حدیث تشدید پر۔

دسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام بخاری نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے روزے کی حالت میں پچھنے لگوائے۔ حالانکہ دوسری حدیث مرفوع اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ پچھنے لگانے والے اور لگوانے والے دونوں کا روزہ افطار ہو جاتا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری حدیث کا اگر منسوخ ہونا پایۂ ثبوت کو نہ پہونچے تو وہ تشدید پر محمول ہے اور اس کی توجیہ اس مقام پر آجائے گی۔ جہاں ائمہ کے اقوال کو باہم جمع کر کے دکھلایا جائے گا۔

گیارھویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ رسول خدا ﷺ کی خدمت میں وہ کھانا لے گئیں جو کھجور اور گھی اور پنیر سے بنایا جاتا ہے تو آپ نے اس کو کھالیا اور پھر فرمایا کہ صبح سے تو میرا روزہ کا ارادہ تھا۔ حالانکہ یہ حدیث بھی ہے کہ ایک مرتبہ رسول خدا ﷺ کے پاس اسی قسم مذکور کا کھانا ہدیۃً کہیں سے آیا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روزے سے تھیں آپ نے ان سے فرمایا کہ اس کو اپنے پاس اٹھالو اور اس کی بجائے ایک دن قضا کر لینا۔ اس کے مخالف ہے۔ اگر آنحضرت ﷺ کا اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو قضا کا امر فرمانا ثابت ہو جائے۔ تو پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ ورنہ احتمال ہے کہ شاید ان کو قضا کے بارے میں حکم کرنا استحبابی ہو نہ وجوبی۔

بارھویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے حضرت عائشہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اعتکاف بغیر روزے کے نہیں ہوتا۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اعتکاف کرنے والے پر روزے لازم نہیں ہیں مگر ہاں اگر وہ خود اپنے اوپر ان کو لازم کرے، اس کے خلاف ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

فصل کتاب الحج سے کتاب البیع تک کی حدیثیں

اس کے اندر کتاب الحج سے لے کر کتاب البیع تک کی وہ امثلہ بیان کی جائیں گی جن میں میزان کے دونوں مرتبے پائے جاتے ہیں۔

پہلی حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم نے حدیث اسلام میں روایت کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ جبرائیل علیہ السلام نے خدمت میں عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ: اسلام کیا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ اسلام یہ ہے کہ گواہی دے تو اس بات کی کہ سوائے اللہ کے اور کوئی معبود نہیں ہے اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں، اور یہ کہ قائم کرے تو نماز کو، اور یہ کہ ادا کرے تو زکوۃ، اور یہ کہ حج کرے تو بیت اللہ کا اور عمرہ کرے تو، اور یہ کہ غسل کرے تو جنابت سے، اور یہ کہ کامل کرے تو ضوکو، اور یہ کہ روزے رکھے تو رمضان کے۔ اسی طرح وہ حدیث جس کو بیہقی نے ایک شخص سے روایت کیا جو قبیلہ بنی عامر کا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ! میرا باپ بہت بوڑھا ہو رہا ہے۔ یہاںتک کہ اس کے اندر حج اور عمرہ ادا کرنے کی بھی قوت نہیں اور اس قدر مالدار نہیں جو سواری رکھ سکے۔ آپ نے فرمایا کہ اس کی طرف سے حج اور عمرہ تو ہی ادا کر۔ اور عبداللہ بن عون عمرہ کے وجوب میں یہ آیت پڑھا کرتے تھے کہ

وأتمو الحج والعمرة لله

یعنی اور پورا کرو حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے۔

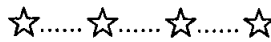
اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عمرہ ایسا ہی واجب ہے جس طرح حج۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ حج جہاد ہے اور عمرہ مستحب ہے۔ اسی طرح ان کی دوسری حدیث میں ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ کیا عمرہ واجب ہے اور اس کا فرض ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ حج کا؟ آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ البتہ عمرہ کرنا بہتر اور افضل ہے۔ اور شعبی آیت مذکورہ کا یہ جواب دیتے تھے کہ عبارت اس کی اس طرح ہے۔

و أتموا الحج والعمرةُ لله

یعنی لفظ عمرہ کو مرفوع پڑھتے تھے نہ منصوب۔ تا کہ حج پر عطف لازم آئے اور معطوف معطوف علیہ کا حکم ایک ہو جائے۔ اور کہتے تھے کہ عمرہ مستحب ہے۔ پس عمرہ کے اعتبار سے پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

دوسری حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم نے حضرت اسماء بنت ابوبکر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کسوم سے گہری رنگت کا رنگا ہوا پہنا کرتی تھیں حالانکہ وہ احرام باندھے ہوئے تھیں۔ مگر اس میں زعفران نہیں ہوتی تھی۔ اور بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ایسے کپڑے پہنا کرتی تھیں جس میں کسوم کی رنگ سے پھول نکلے ہوئے ہوتے تھے حالانکہ وہ احرام میں تھیں۔ اور ابو درداءؓ کی حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک عورت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک کپڑا لائی جو کسوم کی رنگت سے بھرا ہوا تھا اور عرض کیا: کہ یا رسول اللہ! میرا ارادہ حج کا ہے۔ کیا میں اسی کپڑے سے احرام باندھ سکتی ہوں؟ آپ نے اس سے دریافت کیا کہ کیا تیرے پاس اس کے سوا دوسرا کپڑا بھی ہے؟ اس نے جواب دیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ تو پھر اسی میں باندھ سکتی ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں اس کی دوشقوں میں سے ایک کے اندر تشدید ہے۔

تیسری حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا اور وہ یہ ہے کہ جو نابالغ بچہ حج کرلے جب تک وہ بچہ رہے اس وقت تک تو اس کی طرف سے یہ حج کافی ہے اور جب بالغ ہو جائے اس پر دوسرا حج لازم ہے۔ حالانکہ بعض صحابہ کا قول بشرطیکہ وہ حدیث موقوف کے طور پر ہو اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کو بعد بلوغ کے دوسرا حج لازم نہیں ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

☆......☆......☆......☆

فصل کتاب البیع سے کتاب الجراح تک کی حدیثیں

اس کے اندر کتاب البیع سے لے کر کتاب الجراح تک کی وہ امثلہ بیان کی جائیں گی جن کے اندر میزان کے دونوں مرتبے جاری ہیں۔

پہلی حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیع سے منع فرمایا جس میں خریدار کے ساتھ دھوکہ کیا جائے۔ حالانکہ بیہقی کی وہ حدیث جس کو اس نے روایت کیا اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص کسی ایسی چیز کو خرید لے جس کو اس نے دیکھا نہ ہو وہ شخص بااختیار ہے کہ بعد دیکھ لینے کے چاہے اس کو باقی رکھے اور چاہے واپس کردے۔ اور ابن سیرین کا قول ہے کہ اگر وہ چیز ویسی ہی نکلے جیسے بائع نے بتلائی تھی خریدار کو اس کا باقی رکھنا لازم ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ اس چیز کی بیع جائز نہ ہو جس کو ہنوز مشتری نے دیکھا نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں دھوکے کا اندیشہ ہے اور دوسری حدیث میں تخفیف ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

دوسری حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ بیع وفروخت کرنے والوں میں سے ہر ایک کو دوسرے پر رد کرنے کا اختیار ہے۔ جب تک کہ وہ باہم جدا نہ ہوں۔ سوائے اس بیع کے جس میں کسی کو رد کرنے کا اختیار باقی رکھا ہو۔ اور مسلم کی ایک روایت میں اس طرح ہے کہ بائع اور مشتری کو اس وقت تک اختیار رہتا ہے جب تک ان دونوں میں جدائی نہ ہوئی ہو۔ ہاں جس بیع میں کسی نے اپنے لئے اختیار کا باقی رکھنا شرط کرلیا ہو اس میں بعد جدائی کے بھی اختیار باقی رہتا ہے۔ حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ بیع یا ایک دفعہ کسی کے ہاتھ پر ہاتھ مارنے کو کہتے ہیں۔ یا اس کو جس میں بائع یا مشتری اختیار باقی رکھنا شرط کرلے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے۔ کیونکہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بیع کا عقد کر لینے کے بعد بھی جدا ہونے سے پہلے اختیار رہتا ہے اور دوسری حدیث میں یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول میں تشدید ہے۔ بشرطیکہ اس قول کی صحت ثابت ہوجائے۔ کیونکہ اس میں عقد بیع کے بعد بالکل اختیار کا باطل ہونا سمجھا جاتا ہے۔

تیسری حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے دھوکے کی بیع سے منع فرمایا ہے۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ان گیہوں کی فروخت کرنے کی اجازت دی ہے جو

ہنوز بالوں کے اندر ہوں۔ بشرطیکہ بالیں سفید ہوگئی ہوں۔ کیونکہ یہ ان کے پختہ ہو جانے کی علامت ہے۔ پس پہلی حدیث سے چونکہ ہر اس بیع کا ناجائز ہونا ثابت ہوتا ہے جس میں دھوکا ہو اس لئے وہ تشدید پر محمول ہے۔ اور دوسری حدیث اگر صحیح ثابت ہو جائے تو وہ تخفیف پر محمول ہے اور اس خاص صورت میں بیع کا جائز ہونا اگرچہ اس میں بھی دھوکے کا اندیشہ ہے ایسا ہوگا کہ گویا یہ صورت پہلی حدیث کے عام قاعدہ سے مخصوص کر لی گئی ہے۔

چوتھی حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی اور امام شافعیؒ نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ اپنا کوئی باغ فروخت کیا۔ اتفاق سے پھلوں کو کسی آفت کے پہنچنے کی وجہ سے مشتری کو بڑا خسارہ ہوا بایں ہمہ انہوں نے مشتری سے اس کی پوری قیمت وصول کر لی۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو شیخین نے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تو نہیں جانتا کہ جب اللہ تعالیٰ نے کھجوروں کو روک لیا تو پھر کس بات پر تم اپنے بھائی کا مال لیتے ہو۔ اسی طرح بیہقی کی دوسری حدیث بھی اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ فرمایا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ اگر تو اپنے بھائی کے ہاتھ کھجوروں کا باغ فروخت کرے اور پھر ان کو کوئی آفت صدمہ پہنچ جائے تو تجھ کو حلال نہیں کہ اس مشتری سے کچھ بھی لے اور جب تیرا کچھ حق نہیں تو اپنے بھائی کا مال کس طرح لے سکتا ہے؟ اسی طرح وہ حدیث بھی مخالف ہے جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ آفتوں کی وجہ سے جس قدر مشتری کا نقصان ہو اس کو مجرا کیا جائے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے۔ بشرطیکہ حضرت سعد کو اس بارے میں کوئی حکم رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا پہونچا ہو اور دوسری میں تخفیف ہے۔

پانچویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیع سے منع فرمایا ہے جس میں کچھ شرط بھی کی گئی ہو۔ حالانکہ بخاری کی یہ حدیث اس کیخلاف ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اونٹ خریدا۔ پھر بائع نے یہ شرط کر لی کہ میں اس پر سوار ہو کر اپنے گھر تک جاؤں گا۔ چنانچہ جب وہ اپنے مکان تک پہنچ گیا۔ تب آپ کی خدمت میں آیا۔ جب حضرت نے اس کو نقد قیمت دیدی تو وہ واپس چلا گیا۔ پس بخاری کی اس حدیث کے بعض طرق ایسے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بائع نے بیع مذکور کے اندر اس پر سوار ہو کر گھر تک جانا شرط کیا تھا اور بعض ایسے ہیں جن سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ محض رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے بائع پر اکرام اور احسان تھا اور نفس بیع میں کوئی شرط نہ تھی۔ تو اگر ہم اول الذکر کا اعتبار کریں تو پہلی حدیث میں تشدید ہے اور اگر پہلی حدیث میں شرط سے وہ شرائط مراد لیں جو نفس عقد بیع میں ہو تو اس کے اندر تخفیف ہے۔

چھٹی حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کی قیمت اور زنا کے مہر سے منع فرمایا ہے۔ حالانکہ بیہقی کی حدیث اس کے خلاف ہے۔

اور وہ یہ ہے کہ منع فرمایا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کی قیمت سے مگر اہاں جو کتا شکاری ہو (اس کی قیمت سے منع نہیں فرمایا) پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

ساتویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کی قیمت سے منع فرمایا ہے۔ حالانکہ عطاءؒ کا قول بشرطیکہ اس بارے میں ان کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث پہونچی ہو اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ بلی کی قیمت میں کوئی مضائقہ نہیں۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ خواہ پہلی حدیث کو تحریم کے لئے تسلیم کیا جائے یا کراہت تنزیہی کے لئے۔

آٹھویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے حضرت ابن عباس وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ قرآن مجید کی بیع کو برا جانتے تھے اور اس کی تجارت کو قبیح سمجھتے تھے۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث جس کو انہوں نے حسنؒ اور شعبیؒ سے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ دونوں صاحب قرآن مجید کی بیع میں کچھ حرج نہیں سمجھتے تھے۔ پس پہلی روایت میں چونکہ کلام اللہ کی نفع رسانی کو عام کرنا منظور ہے اس لئے وہ تخفیف پر محمول ہے۔

نویں حدیث: وہ ہے جس کو ابو درداء اور بیہقی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگا کہ یا رسول اللہ نرخ میں ارزانی فرما دیجئے آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہی گراتا ہے اور وہی بڑھاتا ہے اور میری یہ خواہش ہے کہ میں خدا تعالیٰ سے ایسی حالت میں ملاقات کروں کہ میری گردن کسی بندہ کے ظلم میں ماخوذ نہ ہو۔ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے یہ فرمایا کہ نرخ محض خدا تعالیٰ کے قبضہ میں ہے۔ وہی تنگی کرتا ہے اور وہی فراخی اور وہی رزق دینے والا ہے۔ حالانکہ وہ روایت جو امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے نرخ میں فراخی کردی تھی پس یوں کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ لیکن شرط یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ کام محض اپنی طرف سے نہ کیا ہو اس لئے کہ ایک طریق سے یہ بھی ثابت ہے کہ آپ نے پھر اس سے رجوع کر لیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ یہ نرخ کا بڑھانا میں نے صرف مسلمانوں کی خیر خواہی کے لئے کیا تھا۔

دسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ مرہون چیز رہن کر دینے کی وجہ سے گروی رکھنے والے کے تصرف سے روکی نہ جائے گی۔ بلکہ جو کچھ منافع ہوں گے وہ گروی رکھنے والے کے ہیں اور جس قدر اس مرہون سے نقصانات ہوں گے ان کا بار بھی اسی پر ہوگا۔ اور مطلب اس کا یہ ہے کہ اگر گرو رکھنے والا اس شخص سے جس کے پاس گروی رکھی گئی ہے یوں کہدے کہ اگر میں نے اس شے کو فلاں فلاں وقت تک نہ چھوڑایا وہ شی تمہاری ہی ہو جائے گی یہ نہیں ہوسکتا کہ وہ اس کہنے سے اس شے کا مالک

ہی ہو جائے اور اصلی مالک کو اس میں تصرف کی اجازت نہ رہے۔ اور منافع سے مراد اس شے کی بڑھوت ہے اور اس کے نقصانات سے مراد اس کا ہلاک ہو جانا یا اس میں کسی قسم کی کمی ہو جانا ہے۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ گروی رکھنا معہ اس کے ہوتا ہے جو اس کے اندر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص مثلاً گھوڑا گروی رکھ دے۔ پھر وہ اس شخص کے پاس خرچ ہو جائے مرتہن کا حق ساقط ہو جاتا ہے (مرتہن وہ شخص ہے جس کے پاس کوئی چیز گروی رکھی جاتی ہے) (اور اس کے حق کے ساقط ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس کا جو کچھ قرض ہے وہ ادا ہو جاتا ہے) پس پہلی حدیث سے چونکہ مقروض کا قرضہ سے سبکدوش نہ ہونا ثابت ہے اس لئے اس میں تشدید ہے۔ اور دوسری حدیث سے چونکہ اس کا سبکدوش ہو جانا ثابت ہے اس لئے اس میں تخفیف ہے۔

گیارھویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آزاد آدمی کو جو قرضہ میں گھر گیا تھا فروخت کیا (تا کہ اس سے قرضہ ادا کیا جائے) حالانکہ وہ حدیث جس کو امام مسلم رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے بارے میں جس کو پھلوں کے فروخت کرنے میں بڑا خسارہ ہو گیا تھا یہاں تک کہ قرضہ کی اس پر کثرت ہو گئی تھی۔ یہ فرمایا کہ اے لوگو! اس شخص پر صدقہ اور خیرات کرو تا کہ اس کا قرضہ ادا کیا جائے۔ چنانچہ لوگوں نے کچھ رقم جمع کی۔ لیکن وہ قرضہ کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہوئی۔ آنحضرت ﷺ نے قرض خواہوں سے فرمایا کہ جو کچھ حاضر ہے۔ وہ لے لو اور اس سے زیادہ تمہارے لئے اور کچھ نہیں ہے۔ پس اگر پہلی حدیث کے اجماع مخالف نہ ہو وہ تشدید پر محمول ہے اور دوسری حدیث تخفیف پر۔

بارھویں حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ایک دفعہ مجھ کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے معرکۂ جنگ میں پیش کرنا چاہا اور اس وقت میں چودہ سال کا تھا۔ پھر مجھے آپ نے اجازت نہیں دی اس کے بعد جب جنگ خندق کا دن آیا اور اس وقت میری عمر پندرہ سال کی تھی اس میں شریک ہونے کی اجازت دے دی۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو محمد ابن القاسم نے مرفوعاً روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ تین شخصوں کے افعال و حرکات کراماً کاتبین نہیں لکھتے ہیں۔ ایک تو وہ لڑکا جو اب تک بالغ نہ ہوا ہو اور بالغ ہونا خواہ بذریعہ خواب کے ہو یا اٹھارہ سال کی عمر ہو جانے سے ہو۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ بشرطیکہ اس کا صحیح ہونا ثابت ہو جائے۔ ورنہ اس حدیث کو موضوع بتلایا گیا ہے۔

تیرھویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کسی عورت کی حرمت اور عصمت کا اس کا خاوند مالک ہو گیا تو اس عورت کو اپنے مال میں سے کسی کو عطیہ دینا جائز ہے۔ اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ جب مرد اپنی عورت کا مالک ہو گیا اس کو اپنے خاوند کی اجازت کے بغیر عطیہ دینا جائز نہیں۔ اسی طرح ابوداؤد اور حاکم نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ کسی عورت کو اپنے خاوند کی

اجازت کے بغیر عطیہ جائز نہیں۔ حالانکہ اس کے برخلاف اس بات پر اجماع ہے کہ عورت کا اپنے مال میں بغیر خاوند کی اجازت کے تصرف کرنا جائز ہے۔ پس پہلی حدیث اگر صحیح ثابت ہو جائے۔ تشدید پر محمول ہے اور اجماع تخفیف پر۔

چودھویں حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص مالدار ہو کر قرض ادا کرنے میں تاخیر اور ٹال مٹول کرے وہ ظالم ہے۔ اسی طرح یہ دوسری حدیث ہے کہ جب کسی کو تم میں سے مالدار معتبر شخص پر حوالہ دیا جائے اس کو چاہئے کہ (حوالہ قبول کر لے) اور اس کے پیچھے لگ کر اپنا قرضہ اس سے وصول کر لے۔ حالانکہ وہ روایت جس کو بیہقی نے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ کسی مسلمان مرد کے مال کا حوالہ درست نہیں۔ پس پہلی حدیث سے چونکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ حوالہ کر دینے کے بعد قرض خواہ اصلی مدیون سے (جس نے حوالہ کیا ہے) قرضہ نہیں طلب کر سکتا ہے اس لئے اس میں تخفیف ہے۔ اور بیہقی کی حدیث سے چونکہ اس کے برخلاف ثبوت ہوتا ہے اس لئے وہ تشدید پر محمول ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ بیہقی کی حدیث صحیح بھی ہو۔ ورنہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ محمد بن الحسن رضی اللہ عنہ نے اپنے مذہب پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے یا کفالہ کے بارے میں فرمایا یا حوالہ کے بارے میں کہ مسلمان آدمی کا مال ہلاک نہیں ہوتا۔ بلکہ حوالہ کر دینے کی صورت میں بھی قرض خواہ اپنے اصلی مدیون سے مانگ سکتا ہے۔ چونکہ اس کے اندر لفظ حوالہ متعین نہیں ہے۔ بلکہ کفالہ کا بھی احتمال ہے اس لئے کسی ایسی دلیل کی حاجت ہے جس سے ثابت ہو جائے کہ یہ قول انکا باب حوالہ ہی میں تھا۔

پندرھویں حدیث: وہ ہے جس کو حاکم اور بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جس ہاتھ نے جو چیز لی ہو وہ اس پر لازم رہتی ہے جب تک ادا نہ کرے اسی طرح بیہقی نے روایت کیا ہے کہ ایک دفعہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان بن امیہ سے چند زرہیں عاریۃً مانگیں۔ صفوان نے کہا: کیا غصب کرتے ہو؟ اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ نے فرمایا نہیں بلکہ عاریتاً لیتا ہوں۔ جب تک میں انہیں تم کو ادا نہ کروں گا اس وقت تک میں ان کا ضامن ہوں۔ پھر جب آپ نے ان کو واپس دینے کا ارادہ کیا تو ان میں سے ایک زرہ گم ہو گئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان سے فرمایا کہ اگر تم کہو تو میں اس کا تاوان دیدوں تو انہوں نے جواب میں عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے دل میں جس قدر ایمان ہے اتنا اس روز نہ تھا جس روز زرہیں عاریۃً دی تھیں (مقصود انکار تھا)۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ مانگی ہوئی چیز کا ضمان دلاتے تھے۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اگر کوئی کسی سے اونٹ مانگ لیجاتا اور پھر وہ اس کے پاس ہلاک ہو جاتا اس مانگ کر لے جانے والے سے تاوان دلایا کرتے تھے۔ ان کے علاوہ اور بھی اسی قسم کی روایات صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہیں۔ مگر بیہقی کی روایت ان سب کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ قاضی شریح کہا کرتے تھے کہ منگنی پر مانگ لے جانے والے کے ذمہ ضمان اور تاوان لازم نہیں بشرطیکہ اس نے خیانت نہ کی ہو۔ پس پہلی حدیث سے

چونکہ ضمان کا وجوب ثابت ہوتا ہے اس لئے اس میں تشدید ہے اور دوسرے قول میں تخفیف۔

سولہویں حدیث: وہ ہے جس کو امام بخاریؒ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا۔ فرمایا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ تمام ان چیزوں میں جو تقسیم نہ کی گئی ہوں حق شفعہ لازم ہے اور جب تقسیم ہو کر حدود مقرر ہو جائیں اور راستے بھی بدل جائیں پھر کسی کے واسطے شفعہ کا حق نہیں۔ حالانکہ امام بخاری کی دوسری حدیث اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پڑوسی شفعہ کا نزدیک ہونے کی وجہ سے زیادہ حقدار ہے۔

اسی طرح وہ حدیث بھی مخالف ہے۔ جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکان کا پڑوسی دوسرے لوگوں سے زیادہ حقدار ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری حدیث سے چونکہ پڑوسی کا حق ثابت ہے اس لئے وہ تخفیف پر محمول ہے۔ اور اس کی توجیہ اس مقام پر آ جائے گی جہاں علماء کے اقوال کو جمع کر کے دکھلایا جائے گا۔

سترھویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے اور اس کو منکر بھی بتلایا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہودی اور نصرانی کو شفعہ کا حق نہیں۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری روایت اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ ایاس بن معاویہ رضی اللہ عنہ نے ذمی کو حق شفعہ دلوایا تھا۔ پس اگر پہلی حدیث رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ثابت ہو جائے اس میں تشدید ہے اور ایاس بن معاویہ کا فعل تخفیف پر محمول ہے۔

اٹھارویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے اور وہ یہ ہے کہ غائب شخص اور نابالغ بچے کا شفعہ میں حق نہیں ہوتا۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری روایت جو انہوں نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ نابالغ کا حق شفعہ اس کے بالغ ہونے تک باقی رہتا ہے۔ جب بالغ ہو جائے اس کو اختیار ہے چاہے لے یا چھوڑ دے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ بشرطیکہ اس کی صحت ثابت ہو جائے۔

انیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ شفعہ ہر مشترک مال میں ہے۔ مکان ہو یا باغ ہو۔ کسی شریک کو درست نہیں کہ اپنا حصہ فروخت کرے جب تک دوسرے شریک سے نہ کہہ لے۔ پھر وہ لیوے یا چھوڑ دیوے۔ اگر بغیر کہے فروخت کر دے تو دوسرا شریک زیادہ حقدار ہے۔ جب تک اس کو خبر نہ ہو (اور وہ چھوڑ نہ دے)۔ حالانکہ بیہقی کی روایت اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ شریک شفیع ہے اور شفعہ ہر چیز میں ہوتا ہے۔

اسی طرح بیہقی کی یہ مرفوع حدیث بھی مخالف ہے کہ شفعہ غلاموں میں بھی ہے اور ہر چیز میں۔ تو چونکہ پہلی حدیث سے سمجھا جاتا ہے کہ حیوانات میں شفعہ نہیں اس لئے وہ تشدید پر محمول ہے اور دوسری حدیث تخفیف پر محمول ہے۔ بشرطیکہ یہ ثابت ہو جائے کہ حیوانات میں بھی شفعہ ہوتا ہے بلکہ ہر چیز میں۔

بیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے قاضی شریح سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ شفعہ بقدر حق ہوتا ہے۔ حالانکہ بیہقی نے جو روایت ان فقہاء سے بیان کی ہے جنکا فیصلہ فتووں میں مدینہ طیبہ کے اندر انتہائی سمجھا جاتا ہے، وہ اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں جس کے مکان کے اندر چند شریک ہوں اور تمام شریک اپنا اپنا حق شفعہ چھوڑ دیں۔ لیکن ایک شریک نہ چھوڑے اور اپنے حق کے موافق شفعہ لینے کا ارادہ رکھتا ہوں، یہ فیصلہ فرمایا کہ اس شریک کو یہ جائز نہیں اگر لینا چاہیں تو تمام شریک لیویں اور نہ لینا چاہیں تو کوئی نہ لے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ کیونکہ اس کے اندر ضروری ٹھہرایا گیا کہ یا سب لیں یا سب چھوڑ دیں۔

اکیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے قاضی شریح سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ مزدوروں سے تاوان دلوایا کرتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے ایک دھوبی سے جس کا مکان جل گیا تھا کپڑوں کا تاوان لینا چاہا تو اس نے عرض کیا کہ جب میرا مکان تک جل گیا تو آپ مجھ سے تاوان کیسے لیتے ہیں؟ تو قاضی صاحب نے اس کو جواب دیا کہ بھلا اگر کپڑے والا کا مکان جل جاتا اور کچھ تیرا اس پر چاہتا ہوتا تو کیا تو اس کو چھوڑ دیتا؟ اسی طرح بیہقی نے حضرت علی اور حضرت عطاء رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ وہ دھوبی اور رنگریز سے تاوان لیتے تھے اور یہ فرمایا کرتے تھے کہ لوگوں کی اصلاح اسی سے ہوگی۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری روایت جو انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بہ طریق دیگر بیان کی ہے اس کی مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت علی اور حضرت عطاء رضی اللہ عنہما نہ کسی حرفہ والہ سے تاوان لیتے تھے نہ کسی مزدور سے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

بائیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ نے کسی کو ایک یمنی عورت کے بلانے کے لئے جو کسی امر قبیح سے متہم ہو چکی تھی بھیجا۔ اس عورت نے جب اس کی خبر سنی وہ سخت گھبرائی۔ یہاں تک کہ اس گھبراہٹ میں اس کا حمل گر گیا۔ اس واقعہ میں بعض صحابہ نے یہ فتوی دیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر حمل ضائع ہونے کا کچھ تاوان نہیں ہے، بلکہ انہوں نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ آپ تو ادب کی تعلیم دینے والے ہیں۔ اور بعض نے اس کے مخالف فتوی دیا۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر تاوان لازم قرار دیا۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید۔ کیونکہ اس میں لازم آتا ہے کہ امام حدود کے قائم کرنے میں اور معلم ادب دینے میں تاوان دیوے۔ اور بعض نے اس میں تفصیل کی ہے کہ اگر ادب دینے والا حد شرعی سے باہر نہ ہو تو اس صورت میں تو تاوان لازم نہیں اور اگر حد شرعی سے تجاوز کر جاوے چونکہ اس حالت میں وہ شخص حدود شرعیہ سے باہر ہو جائے گا اس لئے اس پر تاوان لازم ہے۔

تیئیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام بخاری نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سب سے زیادہ اجرت لینے کے قابل قرآن مجید ہے۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے ایک شخص کو قرآن شریف کی تعلیم دی اس نے اس کے صلہ میں مجھے ایک کمان عطا کی۔ میں نے اس کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا۔ آپ نے فرمایا کہ اگر تو اس کو پسند کرے کہ تیری گردن میں آگ کا طوق ڈالا جاوے تو اس کو لے لے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ رسول خدا ﷺ نے ان سے فرمایا کہ یہ ایک چنگاری ہے جس کو تو نے اپنے دونوں مونڈھوں کے درمیان ڈال لیا ہے۔ یا یہ فرمایا کہ لٹکا لیا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی حدیث کا محمل وہ لوگ ٹھہرائے جائیں جو محتاج اور فقیر ہیں۔ اور دوسری حدیث کے محمل وہ لوگ جو غنی اور خوشحال ہیں۔ تا کہ دنیوی اجر پر عبادت کو ترجیح سمجھی جاوے اور عبادت کی نیت سے اس کے پڑھنے پڑھانے میں سعی ترقی پر رہے اور اس میں کمی نہ ہو جائے۔

چوبیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا ﷺ نے پچھنے لگانے والے اور قصائی اور سنار کی کمائی سے منع فرمایا (مترجم کہتا ہے کہ منع فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ پچھنے لگانا ایک ذلیل پیشہ ہے۔ ایسی کمائی سے اپنے خرچ میں لانا بدنما ہے۔ گو حرام نہیں ہے۔ جیسا کہ دوسری حدیث سے معلوم ہو جائے گا۔ اسی طرح قصائی کا پیشہ بھی اس وجہ سے معیوب ہے کہ وہ لوگ خون کی نجاست سے پرہیز نہیں کرتے اور سنار لوگ اکثر جھوٹے ہوتے ہیں) حالانکہ دوسری حدیث جس کو بیہقی ہی نے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے لگوائے اور لگانے والے کو اس کی مزدوری بھی دی اور اگر آپ اس کو حرام جانتے ہرگز نہ دیتے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ نہی تحریمی نہیں ہے۔ اگر ہے تو تنزیہی ہے۔

پچیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص بیری کا درخت کاٹے گا۔ خدائے تعالیٰ اس کو سر کے بل دوزخ میں اوندھا کرے گا۔ (مترجم کہتا ہے کہ ابوداؤد نے کہا کہ مراد بیری کا وہ درخت ہے جو میدان میں ہو اور مسافر اس کے سایہ میں آرام پاتے ہوں) حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے حضرت عروہ وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صحابہ بیری کا درخت کاٹا کرتے تھے اور آنحضرت ﷺ ان کو روکتے نہ تھے۔ اسی طرح بیہقی وغیرہ نے میت کے بارے میں یہ حدیث روایت کی ہے کہ اس کو پانی اور بیری سے غسل دینا چاہئے اور اگر بیری کا کاٹنا حرام ہوتا تو آپ میت کو اس کے ساتھ غسل دینے کا ہرگز حکم نہ فرماتے۔ پس پہلی حدیث اگر صحیح ثابت ہو جائے تو وہ تشدید پر محمول ہے اور دوسری حدیث تخفیف پر (مترجم کہتا ہے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی حدیث کو اس درخت پر حمل کیا جائے جس سے لوگوں کو فائدہ ہو اور اس کے

کاٹنے میں تکلیف۔اور دوسری حدیث اس درخت پر جس میں یہ بات نہ ہو۔)

چھبیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضور علیہ الصلوۃ والسلام نے فرمایا کہ اسلام میں اپنے بھائی کو نقصان پہونچانا نہیں ہے۔ نہ نقصان کے بدلہ میں نقصان دینا (مترجم کہتا ہے کہ مطلب یہ ہے کہ نہ ابتداء کسی مسلمان کو نقصان پہونچانا چاہئے اور نہ نقصان کے بدلہ میں۔ بلکہ معاف کردے اور درگذر کرے بعضوں نے کہا ہے کہ ضرر سے وہ کام مراد ہے جس سے دوسرے کو نقصان پہنچے۔لیکن اس کو فائدہ ہو۔اور ضرار یہ ہے کہ دوسرے کو نقصان ہو اور اپنے آپ کو کوئی فائدہ نہ ہو) حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص پڑوسی کی دیوار میں (اپنے آرام کی غرض سے) میخ گاڑنی چاہے۔تو پڑوسی اس کو منع نہ کرے۔پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری حدیث سے چونکہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ پڑوسی کو ضروری اور واجب ہے کہ اپنی دیوار میں میخ گاڑنے کی جگہ دے اس لئے وہ تشدید پر محمول ہے۔کیونکہ جب شریعت کے قوانین اس بات کی شاہد ہیں کہ ہر مسلمان اپنے مال کا مختار ہے پھر اس کو اس کے مال میں مجبور کرنا سوائے تشدید کے اور کچھ نہیں۔حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میرا گمان ہے کہ حضرت عمر رضی عنہ کا وہ فیصلہ جو انہوں نے اس عورت کے بارے میں کیا تھا جس کا خاوند مفقود الخبر تھا اس کی وجہ ایک یہ بھی تھی کہ اگر اس کو یہ حکم دیا جاتا کہ جب تک اس کے مرجانے کی خبر عورت نہ سن لے اس وقت تک صبر کرے اور دوسرا نکاح نہ کرے عورت کو بڑا ضرر لاحق ہوتا۔جس کی حدیث مذکور میں ممانعت ہے اور جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہی حکم دیا تھا کہ وہ عورت مصیبت میں مبتلا کی گئی ہے اس لئے اس کو چاہئے کہ اس وقت تک صبر کرے کہ جب تک اس کے خاوند کی موت کی یقینی خبر نہ مل جائے۔یعنی اس وقت تک نکاح نہ کرے۔پس اس مسئلہ میں بھی پہلا قول تخفیف پر محمول ہے۔کیونکہ اس سے نکاح کر لینے کی اجازت ثابت ہوتی ہے، اور دوسرا قول تشدید پر۔کیونکہ اس سے خبر موت آنے تک صبر کرنا ثابت ہوتا ہے۔

ستائیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے پڑی ہوئی چیز پالینے کے بیان میں ذکر کیا ہے۔اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ ایسی چیز کا ایک سال اعلان کرنا چاہئے۔ حالانکہ دوسری حدیث اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسی چیز کا کسی وقت ایک دفعہ اعلان کردے اس کے بعد پانے والا چاہے اس کو کھالے (اگر کھانے کی ہو) ورنہ اپنے استعمال میں لے آوے تو اگر پانے والا مضطر نہ ہو تو پہلی حدیث تشدید پر اور دوسری تخفیف پر محمول ہے۔اور دلیل یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک دینار پایا آپ اس کو حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے۔آپ نے اس کو رسول اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کردیا آپ نے یہ فرمایا کہ یہ رزق ہے جو خدا نے تمہارے لئے غیب سے پہونچایا ہے۔یہ سن کر حضرت علی رضی اللہ عنہ اس کا گوشت اور آٹا خرید لائے اور کھانا تیار کرکے کھالیا۔ پس اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس دینار کا تھوڑی دیر بھی اعلان نہیں کیا اور اپنے

خرچ میں لے آئے اور اگر کیا تھا تو معلوم ہوا کہ بہت تھوڑی دیر شہرت کر دینا بھی کافی ہو جاتا ہے۔

اٹھائیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ذوی الارحام وارث ہوتے ہیں۔ حالانکہ حاکم نے جو حدیث ان کے وارث نہ ہونے کی بیان کی ہے وہ اس کے مخالف ہے۔ پس پہلی حدیث میں ذوی الارحام پر تخفیف ہے اور ان کے ماسوا دوسرے وارثوں پر تشدید۔ اور دوسری حدیث پہلی کا برعکس ہے۔ اور ان دونوں حدیثوں کا قصہ طویل ہے جس کو ہم بغرض اختصار چھوڑتے ہیں۔

انتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ جو چیز میں اپنے واسطے پسند کرتا ہوں۔ وہی تیرے لئے بھی۔ اے ابوذر! یتیم کے مال کا ہرگز ولی نہ بننا۔ حالانکہ بخاری کی حدیث اس کے برخلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ میں اور یتیم کا ذمہ دار جنت میں ایسے ہوں گے جیسے یہ دونوں انگلیاں اور شہادت کی انگلی اور اس کے پاس والی کی طرف اشارہ کیا۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے کیونکہ اس کے اندر اس طرف اشارہ ہے کہ کمزور آدمی کو یہی مناسب ہے کہ وہ ولایت سے اجتناب کرے اور دوسری حدیث میں تخفیف ہے۔

تیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس شخص پر جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو کوئی تاوان لازم نہیں ہوتا۔ حالانکہ وہ حدیث جو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے اس شخص سے تاوان دلوایا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے۔ اور دوسری حدیث میں تشدید بشرطیکہ یہ ثابت ہو جائے کہ آپ نے تاوان دلانے میں مقدار کے اندر کچھ کمی تو نہیں کر دی تھی۔

اکتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ صدقہ مالداروں سے لے کر فقراء کو دینا چاہئے اور اس میں فقراء اور اغنیاء کی اضافت ضمیر ھم کی طرف کی گئی ہے۔ جو مسلمانوں کی طرف راجع ہے۔ یعنی مسلمان مالداروں سے صدقہ لے کر انہی میں سے فقراء کو دینا چاہئے۔ حالانکہ دوسری حدیث مرفوع اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ اہل ادیان پر صدقہ کرو۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے۔ کیونکہ اس سے صرف مسلمان فقیروں ہی پر خرچ کرنا سمجھا جاتا ہے اور دوسری حدیث تخفیف پر محمول ہے۔ بشرطیکہ اس کا مرفوع ہونا ثابت ہو جائے اور صدقہ سے مراد نفلی صدقہ نہ لیا جائے اور وجہ تخفیف کی ظاہر ہے۔

بتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی وغیرہ نے مرفوع اور موقوف دونوں طریقوں سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ بغیر والی کے نکاح نہیں ہوتا، حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ بیاہی عورت بہ نسبت ولی کے اپنی ذات کی زیادہ مختار ہے۔ اور کنواری عورت اس بارے میں اجازت لینے کی محتاج ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ کیونکہ

آنحضرت ﷺ نے بیاہی عورت کو اور اس کے ولی کو نکاح کرنے کے حق میں برابر ٹھہرایا ہے اور پھر اس عورت کو اپنے نفس کا بہ نسبت ولی کے زیادہ حقدار قرار دیا ہے تو جب اس کا نکاح ولی کے کر دینے سے درست ہوسکتا ہے تو جب وہ خود اپنا نکاح اپنے آپ کر دے تو بدرجۂ اولیٰ درست ہوگا۔

تینتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے حلالہ کرنے والے اور اس شخص پر جس کی وجہ سے حلالہ کیا جائے لعنت فرمائی ہے، اسی طرح ایک دفعہ حضرت عمرؓ سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو کسی عورت سے اس کے خاوند کے واسطے حلالہ کرے تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ زانی ہے۔ حالانکہ جمہور صحابہ کا مذہب اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ حلالہ اس وقت صحیح ہے۔ جب اس نکاح کے عقد میں طلاق دینے کی شرط نہ کی گئی ہو۔ اور دلیل اس کے صحیح ہونے کی یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کا نام محلل رکھا ہے جس کے معنی حلال کرنے والے کے ہیں۔ جسکا مطلب یہ ہے کہ اس دوسرے نکاح کرنے سے پہلے خاوند کے لئے وہ عورت حلال ہو جائے گی جب دوسرا شخص اس کو طلاق دے دیگا۔ تو اگر یہ حلالہ کا نکاح درست نہ ہوتا تو اس شخص کا نام جو حلالہ کا نکاح کرتا ہے محلل نہ رکھتے۔ پس حدیث میں تشدید ملحوظ ہے اور اجماع میں تخفیف۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ حدیث کو ان لوگوں پر محمول کیا جائے جو مقتدر اور مہذب لوگ ہیں۔ مثلاً علماء وغیرہ۔ اور اجماع ان کے سوا دوسرے لوگوں کے واسطے ہے جو عوام کہلاتے ہیں۔

چونتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نہ بیماری کا اڑ کر لگنا کوئی چیز ہے اور نہ بدفالی اور نہ صفر اور نہ ہامہ (مترجم کہتا ہے کہ صفر سے مراد یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں کفار کا یہ عقیدہ تھا کہ ایک سانپ پیٹ میں رہتا ہے جو بھوک کے وقت آدمی کو ستاتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خیال کو باطل کیا۔ بعض نے کہا ہے کہ صفر سے مراد یہاں یہ ہے کہ محرم کو پیچھے ڈال کر صفر کو محرم کر دینا جیسے زمانۂ جاہلیت میں کیا کرتے تھے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ صفر کے مہینہ کو منحوس سمجھتے تھے۔ جیسے اب تک عورتیں تیرہ تیزی کو نامبارک خیال کرتی ہیں اسلام نے اس خیال کو باطل کر دیا۔

اور ہامہ الو کو کہتے ہیں۔ عرب لوگ اس کو منحوس سمجھتے تھے اور یہ کہتے تھے کہ جو شخص قتل کیا جائے اور اس کا قصاص نہ لیا جائے اس کی روح الو بن کر جا بجا پکارتی پھرتی ہے کہ مجھ کو پانی پلاؤ۔ پانی پلاؤ۔ جب اس کا قصاص لے لیا جاتا ہے وہ اڑ جاتی ہے۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نفی فرما دی) حالانکہ بیہقی کی حدیث کہ بھاگ تو کوڑھی سے جس طرح شیر سے بھاگتا ہے اس کے خلاف ہے۔ پس اول تشدید پر محمول ہے اور ثانی تخفیف پر۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اول حدیث کو ان لوگوں پر حمل کیا جائے۔ جو ایمان اور یقین میں کمزور ہیں اور پہلی حدیث کو ان لوگوں پر جن کا ایمان اور یقین کامل ہے۔

پینتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ہم عزل کیا کرتے تھے اور قرآن شریف اترتا رہتا تھا اور اس میں اس کی ممانعت نہیں اتری۔ معلوم ہوا کہ یہ جائز ہے۔ عزل انزال کے قریب ذکر کو فرج سے باہر نکال لینے کو کہتے ہیں۔ اور بیہقی نے اس پر اور یہ زیادتی بیان کی ہے کہ جب ہمارے عزل کرنے کی خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے ہم کو اس سے منع نہیں فرمایا۔ حالانکہ بیہقی کی وہ روایت جو انہوں نے حضرت عمر اور حضرت علی وغیرہ رضی اللہ عنہم سے عزل کے ناجائز ہونے کی بیان کی ہے اس کے خلاف ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ یہی حال اس روایت کا ہے جس میں آزاد عورت اور لونڈی کے درمیان تفصیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آزاد عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کو منع فرمایا ہے۔ لونڈی سے کرنے کو منع نہیں فرمایا۔ اس حدیث میں آزاد عورت کے اعتبار سے تشدید ہے اور لونڈی کے اعتبار سے تخفیف۔

چھتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے بارے میں جو ایک عورت سے نکاح کر کے مر گیا اور اب تک اس سے ہمبستر بھی نہیں ہوا تھا اور نکاح کے وقت عورت کے لئے کچھ مہر بھی مقرر نہیں کیا تھا یہ فیصلہ فرمایا کہ اس عورت کو پورا مہر دیا جاوے اور اس پر عدت لازم ہے اور وہ میراث کی بھی مستحق ہے۔ حالانکہ دوسری حدیث جو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے ایسی عورت کو مہر نہیں دلایا۔ پس پہلی حدیث خاوند پر واجب کرنے کی وجہ سے تشدید پر محمول ہے اور دوسری حدیث تخفیف پر۔

سینتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے ہمبستری کو منع کیا جب تک اس کے مہر میں سے کچھ ان کو دے نہ دیں۔ چنانچہ ان کو نکاح کرنے کے بعد ہمبستری سے پہلے اپنی وہ زرہ جو تلواروں کو توڑ دیتی تھی دینی پڑی۔ اسی طرح حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب مرد کسی عورت سے نکاح کرے اور اس کے بدلہ میں عورت کا کچھ مہر بھی مقرر کرے۔ پھر اس سے ہمبستر ہونا چاہے اگر اس کے پاس کوئی چادر یا انگوٹھی ہو تو پہلے اس عورت کو دیدے۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ کے زمانہ میں ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا تو رسول خدا ﷺ نے اس عورت کا جہیز مرد کو دیدیا۔ حالانکہ اب تک مرد نے اس عورت کو کچھ نہیں دیا تھا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ وہ شخص تنگدست تھا۔ جب مالدار ہو گیا بعد میں عورت کو کچھ دیدیا۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

اڑتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ خلیفۂ ثانی حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے اس عورت کے بارے میں جس سے کسی مرد نے نکاح کر لیا تھا یہ حکم فرمایا تھا کہ جب تو اس عورت سے پردے کی آڑ کرے (یعنی تنہائی

کر لے) تو پھر پورا مہر دینا پڑیگا۔ حالانکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ صرف تنہائی ہو جانے سے پورا مہر لازم نہیں۔ بلکہ نصف مہر واجب ہے۔ کیونکہ محض تنہائی سے یہ کیونکر لازم آ سکتا ہے کہ اس نے عورت کو ہاتھ بھی لگایا ہو (یعنی جماع بھی کیا ہو) اور اسی قول کے مطابق قاضی شریح نے بھی فیصلہ کیا ہے لیکن اس وقت کہ جب مرد نے قسم کھالی تھی کہ میں اس کے قریب نہیں گیا ہوں۔ چنانچہ اس سے نصف مہر دلوایا۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

انتالیسویں حدیث:

وہ ہے جسکو امام بخاری نے روایت کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اچکنے اور لوٹنے سے منع فرمایا ہے۔ اسی طرح بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ منع فرمایا رسول خدا ﷺ نے لڑکوں کی لوٹ سے۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن میں سے کسی کا جب حضور ﷺ سے نکاح ہوا تو آپ نے اپنے اوپر چھوارے بکھیر کر فرمایا کہ جو چاہے لوٹ لے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری اگر صحیح ثابت ہو جائے تو اس میں تخفیف ہے۔

چالیسویں حدیث:

وہ ہے جسکو بیہقی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ کہ ہر طلاق درست اور معتبر ہے سوائے اس شخص کی طلاق کے جو بے عقل ہو۔ اسی طرح حضرت سعید بن مسیب اور سلیمان بن یسار رضی اللہ عنہما کا مذہب ہے کہ جو شخص نشہ سے بے ہوش ہو جائے اس کی طلاق صحیح ہے اور وہ اگر کسی مسلمان کو قتل کر دے تو اس کے بدلہ میں اس شخص کو قتل کیا جائے۔ حالانکہ وہ روایت جسکو بیہقی نے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ بے عقل آدمی اور نشہ سے بیہوش ہو جانے والے کی طلاق نہیں ہوتی۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

اکتالیسویں حدیث:

وہ ہے جسکو امام بخاری وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے اس عورت کو وارث بنایا ہے جسکو اس کے خاوند نے اپنے مرض موت میں طلاق بائن دیدی تھی۔ حالانکہ وہ روایت جسکو بیہقی نے ابن زبیر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے اس عورت کے وارث نہ ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری روایت میں تشدید ہے۔

بیالیسویں حدیث:

جس کو امام شافعی اور بیہقی رضی اللہ عنہما نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا۔ وہ عورت جس کا خاوند لاپتہ ہو گیا ہو دوسرے شخص سے نکاح نہیں کر سکتی اور اگر بالفرض اس نے نکاح کر لیا اور اتفاق سے اس کا پہلا خاوند آن پہنچا تو وہ عورت اسی پہلے خاوند کی ہے۔ اگر چاہے طلاق دیدے اور نہیں تو اپنے نکاح میں روکے رکھے۔ حالانکہ وہ روایت جس کو امام شافعی اور امام مالک اور بیہقی رضی اللہ عنہم نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس

کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ جس عورت کا خاوند لاپتہ ہو جائے اور اس کی موت وحیات کی کچھ خبر نہ لے تو وہ چار برس تک انتظار کرے اس کے بعد پھر چار ماہ اور دس روز اور انتظار کر کے حلال ہو جائے (یعنی اگر چاہے تو دوسرے شخص سے نکاح کر لے) اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بعد جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے انہوں نے بھی اسی طرح حکم دیا۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

تینتالیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مالک اور امام شافعی اور امام مسلم رضی اللہ عنہم نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ پہلے قرآن شریف میں حکم تھا کہ دس مرتبہ دودھ پینا حرمت رضاعت ثابت کر دیتا ہے۔ پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا اور دس عدد کی بجائے پانچ عدد قرار دیئے گئے۔ یعنی اگر پانچ دفعہ بچہ کسی عورت کا دودھ پی لے تو اس سے اور اس کے عزیز واقارت سے اس بچہ کا ایسا ہی ناتا ہو جاتا ہے جیسا کہ اپنے حقیقی ماں باپ اور ان کے رشتہ داروں سے۔ حالانکہ وہ قول جس کو بیہقی نے حضرت علی اور ابن زبیر اور ابن مسعود اور ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ ان سب کے نزدیک صرف دودھ پی لینے سے رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ خواہ کتنی ہی دفعہ پئے قلیل اور کثیر کی کچھ تفصیل نہیں ہے۔

فصل کتاب الجراح سے فقہ کے اخیر باب تک کی حدیثیں

اس کے اندر کتاب الجراح سے لے کر فقہ کے آخری بابوں تک کی وہ امثلہ بیان کی جائیں گی جن کے اندر میزان کے دونوں مرتبے تخفیف وتشدید جاری ہوتے ہیں۔

پہلی حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ مسلمان کافر کے بدلہ میں قتل نہ کیا جائے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ مشرک کے بدلے میں نہ قتل کیا جائے۔ حالانکہ بیہقی کی حدیث اس کے خلاف ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ذمی کافر کے بدلے میں ایک مسلمان کو قتل کیا اور یہ فرمایا کہ میں اس شخص کا قدر دان ہوں جو اپنے عہد میں پورا اتر جائے۔ (اشارہ ہے ذمی کافر کی رعایت کی طرف کیونکہ ذمی وہی ہوتا ہے۔ جو عہد و پیمان دے کر دارالاسلام میں رہتا ہے) پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں بشرطیکہ اس کا صحیح ہونا ثابت ہو جائے تشدید ہے۔

دوسری حدیث: وہ ہے جسکو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ جو شخص اپنے غلام کو قتل کر دے۔ ہم اس کو قتل کریں گے اور جو اس کو بوچا کر دے۔ ہم اس کو بوچا کر دیں گے اور جو اس کو خصی کر دے ہم اس کو خصی کر دیں گے۔ حالانکہ دوسری حدیث بیہقی کی اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ بدلہ نہیں لیا جائے گا غلام کا اس کے مالک سے اور نہ لڑکے کا اس کے باپ سے۔ اسی طرح حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے کہ مسلمان اپنے غلام کے عوض میں قتل نہ کیا جائے گا۔ لیکن سزا اس کو ضرور دی جائے گی اور زمانہ دراز تک قید کیا جائے گا اور اس کو اس کے حصہ سے محروم کیا جائے گا۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسرے دونوں قول تخفیف پر محمول ہیں۔

تیسری حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کے بارے میں جس کو ضرب پہنچنے کی وجہ سے ناتمام بچہ کا اسقاط ہو گیا تھا یہ حکم فرمایا کہ اس شخص پر جس سے فعل ضرب صادر ہوا تھا لازم ہے کہ اس کے عوض میں ایک پیشانی یعنی غلام یا لونڈی آزاد کرے۔ حالانکہ بیہقی وغیرہ کی حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے ایسے شخص پر لازم کیا ہے کہ وہ ایک غلام دے یا لونڈی یا گھوڑا یا خچر۔ ایسے ہی یہ روایت ہے کہ رسول خدا ﷺ نے بچہ گرا دینے والے پر سو بکریوں کا جرمانہ واجب کیا ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک سو بیس بکریاں دے۔ پس پہلی حدیث اور تیسری کی دونوں روایتیں تشدید پر محمول ہیں۔ کیونکہ ان میں بکریوں کی قید ہے اور کبھی بکریوں کی قیمت ایک غلام یا

ایک لونڈی سے زیادہ ہوتی ہے۔ اور دوسری حدیث بشرطیکہ اس کی صحت ثابت ہو جائے۔ تخفیف پر محمول ہے کیونکہ اس میں کئی چیزوں کا اختیار دیا گیا ہے جو چاہے دیدے۔

چوتھی حدیث: وہ ہے جس کو امام شافعی اور بیہقی نے حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہر جادوگر مرد اور عورت کو قتل کرو۔ حالانکہ جو کچھ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے وہ اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے جادوگر کے قتل کرنے والے کو برا جانا اور بتلایا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا ہے کہ میں لوگوں سے قتال کرنے کا امر کیا گیا ہوں۔ یہاں تک وہ کلمۂ توحید

لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ

پڑھ لیں۔ کیونکہ جب وہ یہ کلمہ پڑھ لیں گے ان کے خون اور مالوں کی حفاظت میرے ذمہ لازم ہو جائے گی۔ مگر پھر بھی ان سے کوئی ایسی حرکت صادر ہو۔ جس سے اس کے خون کی ریختگی اسلامی حق ہو جائے تو ان کو قتل کیا جائے گا اور خدا تعالیٰ جو کچھ ان سے حساب لیگا وہ علیحدہ رہا۔

پانچویں حدیث: وہ ہے جسکو بیہقی وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص اپنے دین کو بدل دے اس کو قتل کرو۔ یعنی اسی وقت۔ حالانکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے جو روایت منقول ہے وہ اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا ایسے شخص سے تین مرتبہ توبہ کرائی جائیگی اگر نہ کی تو قتل کیا جائیگا۔ اسی طرح وہ حدیث بھی مخالف ہے جو امام مالک اور امام شافعی اور بیہقی رضی اللہ عنہم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ شخص تین دن قید میں رکھا جائیگا۔ پھر اس سے توبہ کو کہا جائیگا ۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

چھٹی حدیث: وہ ہے جسکو امام بخاری اور بیہقی نے ایک طویل حدیث کے ضمن میں ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ حد نہیں جاری کی جائیگی مگر اس تہمت میں جو صریح ہو اور ظاہر ہو۔ حالانکہ وہ روایت جسکو بیہقی وغیرہ نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کنایہ اور اشارہ سے تہمت لگانے والے پر حد قذف جاری کرتے تھے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔

ساتویں حدیث: وہ ہے جسکو بیہقی نے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا۔ یا رسول خداؐ! آپ کی اس شخص کے بارے میں کیا رائے ہے جو ان چوپائیوں کو چُرا لے جو پہاڑ میں چر رہے ہوں۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ اس پر دوہرا تاوان ہے۔ یعنی ایک تو اس سے اس چوپائے کو لے لیا جائے گا۔ دوسرا اس کی مثل ایک اور چوپایہ اور پھر اس کو سزا بھی دیجائے گی۔ اس شخص نے دوسرا سوال کیا کہ آنجناب کا

اس شخص کے بارے میں کیا حکم ہے۔ جو اس پھل کو چرا لے جو درخت میں لٹک رہا ہو۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ اس میں بھی بعینہ وہی حکم ہے جو چوپائے میں میں گذرا۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو امام شافعی علیہ الرحمۃ نے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اونٹنی کے بارے میں یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ دن کے وقت تو مال والوں کو اپنے مال کی حفاظت خود لازم ہے البتہ اگر رات کے وقت مویشی کسی کا نقصان کر دیں تو مویشیوں کے مالک سے مال والوں کا تاوان دلوایا جائے گا۔ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا مذہب ہے کہ اس شخص سے صرف اسی قدر قیمت کا تاوان دلوایا جائے گا جس قدر مال کا نقصان ہوا ہے۔ یہ نہیں کہ اس کی ایک مثل اور دلوائی جائے۔ جیسا کہ پہلی حدیث میں گذرا۔ اور پھر نقصان کی قیمت کے اندازہ میں مدعی کا قول معتبر نہ ہوگا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مدعی پر گواہوں کا پیش کرنا لازم ہے اور مدعا علیہ پر قسم کھانا۔ پس چونکہ پہلی حدیث سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ مال کی جنایت میں دوگنا تاوان لازم ہے اس لئے وہ تشدید پر محمول ہے اور دوسری حدیث سے دوگنا ہونا ضروری نہیں سمجھا جاتا اس لئے وہ تخفیف پر مبنی ہے۔

آٹھویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کفن چور اور اچکنے والے اور خیانت کرنے والے کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری روایت اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ نے قبیلۂ مخزوم کی اس عورت کا ہاتھ کاٹا تھا جو لوگوں سے اسباب اور زیور عاریۃً مانگ لے جاتی تھی اور پھر اس سے منکر ہو بیٹھتی تھی۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید بشرطیکہ یہ ثابت ہو جائے کہ اس عورت کا ہاتھ خیانت کی وجہ سے کاٹا گیا تھا۔ ورنہ احتمال اس کا بھی ہے کہ کبھی اس نے چوری بھی کی ہو اس وجہ سے ہاتھ کاٹا گیا ہو۔

نویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ فرمایا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ منع کرتا ہوں میں تم کو ہر اس چیز سے جو نشہ لانے والی ہو۔ خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر۔ اور ایک روایت میں ہے کہ نشہ لانے والی چیز تھوڑی سی بھی حرام ہے اور زیادہ بھی۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ پیو لیکن نہ اتنی جس سے نشہ آ جائے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف ہے بشرطیکہ وہ صحیح بھی ہو۔ کیونکہ اس شخص کے نزدیک جو اس حدیث کا قائل ہے شراب وغیرہ کے حرام ہونے کی علت نشہ لانا ہے تو جب اس کی مقدار اس قدر ہو جس سے نشہ نہ آوے وہ حرام نہیں۔

دسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب انہوں نے یزید ابن ابی سفیان کو غازیوں کا سردار بنا کر بھیجا تو ان سے یہ فرمایا کہ تم کو ایسی قومیں ملیں گی جن کا یہ خیال ہوگا کہ ہم تو اللہ تعالیٰ کے واسطے گرجاؤں وغیرہ میں گوشہ نشین ہو گئے ہیں ان کو اپنے اسی خیال میں چھوڑ دینا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان کو گوشہ نشینی ہی میں چھوڑے رکھنا۔

(مطلب یہ ہے کہ ان سے قتال نہ کرنا) حالانکہ بیہقی کی دوسری روایت اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے ایک ایسے بوڑھے کو قتل کر دیا جو سن رسیدہ ہونے کی وجہ سے قتال نہیں کر سکتا تھا۔ اس کی خبر رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی آپ نے کچھ انکار ظاہر نہ فرمایا۔ پس پہلی حدیث میں راہبوں کے لئے تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔

گیارھویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ قربانی کے تین دن ہیں۔ ایک عید الضحیٰ کا دن اور دو دن اس کے بعد کے۔ حالانکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ عید الضحیٰ کے تین روز بعد تک قربانی ہو سکتی ہے۔ اسی طرح بیہقی کی یہ روایت بھی مخالف ہے کہ جس شخص کا خیال قربانی کرنے کا ہو وہ مہینہ کے آخر تک کر سکتا ہے۔ پس پہلا قول تشدید پر مبنی ہے اور اس کا مخالف تخفیف پر۔

بارھویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ (عقیقہ میں) لڑکے کی طرف سے اس کے بدلہ میں پوری دو بکریاں ذبح کی جائیں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری۔ چاہے بکریاں نر ہوں یا مادہ اس کا کچھ نقصان نہیں۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی طرف سے ایک مینڈھے کا عقیقہ کیا تھا اسی طرح حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی طرف سے۔ پس پہلی حدیث لڑکے کے عقیقہ میں تشدید پر محمول ہے اور دوسری حدیث تخفیف پر۔

تیرھویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے خرگوش کا گوشت کھایا ہے۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ آپ نے اس کے بارے میں یہ فرمایا کہ میں اس کو نہیں کھاتا ہوں اور حرام بھی نہیں جانتا ہوں۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں ایک قسم کی تشدید ہے۔

یہی تقریر ان احادیث میں ہے۔ جو بجو اور لومڑی اور سیئی اور گھوڑوں اور ان چوپایوں کے بارے میں وارد ہیں جو غلیظ کھاتے ہیں۔

چودھویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دستر خوان پر گوہ کھائی گئی اور آپ ان کو کھاتے ہوئے دیکھ رہے تھے۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث اس کے مخالف ہے اور وہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کے کھانے سے منع فرمایا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔

پندرھویں حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ منع فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے لگانے والے کی مزدوری سے۔ اور ایک روایت میں ہے

کہ منع فرمایا آپ نے خون کی قیمت سے۔ حالانکہ شیخین کی دوسری حدیث اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے لگوائے اور لگانے والے کو اس کی اجرت میں گیہوں کے دو صاع دینے کا حکم فرمایا۔

سولھویں حدیث: وہ ہے جس کو امام بخاری وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تمہاری دواؤں میں کچھ بہتری ہے یا تو پچھنے لگانے والے کے نشتر لگانے میں ہے اور یا آگ سے خفیف طور پر چینکا دینے میں جو مرض کے مناسب ہو۔ اور اس کو میں پسند نہیں کرتا کہ بدن کو داغ دوں۔ حالانکہ بیہقی کی حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اسعد بن زرارہ رضی اللہ عنہ کے سرخ بادہ بیماری کی وجہ سے داغ دیا تھا۔ پس پہلی حدیث قریب قریب مشدد کے ہے اور دوسری مخفف ہے۔

سترھویں حدیث: وہ ہے جس کو حاکم اور بیہقی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے اس گھی کے بارے میں مسئلہ دریافت کیا گیا جس کے اندر چوہا پڑ گیا ہو۔ آپ نے جواب دیا کہ اس کو جہاں وہ گرا ہے اور اس کے ارد گرد کے گھی کو پھینک دو اور باقی کھالو۔ پھر سوال کیا گیا کہ یا رسول خدا! اگر وہ گھی جما ہوا نہ ہو بلکہ پتلا پانی سا ہو تو آپ نے جواب دیا کہ اس کو اور کاموں میں لے آؤ۔ مگر کھاؤ مت۔ حالانکہ حاکم اور امام بخاری کی حدیث اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے شراب اور مردار اور خنزیر کی بیع کو حرام ٹھہرایا ہے۔ پھر آپ سے عرض کیا گیا کہ حضرت مردار کی چربی کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں۔ کیونکہ اس سے کشتیوں کو مزین کیا جاتا ہے اور چمڑوں کو اس سے چکنایا جاتا ہے اور لوگ اس سے روشنی کرتے ہیں (اس کی شمع بناتے ہیں جو رات کو جلتی ہے) آپ نے فرمایا نہیں وہ حرام ہی ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی حدیث فقیر اور محتاج لوگوں پر محمول کی جائے اور دوسری غنی اور مالدار لوگوں پر۔

اٹھارویں حدیث: وہ ہے جسکو شیخین نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے خدا تعالیٰ کے سوا دوسری اشیاء کے ساتھ قسم کھانے کو منع فرمایا ہے۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں کہ مت قسم کھاؤ اپنے ماں باپوں کی۔ حالانکہ وہ حدیث جو حاکم وغیرہ نے روایت کی ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے متعلق جس نے آپ سے نماز وغیرہ پر بیعت کی تھی۔ یہ فرمایا کہ اگر یہ شخص سچا ہے تو اس کے باپ کی قسم کہ یہ فلاحیت پا جائیگا۔ پس پہلی حدیث میں تشدید اور دوسری میں تخفیف ہے۔

انیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ اس شخص کی شہادت قبول فرماتے تھے جو کسی کو تہمت لگا کر تائب ہو جاتا تھا۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری روایت جو انہوں نے قاضی شریح وغیرہ سے بیان کی ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ سب

فرمایا کرتے تھے کہ تہمت لگانے والے کی گواہی کبھی قبول نہیں ہوتی اور اگر وہ توبہ کرلے تو یہ معاملہ صرف اس کے اور خدائے تعالیٰ کے درمیان ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔

بیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے مجاہد رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ غلاموں کی شہادت جائز نہیں۔ کیونکہ باری تعالیٰ فرماتا ہے:

واستشهدوا شهيدين من رجالكم

یعنی گواہ بناؤ دو شخص اپنے مردوں میں سے

(مطلب یہ کہ گواہ بھی آزاد ہوں جس طرح تم آزاد ہو۔ غلام نہ ہوں) حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے حضرت انس اور ابن سیرین اور قاضی شریح وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے کہ غلاموں کی گواہی جائز ہے اور انہوں نے کہا کہ تم سب کے سب غلام اور باندیاں ہو۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف اور یہی تقریر بچوں کی شہادت کے بارے میں ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کو ناجائز کہا ہے اور حضرت ابن زبیر رضی اللہ عنہ نے جائز کہا ہے۔

اکیسویں حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم گواہوں کے ہوتے ہوئے قسم نہیں دیتے تھے۔ اور مدعی سے یہ فرمایا کرتے تھے کہ تیرے لئے دو ہی باتیں ہیں۔ یا تو دو گواہ لا اور یا مدعا علیہ سے قسم لے (اگر گواہ نہ ہوں) حالانکہ وہ روایت جس کو شافعی اور بیہقی نے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ باوجود گواہوں کے قسم دلاتے تھے اور یہی قول قاضی شریح وغیرہ کا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ بالخصوص اس وقت کہ جب گواہ میت یا غائب یا نابالغ یا مجنون کی طرف سے گواہی دیں۔ (کیونکہ یہ لوگ قسم نہیں کھا سکتے اور بعض کی قسم معتبر نہیں ہوتی)

بائیسویں حدیث: وہ ہے جس کو شیخین وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ولاء اس شخص کے لئے ہے جو آزاد کرے۔ (ولاء اس حق کو کہتے ہیں۔ جو آزاد کرنے والے کو اپنے آزاد کئے ہوئے غلام یا لونڈی پر حاصل ہوتا ہے یعنی اگر وہ مر جائے تو آزاد کرنے والا بھی اس کا ایک وارث ہوتا ہے۔ عرب لوگ اس کو بیچ ڈالتے اور ہبہ کر دیتے تھے۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا) حسن رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جو شخص کسی گرے پڑے بچے کو اٹھالائے تو اس کی ولاء اس شخص کے واسطے نہ ہوگی بلکہ اس بچے کی میراث (جب وہ مر جائے) تمام مسلمانوں کا حق ہوگا اور انہی پر اس کی طرف سے تاوان بھرنا ہوگا (جب وہ کوئی قصور کرے) اور اٹھانے والا سوائے اجر و ثواب کے اور کسی شی کا استحقاق نہیں رکھتا۔ حالانکہ بیہقی کی وہ حدیث جو انہوں نے حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ وہ اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے حضرت سعید بن مسیّب کے حق میں جب انہوں نے ایک پھینکا ہوا بچہ اٹھا لیا تھا یہ فرمایا کہ اس کی

ولاء انہی کے لئے ہے اور وہ لڑکا آزاد ہے۔ اور عمر (یعنی مجھ) پر اس کی شیر خواری کا انتظام ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری حدیث یعنی حضرت عمرؓ کا فیصلہ اگر صحیح ثابت ہو جائے تو وہ تخفیف پر محمول ہے۔

تیئیسویں حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے کہ ایک انصاری شخص نے اپنے غلام کو مدبر کر دیا (مدبر اس غلام کو کہتے ہیں جس کا مولی اس سے یہ کہدے کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) اور اس کی ساری پونجی یہی ایک غلام تھا۔ اس کی محتاجی کا خیال کر کے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس غلام کو فروخت کر دیا۔ حالانکہ حاکم نے جو مرفوعاً روایت کی ہے وہ اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مدبر نہ فروخت کیا جائے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے۔ کیونکہ اس سے مالک کو فروخت کرنے کا اختیار ثابت ہوتا ہے اور دوسری حدیث اگر صحیح ثابت ہو جائے تو وہ تشدید پر محمول ہے۔ کیونکہ اس سے مدبر کی بیع اور ہبہ کا ناجائز ہونا ثابت ہوتا ہے۔

چوبیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہم نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ میں اپنی اپنی ام ولدوں کو فروخت کیا۔ (ام ولد اس لونڈی کو کہتے ہیں جس کے کوئی بچہ اس کے مالک کے نطفہ سے پیدا ہو جائے اور اس کا حکم یہ ہے کہ وہ مالک کے مرنے کے بعد آزاد ہو جاتی ہے اور اس کی بیع وغیرہ جائز نہیں ہوتی) اور جب حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی خلافت کا زمانہ آیا انہوں نے ہم کو اس سے منع کر دیا۔ چنانچہ ہم نے فروخت کرنا موقوف کر دیا۔ پس اثر صحابی میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید اور جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اسی طرف گئے ہیں کہ ام ولد کی بیع حرام ہے اور وہ مالک کے مرجانے کے بعد آزاد ہے گویا ثانی اثر مجمع علیہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔

یہاں تک ان احادیث کے باہم جمع کرنے کا بیان ختم ہوا۔ جن میں بعض علماء سے تناقض ظاہری منقول ہے اور ان کے جمع کرنے کی شکل یہی تھی کہ ان میں سے ہر ایک کو میزان کے ایک ایک مرتبے پر محمول کر دکھایا۔ اور بقیہ احادیث تمام علماء کے نزدیک بالاتفاق قابل اخذ ہیں چونکہ ان میں کسی مکلف پر مشقت نہیں ڈالی گئی ہے اس لئے ان کے اندر میزان کا صرف ایک ہی مرتبہ نکلے گا۔ اس کو خوب سمجھ لو۔ اور تمام تعریفیں اسی ذات کے لئے ہیں جو تمام عالم کی پرورش کرتی ہے۔

ایک بات جس کا جاننا ضروری ہے

یہ بات جانی ضروری ہے کہ میں نے قرآن مجید کی ان آیات کو جن کو ائمہ نے اپنا اپنا معمول بہا ٹھہرایا ہے اوران کے معانی میں باہم مختلف ہیں یکجا جمع کرنے سے بہ ایں وجہ نہیں چھوڑا ہے کہ میں ان سے ناواقف ہوں بلکہ وجہ ان کے چھوڑ دینے کی یہ ہے کہ جو مضامین ان کے اندر مجتہدین لاتے ہیں۔ وہ بہت مخفی ہیں۔ برخلاف احادیث شریعت کے کیونکہ ان میں قرآن شریف کے اجمالات کی وضاحت اور تفصیل ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف کے اندر کی وہ انواع تشدید جن کے ذریعہ سے کامل لوگ اپنے نفوس پر ان کی اصلاح کے لئے سختی ڈالتے ہیں اس زمانہ میں کوئی عالم نہیں سمجھ سکتا چہ جائیکہ جاہل اور کم علم لوگ۔

اور میں نے اس مضمون کی ایک کتاب بنام (الجواهر المصون في علوم كتاب الله المكنون) تالیف کی ہے۔ جس میں تقریباً تین ہزار علوم بیان کئے ہیں اور بڑے بڑے مشائخ اسلام سے میں نے اس کتاب پر محض اس خیال سے کہ میں اللہ والوں کو مانتا ہوں تقاریظ لکھوائی ہیں۔ چنانچہ ان میں سے ایک شیخ ناصر الدین لقانی مالکی بھی ہیں۔ جن کی تقریظ کی بعینہ عبارت یہاں درج کی جاتی ہے اور وہ یہ ہے:

> ''حمد وصلوۃ کے بعد میں نے اس کتاب کو جو پسندیدہ طرز پر نادر الوجود واقع ہوئی ہے دیکھا اس کو بیش بہا موتیوں اور حقائق ربانی سے پُر پایا۔ اور اس کو دیکھ کر یقین ہو گیا کہ یہ کتاب بڑے بڑے جگروں کو لاجواب کرنے والی ہے اس کی کما حقہ تعریف سے گویائی کا پلکہ تنگ ہے اور فکر اس کی حقیقت اور ماہیت کے ادراک سے تھک گئی ہے۔''

اور میں نے اس کتاب کے اندر بیان کے ایسے طرز کو اختیار کیا ہے۔ جس سے کچھ پتہ نہیں چلتا کہ یہ علم اور مضمون کونسی آیت سے ثابت ہوتا ہے اور یہ کونسی ہے۔ اور فائدہ اس میں یہ سوچا ہے کہ اہل علم اللہ کے علوم ان عام لوگوں میں شائع نہ ہو جائیں جو باری تعالیٰ کے معارف وحقائق سے حجاب میں پڑے ہیں۔ ایک دفعہ اس کتاب کو شیخ شہاب الدین بن شیخ عبدالحق جو اس زمانہ میں عالم جید ہیں۔ اپنے ہاں لے گئے اور ایک ماہ تک اس کے علوم میں غور کرتے رہے۔ بالآخر ایک علم کا بھی کسی آیت سے استخراج نہ کر سکے۔ جب مجبور ہو گئے مجھ سے کہا کہ یہ کتاب اس زمانہ میں تو نے کس غرض سے تالیف کی ہے۔ میں نے جواب دیا کہ اہل اللہ کی نصرت کی غرض سے۔ کیونکہ آجکل لوگ ان کو قرآن وحدیث سے ناواقف بتلاتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ میں اپنے آپ کو کہتا ہوں کہ میں مصر اور شام اور حجاز اور ملک روم اور ملک عجم میں بڑا عالم مشہور ہوں اور اس کتاب کے کسی علم کو قرآن شریف کی کسی

آیت سے استخراج نہیں کرسکتا اور نہ اس میں مجھے کچھ سمجھ پڑتا ہے اور طرفہ یہ ہے کہ میں پورے طور سے اس کی تردید بھی نہیں کرسکتا۔ کیونکہ اس میں جو کلامی حملہ ہے وہ ایسا نہیں ہے جیسا کسی گمراہ شخص یا عامی آدمی کا ہوتا ہے۔ (انتہیٰ)

اور میرے بھائی شیخ افضل الدین نے سورۃ فاتحہ سے دو لاکھ علم ایک نکالے ہیں اور سینتالیس ہزار ایک اور نو سو ننانویں ایک۔ اور پھر کہا ہے کہ یہ تو وہ علوم ہیں جو علوم قرآن کے اصول ہیں۔ پھر ان تمام علوم کو صرف بسم اللہ سے نکال کر دکھلایا ہے۔ پھر کہا ہے کہ یہ تمام علوم صرف اس نقطہ میں موجود ہیں جو بسم اللہ کی باء کے نیچے لکھا ہوا ہے۔ اور شیخ موصوف کہا کرتے تھے کہ ہمارے نزدیک انسان قرآن شریف کی معرفت میں کامل نہیں ہوتا جب تک اس میں یہ ملکہ نہ ہو جائے کہ قرآن مجید کے تمام علوم اور مجتہدین کے تمام مذاہب حروف ہجاء کے جس حرف پر چاہے نکال کر دکھلاوے۔ اور اس کی تائید حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول سے خوب ہوتی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر میں چاہوں تو صرف باء کے نقطہ سے اس قدر علوم نکالدوں جن کے لادنے کیلئے اسی اونٹ درکار ہوں۔ یہی وجہ ہے جو میں نے قرآن مجید کی ان آیات کو جن کے معانی میں مجتہدین کا باہمی اختلاف ہے یکجا جمع کر کے نہیں دکھلایا۔ کیونکہ اگر میں دکھلاتا تو اس کی صورت یہی تھی کہ بعض معنی کو تخفیف پر اور بعض کو تشدید پر محمول کرتا اور مرتبہ تشدید کے ذکر کرنے میں یہ خطرہ تھا کہ کہیں (اس کے بالا از فہم ہونے کی وجہ سے) لوگ ان حضرات کا انکار نہ کر بیٹھیں جو خدا تعالیٰ اور اس کے احکام کے جاننے والے ہیں۔ اور اس کتاب کی تالیف محض اسی غرض سے ہوئی ہے کہ دنیا میں ائمہ کا منکر کوئی نہ رہے اس کو خوب سمجھ لو۔

رہی یہ بات کہ میں نے اس کتاب میں ان احادیث کا ذکر کیوں کیا ہے جو بعض مقلدوں کے نزدیک ضعیف ہیں سو اس کی وجہ ان پر عمل کرنے کی طرف ترغیب دینا ہے اس لئے کہ احتمال ہے۔ شاید وہ احادیث واقع میں صحیح ہی ہوں۔ پس احتیاط اسی میں ہے کہ ان کو عملاً متروک نہ کیا جائے اور بعض جگہ میں ایسا بھی کیا ہے کہ اس ضعیف حدیث کے مقابلہ میں جسکو دوسرے مجتہد نے تسلیم کیا ہو حدیث صحیح لایا ہوں اس سے بھی ائمہ مجتہدین کے ادب کا پاس اور لحاظ مقصود ہے

علاوہ بریں یہ بات ہے کہ جو شخص نظر انصاف سے کام لیگا۔ وہ قرآئن سے جان لیگا کہ اگر یہ حدیث اس مجتہد کے نزدیک صحیح ثابت نہ ہوتی۔ وہ اس سے استدلال کا کام ہرگز نہ لیتا اور ہمارے لئے اس کی صحت کی دلیل یہی بہت ہے کہ اس کو ایک مجتہد اپنی دلیل میں لایا ہے۔ اور جو شخص اس کتاب میزان میں گہری نظر کریگا تو وہ ائمہ مجتہدین کی دلیلوں اور ان کے اقوال میں سے کوئی دلیل یا قول ایسا نہ پائے گا جو شریعت کے دونوں مرتبوں میں سے کسی مرتبہ میں بھی نہ داخل ہو۔ اور اس کے بتلانے کی ضرورت نہیں کہ عمل کے وقت ہر مرتبہ کیلئے عامل علیحدہ موضوع ہے۔ کیونکہ جو شخص قوی ہے اس سے تشدید پر عمل کرنے کا مطالبہ ہے اور جو ضعیف ہے وہ صرف رخصت پر عمل کرنے کا مخاطب ہے۔ چنانچہ اس کی باوضاحت تقریر پہلی فصلوں میں گذر گئی ہے۔ اور سب تعریفیں اسی خدا کے لئے ہیں۔ جو تمام عالم کا پروردگار ہے (یہاں تک احادیث کو باہم جمع کرنے کا مضمون ختم ہوا۔) اور سب تعریفیں عالم پروردگار کے لئے ہیں۔

یہاں سے مجتہدین کے اقوال مختلفہ کو باہم جمع کرنے اور ان کو میزان کے دونوں مرتبوں تخفیف وتشدید کی طرف رجوع کرنے کا طور شروع کیا جاتا ہے اور اس کی ترتیب اس طرح ہوگی کہ پہلے ہر باب کے اندر کتاب الطہارت سے لے کر آخر ابواب فقہ تک وہ مسائل بیان ہوں گے۔ جن پر اجماع ہونے کی وجہ سے بالاتفاق مسلم ہیں۔ (پھر وہ مسائل ذکر ہوں گے جن میں علماء کا اختلاف ہے۔)

اسی مضمون میں یہ بھی ساتھ ساتھ ذکر چلا جائے گا کہ شریعت کی اہل حقیقت سے، توجیہ ہوتی ہے اور حقیقت کی اہل شریعت سے۔ اور یہ بھی کہ ائمہ مجتہدین رضوان اللہ علیہم اجمعین جس طرح شریعت کے عالم ہیں اسی طرح حقیقت کے جاننے والے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ ان سب نے اپنے قواعد کو شریعت اور حقیقت دونوں پر مبنی کیا ہے۔ مجھے بعض نے یہاں تک خبر دی ہے کہ یہ حضرات جنات کے بھی امام ہیں اور ان میں ہر مذہب کے طالب موجود ہیں۔ جس کے وہ پابند ہیں اور انسانوں کی طرح اپنے اپنے مذہب پر اڑے ہوئے ہیں۔

اس کے بعد یہ بھی جان لینا چاہئے کہ جس امر کا میں نے اس کتاب میں التزام کیا ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ کوئی شخص مجھ سے اس امر کے التزام میں سبقت لے گیا ہو۔ اور یہ بات پہلے گذر ہی چکی ہے کہ حقیقت کبھی شریعت کے مخالف نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ شریعت باتوں کے اسطرح بتلانے کو کہتے ہیں جس طرح وہ واقع میں ہیں اور علم حقیقت بھی بعینہ اسی کا نام ہے تو پھر شریعت کی حقیقت سے مخالفت کیسے ہوسکتی ہے۔ بلکہ وہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کو اس طرح لازم ہے۔ جسطرح جسم کو سایہ اور برعکس۔ بشرطیکہ آفتاب روشن ہو رہا ہو۔ البتہ ان کی باہمی تخالف کی ایک شکل یہ ہے کہ مثلاً کوئی شرعی حاکم ان گواہوں کی گواہی پر کوئی حکم صادر کردے جو نفس الامر میں جھوٹے ہوں اور حاکم کو ان کے صدق کے سوا دروغ گوئی کا شبہ بھی نہ ہو۔ اس صورت میں حقیقت کچھ اور ہوئی اور شریعت کا حکم اور ہوا۔ اور جب گواہ باطن میں بھی ظاہر کی طرح سچے ہوتے تو اس وقت حاکم کے حکم کا ظاہراً اور باطناً دنیا اور آخرت دونوں میں نافذ ہونا امر ظاہر ہے۔

یہیں سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول کہ حاکم کا حکم جس طرح ظاہر میں نافذ ہوجاتا ہے اسی طرح باطن میں بھی۔ محققین کے نزدیک اسی صورت پر محمول ہے کہ جب گواہ ظاہراً عادل معلوم ہوتے ہوں۔ کیونکہ اگر ظاہراً عادل ہونے کے ساتھ باطن میں بھی عادل ہوئے تب تو حکم کا ظاہراً اور باطناً نافذ ہونا یقینی امر ہے اور اگر واقع میں عادل نہ ہوں تو ہم کو خدا تعالیٰ سے حسن ظن ہے کہ قیامت کے دن اپنی شرع کے حاکم کی نصرت فرمائے گا اور گواہوں کے دروغ کے گناہ سے درگذر فرما کر اس حاکم سے بھی خلاف حقیقت حکم دینے پر مواخذہ نہ کرے گا۔ بلکہ اس کے حکم کو آخرت میں بھی اسی طرح جاری فرمائے گا۔ جس طرح دنیا میں شائع کیا تھا۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ حاکم نے حتی الوسع گواہوں کی پرکھ کرلی ہو۔ (اگر باوجود سعی بلیغ کے پھر بھی گواہوں کا غیر عادل ہونا ظاہر نہ ہو تب یہ حکم ہے) اور بعض نے جو یہ کہہ دیا ہے کہ حاکم کا حکم دنیا اور آخرت دونوں میں اس وقت بھی نافذ ہوجاتا ہے کہ جب گواہوں کا کاذب ہونا معلوم ہوجائے۔ اس نے قواعد شریعت کا خلاف کیا ہے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے کر بیٹھتا ہے۔ جب تم یہ جان چکے تو میں خدا کی توفیق سے کہتا ہوں۔

کتاب طہارت کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اس بارے میں چاروں امام متفق ہیں کہ نماز کے لئے پانی سے طہارت حاصل کرنا واجب ہے بشرطیکہ نمازی شرعاً اور حساً دونوں طرح پانی کے استعمال کرنے پر قدرت رکھتا ہو۔ جیسا کہ اس میں بھی سب کا اتفاق ہے کہ اگر کسی وجہ سے پانی کا استعمال نہ کرسکتا ہو تو اس وقت تیمّم کرنا واجب ہے۔ اور اس میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ گلاب اور بید کے درخت کے پانی سے بے وضو کا وضو درست نہ ہوگا۔ اور اگر پانی کسی جگہ زیادہ دیر ٹھہرے رہنے کی وجہ سے رنگت یا مزے وغیرہ کے اعتبار سے بدل جائے۔ اس سے وضو وغیرہ درست ہے۔ اور مسواک کا رسول اللہ ﷺ نے حکم فرمایا ہے۔ یہ سب اس باب کے وہ مسائل ہیں جن میں آئمہ اربعہ متفق ہیں اور وہ مسائل جن کے اندر اماموں کا اختلاف ہے وہ اس باب میں بہت ہیں۔

مسائل اختلافیہ

پہلا قول: پہلا ان میں سے شہروں کے باشندوں فقہاء کا یہ قول ہے کہ تمام دریاؤں کا پانی خواہ وہ شیریں ہو، یا شور خود پاک ہونے اور پلید کو پاک کرنے میں ایک ہی حکم رکھتا ہے۔ برخلاف اس قول کے جو ایک قوم سے منقول ہے کہ انہوں نے سمندر کے پانی سے وضو کو نادرست کہا ہے۔ اسی طرح بعض نے صرف ضرورت کے وقت جائز کہا ہے اور بعض نے اس پانی کے ہوتے ہوئے تیمّم کو درست کہا ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے۔ اور اس کے بعد کے سب قولوں میں تشدید۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کے اس قول میں کہ

وجعلنا من الماء کل شئی حی

ترجمہ: اور ہر زندہ چیز کو ہم نے پانی سے بنایا ہے۔

پانی کا لفظ بے قید ہے۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ طہارت کی وضع شرعی سے اصل غرض یہ ہے کہ وہ بندہ کے جسم کو اس کمزوری سے پاک صاف کر دیتی ہے۔ جو گناہوں کے ارتکاب اور لذیذ چیزوں کے کھانے اور غفلتوں میں پڑ جانے کی وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے۔ تا کہ جس وقت بندہ اپنے پروردگار سے سرگوشی کرنے کھڑا ہو تو اس وقت

اس کا بدن زندہ اور گناہوں کی کمزوریوں سے پاک ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کے قائل کو یہ حدیث نہیں پہونچی کہ (دریا کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ دریائے شور کا پانی روئیدگی کا مادہ نہیں رکھتا۔ یہی وجہ ہے جو وہ کاشت کو مفید نہیں ہوتا اور جس میں روئیدگی کا مادہ نہ ہو۔ اس میں روحانیت نہیں ہوتی۔ تا کہ بدن میں زندگی پیدا کر سکے۔ یا عصیانی کمزوری کو رفع کر سکے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ حدیث سے ثابت ہے کہ دریاء کے نیچے آگ ہے اور آگ خدا تعالیٰ کے غیض و غضب کا مظہر ہے تو بندہ کے لئے یہ ہرگز مناسب نہیں کہ وہ ایسی چیز کا استعمال کرے جو مظہر غضب الٰہی سے نزدیک ہو اور پھر پروردگار سے سرگوشی کرنے کھڑا ہو جائے۔ پس یہ پانی قریب قریب قوم لوط کے پانیوں کے حکم میں ہے اور اس سے وضو کرنے کو شارع نے منع کیا ہے۔ اسی وجہ سے بعض نے دریائے شور کے پانی سے وضو کرنے پر تیمم کو ترجیح دی ہے۔ جیسا کہ گذرا۔ اور ترجیح کی یہ وجہ بھی ہوسکتی ہے کہ مٹی میں روحانیت ہے۔ کیونکہ اس کا پانی سے بڑا گہرا تعلق ہے۔ جیسا کہ اس کا مفصل بیان باب تیمم میں آ جائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

دوسرا قول: دوسرا قول وہ ہے جس کے علماء بالاتفاق قائل ہیں اور وہ یہ ہے کہ طہارت بغیر پانی کے صحیح نہیں ہوتی۔ حالانکہ ابن ابی لیلیٰ اور اصم کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر قسم کے پانی سے طہارت جائز ہے۔ یہاں تک کہ ان پانیوں سے بھی جو درختوں وغیرہ سے نچوڑے گئے ہوں۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔ اور قول اوّل کی وجہ یہ ہے کہ ذہن اسی طرف جاتا ہے کہ پانی سے مراد خدا تعالیٰ کے اس قول میں کہ:

وینزل علیکم من السماء ماء لیطھرکم

ترجمہ: اور اتارتا ہے تم پر پانی آسمان سے۔ تا کہ اس سے تم کو پاک کرے

وہ پانی ہے جس میں کوئی قید نہ ہو۔ (تو اس سے درختوں اور پھلوں کا پانی نکل گیا۔ کیونکہ وہ بے قید نہیں ہے) اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس قدر خالص پانی کے سوا اور پانی ہیں ان سب کی اصل وہی خالص پانی ہے۔ مثلاً درختوں اور ترکاریوں اور شاخوں کا پانی اسی پانی سے بنا ہے۔ جو اس درخت کی جڑوں نے زمین سے پیا تھا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ ان پانیوں میں روحانیت کمزور ہے۔ اس لئے نہ وہ اعضاء میں زندگی پیدا کر سکتے ہیں اور نہ ان میں قوت دے سکتے ہیں۔ اور جمہور علماء کے اس پانی سے طہارت کرنے کو منع کرنے کی یہی وجہ ہے۔

تیسرا قول: وہ ہے جس کے تینوں امام قائل ہیں کہ ازالہ نجاست کا بغیر پانی کے نہیں ہوسکتا حالانکہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ نجاست ہر بہنے والی چیز سے زائل ہوسکتی ہے۔ سوائے روغنوں اور چکنی چیزوں کے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔

اور قول اول کی وجہ یہ ہے کہ طہارت کی مشروعیت اس لئے ہوئی ہے۔ تا کہ بدن اور کپڑے میں زندگی آجاوے اور بدن میں تو زندگی کا آنا اصل ہے اور اس کے واسطہ سے کپڑے میں بھی آجاتی ہے۔ اور یہ ظاہر بات ہے کہ پانی کے سوا اور بہنے والی اشیاء کی روحانیت کمزور ہے۔ ان کا بدن میں زندگی پیدا کرنا اور کپڑے کو پاک کرنا بعید ہے۔ کیونکہ اس میں جو قوت تھی اس کو جڑوں نے پی لیا اور اس سے ٹہنیاں اور پتیاں اور کلیاں اور پھل وغیرہ پیدا ہو گئے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ درختوں وغیرہ سے نچوڑے ہوئے پانی میں کچھ روحانیت ہمیشہ رہتی ہے اور نیز نجاست بہ نسبت حدث کے کمزور اور ہلکی ہوتی ہے۔ اس لئے اگر بعض پانیوں سے ازالۂ حدث نہ ہو سکے تو یہ ضرور نہیں کہ ان سے نجاست کا ازالہ بھی نہ ہو سکے۔ نجاست کے کمزور ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اور وہ یہ ہے کہ ان کا یہ طریقہ تھا کہ جب ان کے کپڑے کو حیض کا خون لگ جاتا تھا تو اس پر تھوک دیتی تھیں اور پھر لکڑی سے کھرچ دیتی تھیں۔ تا کہ اس کا نشان جاتا رہے اور جسمیت دور ہو جائے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جس شخص نے صرف کلوخ سے استنجاء کیا ہو۔ اس کی نماز درست ہوتی ہے۔ اگرچہ کچھ اثر نجاست کا باقی رہا ہو۔ برخلاف اس طہارت کے جو بے وضوئی کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے کہ اس میں اگر بدن پر ایک بال کے برابر بھی خشک رہ جائے تو طہارت درست نہیں ہوتی۔ جب تک اس پر پانی نہ پہنچایا جاوے۔

چوتھا قول: چوتھا قول وہ ہے جس کے تینوں امام قائل ہیں کہ اس پانی سے جو آفتاب سے گرم ہو گیا ہو طہارت مکروہ نہیں ہے۔ حالانکہ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا صحیح مذہب اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس پانی کا استعمال مکروہ ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس پانی کے استعمال کی کراہت پر کوئی صحیح دلیل موجود نہیں۔ کیونکہ یہ پانی امت کے لئے مضر ہوتا تو اس کو رسول خدا ﷺ ضرور فرما دیتے۔ اگرچہ وہ حدیث واحد ہی کیوں نہ ہوتی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو اس بارے میں اثر منقول ہے۔ وہ بہت ضعیف ہے۔ لہٰذا اس کے استعمال کی اباحت ثابت ہوئی۔ اور دوسرے قول کی وجہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو اس امر کو لینا بہتر ہے جس میں احتیاط زیادہ ہے۔

پانچواں قول: وہ ہے جس کے علماء بالاتفاق قائل ہیں اور وہ یہ ہے کہ آگ سے گرم کئے ہوئے پانی کا استعمال مکروہ نہیں ہے۔ حالانکہ مجاہد اس کے خلاف اس کی کراہت کے قائل ہیں۔ اسی طرح امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اس پانی کا استعمال مکروہ ہے۔ جو نجاست جلا کر گرم کیا گیا ہو۔ پس پہلا قول تخفیف پر محمول ہے اور دوسرا قول تشدید پر اور تیسرے میں تفصیل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع سے کوئی نص اس کی کراہت کے بارے میں وارد نہیں۔

دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ آگ خدا تعالیٰ کے غضب کا مظہر ہے۔

چنانچہ اس سے خدا تعالیٰ گنہگاروں کو عذاب دے گا تو بندہ کے لئے یہ مناسب نہیں کہ وہ اسی شئی کا استعمال کرے جس میں اس آگ کا اثر پہونچا ہو۔ بالخصوص اس وقت کہ جب اس کو نجاست سے گرم کیا ہو۔

چھٹا قول: وہ ہے جو امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہ اور احمد رضی اللہ عنہ کا مشہور مذہب ہے اور وہ یہ ہے کہ فرض طہارت کا مستعمل پانی خود تو پاک ہے لیکن پلید چیز کو پاک نہیں کرسکتا۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں ہے کہ وہ پانی ناپاک ہے۔ اور امام صاحب کے شاگرد امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا یہی مذہب ہے۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ جس طرح وہ پانی خود پاک ہے، اسی طرح دوسری چیز کو بھی پاک کرسکتا ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول میں تخفیف۔

جو شخص فرض طہارت کے مستعمل پانی سے طہارت حاصل کرنے کو منع کہتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اس پانی میں اس شخص کے گناہ گھس گئے ہیں اور اس کی خطاؤں سے ملوث ہو گیا ہے۔ جیسا کہ حدیث صحیح سے ثابت ہے۔ تو اس پانی میں شرعاً غلاظت آ گئی ہے۔ لیکن اس کو وہی سمجھ سکتا ہے جو مقام ایمان میں کمال کو پہنچ گیا ہے یا وہ صاحب کشف ہے۔ پس اس شخص کے لئے جو مقام میں کامل ہو یہ ہرگز مناسب نہیں کہ وہ اس پانی سے طہارت حاصل کرے، جس طرح یہ کسی مسلمان کو مناسب نہیں کہ وہ تھوک یا ناک کی ریزش یا بغل کے بدبودار پسینہ میں لتھڑا ہوا ہو اور پھر کھڑا ہو کر خدا تعالیٰ سے مناجات کرے۔ اور معافی اور درگذر اس چیز سے ہوا کرتا ہے۔ جس کے رفع کرنے میں مشقت اور کلفت سخت ہو۔ جیسا کہ فقہاء کا قول ہے کہ اگر پسوؤں کا خون تمام کپڑے کو لگ جائے۔ یا گوبر سے رلے ملے خاک کے ذرات کپڑے پر لگ جائیں۔ یا نجس چیز کا دھواں کپڑے کو اچھی طرح لگ جائے اور مقدار میں کثیر ہو تو اس سے معافی نہ دی جائے گی۔

اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ فرض طہارت کے مستعمل پانی سے طہارت حاصل کرنا درست ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ گناہوں اور خطاؤں کی نجاست جو اس مستعمل پانی میں گر گئی ہے ایک ایسی چیز ہے جو اکثر لوگوں کو محسوس نہیں ہوتی اور کسی شخص سے اس چیز کا مطالبہ نہ ہوگا جس کا مشاہدہ نہ ہو سکتا ہو، تو جس شخص نے اس پانی سے مومن کو طہارت حاصل کرنے کی مخالفت کی ہے وہ تشدید کو کام میں لایا ہے۔ اور جس نے اجازت دی ہے وہ تخفیف کو۔ پس پہلا قول ان علماء اور صلحاء کے ساتھ مخصوص ہے۔ جو اہل کشف ہیں اور دوسرا عام مسلمانوں کے ساتھ۔

اور جس شخص نے اس مستعمل پانی کو نجس کہا ہے (نجاست چاہے مخففہ ہو یا مغلظہ) اس نے طہارت حاصل کرنے والے کے لئے) احتیاط کا لحاظ کیا ہے۔ کیونکہ بالفرض اگر اس کو کشف ہونے لگا تو وہ اپنی آنکھوں سے دیکھ لے گا کہ وہ مستعمل پانی جس سے عوام لوگ طہارت دوبارہ حاصل کر لیتے ہیں یا کر سکتے ہیں۔ ایسا ہے جس طرح وہ پانی جس میں مردار کتا یا کوئی اور جاندار گر کر بڑی سخت سڑی ہوئی بدبو آنے لگی ہو۔

خداوند تعالیٰ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے راضی رہے اور ان کے شاگردوں سے کیونکہ انہوں نے نجاست کی دو قسمیں ٹھہرائی ہیں ایک خفیفہ۔ دوسری غلیظہ۔ اس لئے کہ گناہ بھی دو ہی قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک کبیرہ دوسرے صغیرہ۔ تو کبیرہ گناہوں کے دھونے والے پانی کی مثال ایسی ہے جیسے وہ پانی جس میں مردار کتا سڑ گیا ہو یا

اس نے پیشاب کر دیا ہو۔ اور اس مستعمل پانی کی مثال جس سے صغیرہ گناہوں کو دھویا گیا ہو ایسی ہے جیسے وہ پانی جس میں کوئی اور جانور مر جائے کتے کے سوا خواہ وہ ان جانوروں میں سے ہو جو کھائے جاتے ہیں یا ان میں سے جو نہیں کھائے جاتے۔ پس اس مستعمل پانی کے مغلظہ نجاست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں وضو کرنیوالے کے لئے پوری احتیاط ہے۔ کیونکہ احتمال اس بات کا باقی ہے کہ شاید وہ پانی کسی کبیرہ گناہ کا دھوون ہو۔ اور اس مستعمل پانی کے نجاست متوسطہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وضو کرنے والے کی طرف گمان نیک ہونا چاہئے۔ یعنی یہ کہ اس نے کوئی کبیرہ گناہ کیا ہی نہ تھا صرف صغیرہ ہی کا مرتکب ہوا تھا۔

اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ اس مستعمل پانی سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے اگر چہ مکروہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وضو کرنے والے کے ساتھ پہلے سے بھی زیادہ نیک گمان کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس نے کوئی گناہ نہیں کیا۔ نہ صغیرہ اور نہ کبیرہ۔ البتہ اولیٰ کے خلاف کیا ہے اور کسی امر مکروہ کا ارتکاب ضرور کر چکا ہے۔ پس پہلے قول کی مثال ایسی ہے جیسے پانی میں مچھر مر جائے اور خلاف اولیٰ کی مثال ایسی ہے جیسے پسو وغیرہ جانور پانی میں مر جائے۔ کیونکہ اس قسم کے جانور اکثر پانی میں گر جاتے ہیں تو ہم کو عادۃً اس میں کچھ تغیر ظاہر نہیں ہوتا۔

(مترجم کہتا ہے کہ مستعمل پانی میں علماء کے تین قسم کے اختلاف ہیں۔ پہلا اختلاف یہ ہے کہ کس چیز سے پانی مستعمل ہو جاتا ہے۔ شیخین کا مسلک یہ ہے کہ پانی سے اگر رفع حدث یا قربت اور عبادت کی نیت کی جائے تو وہ پانی مستعمل ہو جاتا ہے۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فقط نیت عبادت ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فقط رفع حدث ہے۔ اور دوسرا اختلاف یہ ہے کہ پانی کس وقت مستعمل کہلاتا ہے۔ ہدایہ میں لکھا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ جس وقت عضو سے گرا مستعمل ہو گیا اور جامع صغیر میں ہے کہ جب گر کر کسی مقام پر رک جائے اس وقت مستعمل ہوتا ہے۔ تیسرا اختلاف یہ ہے کہ مستعمل پانی کا حکم کیا ہے۔ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نجس غلیظ ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نجس خفیف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پاک ہے مگر دوسری نجس شے کو پاک نہیں کر سکتا۔ درمختار میں اسی کو اختیار کیا ہے اور مشائخ عراق کا یہی مسلک رہا ہے۔ اور محیط میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے بھی یہی مشہور ہے۔ مؤلف میزان نے ان تینوں قولوں کی علت حقیقت کے طرز پر بیان فرما دی۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہ)

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ دراصل طہارت کی مشروعیت بندہ کے اعضاء میں نظافت ظاہری اور باطنی کی زیادتی کے لئے ہوئی ہے اور وہ پانی جس کے اندر خطاؤں کا گر جانا بطور حس یا کشف کے معلوم ہے۔ سوا اس کے کہ وہ اعضاء میں نجاست اور غلاظت پیدا کر دے اور کیا کام دے سکتا ہے۔ کیونکہ اس میں ایسی چیز پڑ گئی ہے۔ جو خود قبیح اور غلیظ ہے۔ یعنی خطائیں۔ پس اگر بندہ مستعمل پانی کا استعمال کرنے لگے اور خدا تعالیٰ اس کو باطنی آنکھیں بھی عطا فرما دے تو اس کی طبیعت ہرگز اس کے استعمال سے خوش نہ ہوگی۔ بلکہ اس کو اسی طرح تکدر پیدا ہوگا جس طرح اس پانی کے استعمال سے جو باوجود قلیل ہونے کے اس میں کوئی

جانور مثل کتا یا بلی یا چوہے وغیرہ کی گر کر مرجائے۔

میں نے یہ سنکر شیخ موصوف سے عرض کیا کہ تو معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ صاحب کشف تھے۔ تب ہی تو اس پانی کی نجاست کے قائل ہوئے۔ اسی طرح ان کو شاگرد امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بھی۔ کیونکہ وہ بھی اس کے نجس ہونے کے قائل ہیں۔

شیخ نے جواب دیا کہ ہاں امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ان کے شاگرد موصوف بڑے صاحب کشف تھے اور بڑی دلیل ان کے صاحب کشف ہونے کی یہی ہے کہ جب وہ اس پانی پر نظر ڈالتے تھے جس سے لوگوں نے وضو کیا ہوتا تھا تو بعینہ ان خطاؤں کو دیکھ لیتے تھے جو اس پانی میں جھڑ جاتی تھیں۔ اور پھر اس میں یہ بھی تمیز کر لیتے تھے کہ یہ پانی کبیرہ گناہوں کا دھوون ہے۔ اور یہ صغیرہ گناہوں کا اور یہ مکروہات اور خلاف اولیٰ کا۔ گویا کہ ان کو یہ سب اشیاء اس طرح نظر آتی تھیں جس طرح ہم کو یہ اجسام محسوسہ نظر آرہے ہیں۔ پھر شیخ موصوف نے امام صاحب کا یہ قصہ بیان فرمایا کہ مجھ کو صحیح ذریعہ سے یہ خبر پہنچی ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ ایک دفعہ کوفہ کی جامع مسجد میں تشریف لے گئے اور ایک جوان آدمی کو وضو کرتے دیکھا۔ جب اس پانی پر نظر ڈالی جو اس کے اعضاء سے ٹپک رہا تھا تو فوراً اس جوان سے فرمایا کہ اے لڑکے ماں باپ کی نافرمانی کے گناہ سے توبہ کر۔ اس نے کہا میں توبہ کرتا ہوں خدا تعالیٰ سے۔ پھر ایک اور شخص کے مستعمل پانی پر نظر ڈالی تو فرمایا۔ اے بھائی! زنا سے توبہ کرو۔ اس نے کہا کہ میں توبہ کرتا ہوں۔ پھر تیسرے شخص کے مستعمل پانی پر نظر ڈالی تو فرمایا کہ اے بھائی! تم شراب خواری اور باجے گاجے کے سننے سے توبہ کرو۔ اس نے کہا میں توبہ کرتا ہوں پروردگار عالم سے۔ غرض یہ تمام مخفی امور ان کے نزدیک ایسے ہی تھے جیسے امور محسوسہ ہوتے ہیں۔ پھر ہم نے یہ بھی سنا ہے کہ امام موصوف نے پروردگار عالم سے دعا کی تھی کہ میری آنکھوں سے ان تمام اشیاء کو محجوب کردے کیونکہ اسمیں لوگوں کے عیوب کی پردہ دری اور ان کی برائیوں پر اطلاع ہوتی ہے۔ چنانچہ خدا تعالیٰ نے ان کی دعا کو قبول فرمالیا۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ حالت کشف میں مستعمل پانی میں جیسی خطاؤں کا ملاحظہ فرماتے تھے۔ کبائر کا یا صغائر کا۔ یا مکروہات یا خلاف اولیٰ کا۔ اسی کی مناسب حکم بھی دیتے تھے۔ یہ نہیں کہ ہر قسم کے مستعمل پانی کی نجاست کا عام حکم دیدیتے ہوں۔ جیسا کہ بعض مقلدوں کا خیال ہے۔ ورنہ لازم آئے گا کہ زنا اور لواطت اور شراب خوری اور نافرمانی والدین اور رشوت خوری اور چغل خوری وغیرہ کا مستعمل پانی اجنبی عورت کو دیکھنے یا اس کا بوسہ لینے یا اس کو حرام پر آمادہ کرنے وغیرہ گناہوں کے مستعمل پانی کے برابر ہوجائے گا۔ اسی طرح دوسرے قسم کے گناہوں کا دھوون مکروہات کے ارتکاب (مثلاً دائیں ہاتھ سے استنجاء کرنا اور عذر کچھ نہ ہو اور بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ سے پہلے دھونا) کے دھوون سے برابر ہوجائے۔ علیٰ ہذا القیاس خلاف اولی افعال کا مرتکب ہونا مثلاً (آستین اس قدر فراخ رکھنا جس قدر فراخی کی حاجت نہ ہو اور عمامہ بڑا رکھنا اور کھانے پینے میں خوب فراغبالی سے کام لینا اور بڑی بڑی عمارتیں رہائشی مکانات کی بنانا) امور مکروہہ اور ممنوعہ کے ارتکاب کے برابر

ہو جائے۔ حالانکہ ان سب چیزوں میں جس قدر بین فرق ہے۔ اس کو سب جانتے ہیں۔

میں نے شیخ موصوف سے عرض کیا کہ یہ باتیں تو اہل کشف اور کامل مومنوں کی ہیں۔ ضعیف ایمان والوں کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں۔ تو انہوں نے فرمایا کہ جب ان گناہوں کا مشاہدہ ثابت ہو گیا جو مستعمل پانی میں گر گئے ہیں تو وہ بھی انہی لوگوں کے حکم میں ہیں جو کامل ایمان والے ہیں اور ان لوگوں کے لئے بھی احتیاط اسی میں ہے کہ وہ اعضاء کے دھوون سے اجتناب کریں اور یہ خیال کریں کہ وہ کبیرہ گناہوں کا دھوون ہے یا صغیرہ کا۔ لیکن اس شخص کے ساتھ بدظنی نہ کرنی چاہئے جس کا وہ پانی استعمال کیا ہوا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس مستعمل پانی کو ایسا ہی سمجھیں۔ جیسا کہ اس شخص کا جو کبیرہ یا صغیرہ گناہ کا مرتکب ہوتا ہو۔ مگر یہ اعتقاد نہ کیا جائے کہ اس بعینہ شخص نے بھی وہ گناہ کئے ہیں۔

اور ایک مرتبہ میں نے شیخ موصوف کو یہ فرماتے بھی سنا ہے کہ ہر مقلد کو اولیٰ یہی ہے کہ وہ مستعمل پانی کو استعمال میں نہ لائے اور احتیاطاً اس کو نجاست غلیظہ خیال کرے اور اگر یہ نہ ہو سکے تو کم از کم درمیانی نجاست مانند چوپایوں کے پیشاب کی خیال کرے۔ کیونکہ احتمال ہے شاید وہ شخص کسی صغیرہ گناہ کا مرتکب ہوا ہو۔ جیسا کہ عموماً لوگ ایسے ہی پائے جاتے ہیں اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کو نجاست خفیفہ تو خیال کرے۔ یہی سمجھ کر کہ وہ شخص جس نے اس پانی سے طہارت حاصل کی ہے۔ اگر صغیرہ یا کبیرہ گناہ کا مرتکب نہیں ہوا تو کسی امر مکروہ کا تو ضرور ہی مرتکب ہوا ہوگا اور اگر اتنا بھی نہ ہو سکے تو اس کے استعمال سے یونہی پرہیز کرے جیسے تربوز اور ساگ کے پانی سے اجتناب کیا جاتا ہے یا اور ان چیزوں کے پانیوں سے جو خود تو پاک ہیں۔ لیکن پلید شئی کو پاک نہیں کر سکتے۔ کیونکہ احتمال ہے کہ شاید اس شخص نے کسی خلاف اولیٰ امر کا ارتکاب کیا ہو۔ مگر ہاں اس صورت میں اس پانی کو نجاست خفیفہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ بھلا نجاست متوسطہ اور غلیظہ تو کیا کہہ سکتے ہیں۔

اور ایک مرتبہ شیخ مذکور کو یہ بھی کہتے سنا ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بڑے صاحب کشف تھے۔ چنانچہ جب کبھی مستعمل پانی میں کوئی کبیرہ گناہ دیکھتے تھے تو اپنے اجتہاد یا کشف سے اس پانی کے نجاست غلیظہ ہونے کا حکم فرماتے تھے۔ اور جب کبھی پانی میں صغیرہ گناہ دیکھتے تھے تو اس کے نجاست متوسطہ ہونے کا حکم دیتے تھے۔ کیونکہ جس قدر صغیرہ گناہ ہیں وہ سب کبیرہ گناہ اور امور مکروہہ کے درمیان میں ہیں۔ پس یہ ایک اور درمیانی مرتبہ نکلا۔ غلیظہ اور خفیفہ نجاست کے مابین۔ غرض اس تقریر سے یہ نکلی کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مستعمل پانی کے متعلق جو تین قول ہیں وہ ایک ہی قسم کے مستعمل پانی میں نہیں ہیں۔ جیسا کہ بعض مقلدوں کا خیال ہے۔ بلکہ وہ تینوں قول پانی کی مختلف قسموں کے لحاظ سے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ چاروں امام مستعمل پانی میں احتیاط اور تقویٰ کی وجہ سے تخفیف اور تشدید کے درمیان اور تخفیف اور متوسط کے درمیان ہیں اور مستعمل پانی کی مذکورہ بالا تقسیم کی تائید حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے خوب ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ ایک مرتبہ میں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول خدا! آپ کو تو وہ چھوٹی سی صفیہؓ ہی بس ہے۔ (توہین مقصود

تھی صفیہؓ کی) اس کے جواب میں آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اے عائشہ تو نے اس وقت ایسا کلمہ کہا ہے کہ اگر وہ دریا اور سمندر کے پانی سے ملایا جائے تو وہ اس تمام میں مخلوط ہو جائے یا اس کی مثل الفاظ فرمائے۔ رسول خدا ﷺ کے فرمان کا یہ مطلب تھا کہ اگر اس کلمہ کو جسم دار بنا کر بحرمحیط میں ڈال دیا جائے تو اس کے پانی کا مزہ اور رنگت اور بو بدل جائے اور یا اس میں تعفن پیدا ہو جائے۔ تو جب اتنا سا کلمہ اس قدر بڑے دریائے ناپیدا کنار میں اسقدر تغیر عظیم پیدا کر دیتا ہے تو ان گناہوں کا کیا حال ہوگا۔ جو وضو کرنے والوں کے جسم سے جھڑ کر مسجد کی نالیوں میں گر جاتے ہیں۔ پس میں تو یہی کہوں گا کہ خدا تعالیٰ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے مقلدوں پر رحم فرمائے۔ کیونکہ انہوں نے طہارت حاصل کئے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرنے کو منع فرما دیا۔ محض اس وجہ سے کہ اس میں وضو کرنے والے کی خطائیں اور معاصی گر گئے ہیں اور اپنے متبعین کو حکم کر دیا کہ وہ نہروں اور کنوؤں اور تالابوں اور ان ڈھکے ہوئے حوضوں کے پانی سے وضو کریں۔ جن میں مستعمل پانی لوٹ کر نہ جاتا ہو۔ کیونکہ اس قسم کے پانی اعضاء کے صاف کرنے میں اعلیٰ درجہ کا کام دیتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ پانی بذات خود بھی لطیف اور بے کثافت ہیں اور ان کے اندر مادہ حیات کا زیادہ ہے۔ بالخصوص ہم جیسے لوگوں کے اعضاء کے لئے جو کثرت مخالفت کی وجہ سے قریب مرگ ہو چکے ہیں۔ پس بعید از عقل ہے کہ ان اعضاء کو وہ پانی صاف کر دے جو اب تک استعمال میں نہیں آیا بھلا اس پانی کا تو ذکر ہی کیا جو مستعمل ہو چکا ہو۔ اگرچہ کثیر ہی کیوں نہ ہو۔ اور میں پروردگار عالم کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے شاگردوں نے جو کچھ کیا ہے۔ وہ ہر حال میں اچھا ہے۔ کیونکہ جو جسم ضعیف ہے اور اس میں مردگی سی پیدا ہو گئی ہے وہ غیر مستعمل پانی کے استعمال سے قوی اور اور زندہ ہو جائے گا اور جو جسم ضعیف نہیں ہے اس کے اندر خوبصورتی اور چمک زیادہ ہو جائے گی۔

اور سید علی خواص رضی اللہ عنہ باوجودیکہ شافعی المذہب تھے لیکن وہ مسجد کی طہارت گاہوں سے (حوض وغیرہ) وضو نہیں کرتے تھے۔ بلکہ یہ فرمایا کرتے تھے کہ اس قسم کا پانی ہم جیسے لوگوں کے بدن کو صاف نہیں کر سکتا۔ کیونکہ یہ پانی معاصی اور خطاؤں کے گر جانے سے نجس ہو گیا اور کبھی وضو کر لیتے تھے۔ اور چونکہ صاحب کشف تھے اس لئے فرماتے تھے کہ اس پانی سے جن لوگوں نے طہارت حاصل کی ہے۔ وہ کسی گناہ کے مرتکب نہیں ہوئے ہیں۔ لہٰذا ہم کو ان کے طہارت حاصل کردہ پانی سے برکت لینی چاہئے۔ جس طرح صحابہ رضی اللہ عنہم کا باہمی یہی دستور تھا۔ اور یہی قول امام مالک رضی اللہ عنہ کا ہے اور کبھی بذریعہ کشف پانی کے اندر گناہوں کو محسوس کر لیتے تھے تو اس لئے اس پانی سے اجتناب فرماتے تھے اور خدا تعالیٰ نے ان کو یہ قوت عطا کی تھی کہ وہ حراموں کے مستعمل پانی کو مکروہات کے مستعمل پانی اور خلاف اولیٰ کے استعمال شدہ پانی سے تمیز کر لیتے تھے۔ اور میں ایک روز شیخ موصوف کے ہمراہ مدرسہ ازہریہ کی وضوگاہ پر گیا تو شیخ نے ایک بڑے برتن سے استنجاء کرنا چاہا۔ جس میں اسی لئے پانی رکھا گیا تھا تو آپ اس کو دیکھ کر لوٹ آئے۔ میں نے عرض کیا کہ آپ نے طہارت کیوں نہ حاصل کی تو جواب دیا کہ میں نے اس پانی میں ایک بہت بڑے گناہ کا دھوون دیکھا اور اس کو دیکھ کر مجھے غیرت آئی اور میں اس شخص کو دیکھ چکا تھا

جو شیخ موصوف سے قبل استنجاء کرنے کے لئے اس جگہ آ کر چلا گیا تھا۔ پس میں اس شخص کے پیچھے پیچھے گیا اور شیخ موصوف کے فرمان سے اس کو مطلع کیا تو اس نے کہا کہ شیخ سچ کہتے ہیں۔ بیشک میں نے زناء کا گناہ کیا تھا۔ پھر وہ شخص شیخ کی خدمت میں حاضر ہوا اور توبہ کی۔ یہ وہ بات ہے جس کا میں نے شیخ سے خود مشاہدہ کیا ہے (اگر کوئی سوال کرے) کہ یہ تو اس پانی کا ذکر تھا جس کو گناہگار آدمی نے استعمال کیا ہو۔ پس اگر کسی پانی سے کوئی بے گناہ آدمی وضو کرلے تو اس میں کیا حکم ہے۔ (جواب یہ ہے) بہتر یہی ہے کہ اس پانی کو بھی قائم مقام اسی پانی کے ٹھہرایا جائے جو خود پاک ہو اور دوسری پلیدشی کو پاک نہ کرسکے۔ کیونکہ آخر اس پانی میں بھی تو روحانیت کمزور ہوگئی۔ جبکہ اس شخص کے بدن سے اس امر کو زائل کیا ہو جو اس کی نماز کی صحت کے لئے مانع تھا۔ جس طرح نابالغ بچے کے مستعمل پانی میں فقہاء یہی کہتے ہیں۔

(اگر کوئی سوال کرے) تو پھر کیا وجہ ہے جو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے اس پانی میں تشدید اختیار کی ہے جس سے حدث کی نجاست حکمیہ کو دور کیا جائے۔ اور اس پانی میں تخفیف کی ہے جس سے نجاست حقیقیہ کو دور کیا جائے؟ کیونکہ اس میں ان کا یہ قول ہے کہ وہ ہر بہنے والی چیز سے بشرطیکہ اس سے ازالہ ہوسکے دور ہو جاتی ہے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ نجاست حکمیہ یعنی حدث کا دروازہ بہت تنگ ہے اور نجاست حقیقیہ کا دروازہ بہت فراخ ہے اور دلیل یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جوتے کے نعل کے بارے میں جب وہ نجس ہو جائے۔ یہ فرمایا ہے کہ جب وہ مٹی میں رگڑنے سے صاف ہو جائے تو وہ پاک ہو جاتا ہے۔ یا اس طرح کہ اس کو پہن کر مٹی پر چلے تب بھی پاک ہو جاتا ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ بعد میں دوسرا قدم اس کو پاک کر دیتا ہے۔ بشرطیکہ نجاست کا جسم دور ہو گیا ہو۔

(اگر کوئی سوال کرے) کہ اس کی کیا وجہ ہے جس نے کہا ہے کہ نجاست آگ میں جلا دینے سے پاک ہو جاتی ہے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ اس کی وجہ ایک اور مسئلہ پر قیاس کرنا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ گناہگار مؤمنین کے گناہ پہلے آگ سے دور کر دیئے جائیں گے۔ پھر ان کو جنت میں داخل کیا جائے گا، جس طرح آگ معنوی گناہوں سے پاک کرسکتی ہے۔ اسی طرح نجاست محسوسہ کو پاک کرسکتی ہے۔ پس سمجھ لو۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ جس شخص کو اس میں کچھ شک ہو کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مذہب بہ نسبت دوسرے اماموں کے مذہب کے مستعمل پانی سے طہارت حاصل کرنے کے بارے میں از روئے اتباع کے زیادہ بہتر ہے تو اس کو مناسب ہے کہ وہ نہروں اور کنوؤں کے پانی اور غیر مستعمل پانیوں سے وضو کر کے دیکھ لے کہ اس سے اعضاء میں کس قدر صفائی پیدا ہوئی۔ مجھے یقین ہے کہ وہ اس پانی کے استعمال سے اس قدر اپنے اعضاء میں نظافت اور صفائی نہ پائے گا جس میں مختلف لوگوں کے ہاتھ پڑتے ہوں۔

اور یہاں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس میں کیا نکتہ ہے جو پہلے پانی سے طہارت حاصل کرنے کا حکم ہے

اور جب پانی موجود نہ ہو تو مٹی سے طہارت حاصل کی جائے۔ یا موجود ہو لیکن اس کے استعمال کی قدرت نہ ہو۔

اور اس کی وجہ یہ نکلی کہ پانی سے طہارت حاصل کرنے کی علت یہ ہے کہ اس سے ہمارے ان اعضاء میں جو کثرت معاصی اور غفلتوں کی وجہ سے مردہ ہو چکے ہیں زندگی پیدا ہو جائے چنانچہ قرآن شریف میں بھی ارشاد ہے کہ

وجعلنا من الماء كل شئ حي افلا يؤمنون

ترجمہ: اور ہم نے ہر زندہ چیز کو پانی سے بنایا ہے۔ کیا وہ لوگ ایمان نہیں لاتے

اور بعض لوگ اس علت سے ناواقف رہے۔ اسی لئے انہوں نے یہ کہہ دیا کہ طہارت میں پانی کا استعمال کرنا محض ایک ایسا امر ہے۔ جس کے ارتکاب سے عبادت کا ثواب ملتا ہے۔ مگر اس کی علت ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔

(اگر تم کہو) کہ کیا جس طرح پانی سے طہارت حاصل کرتے وقت اس میں خطائیں اور معاصی گر جاتے ہیں۔ اسی طرح مٹی سے تیمم کرتے وقت اس میں گناہ جھڑتے ہیں یا نہیں۔

(جواب یہ ہے) کہ ہم نے اس کے متعلق کوئی قابل اعتماد امر دیکھا نہیں اور شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ مٹی کی روحانیت ضعیف ہے۔ اور جو شخص علماء کے کسی کلام میں مستعمل مٹی کے اندر بھی مستعمل پانی کی طرح گناہوں وغیرہ کے گر جانے کا قول دیکھے تو اس کو میری اس کتاب کے اسی موقعہ سے لاحق کر دے۔ (یہ طریقہ ہے مجتہدین کے باہمی نزاعوں کی معرفت کا۔ والحمدللہ رب العالمین۔

ساتواں قول: وہ ہے جس کے تینوں امام قائل ہیں کہ اس پانی سے طہارت حاصل کرنا منع ہے۔ جس میں کسی پاک شی (مثلاً زعفران وغیرہ) کے گر جانے کی وجہ سے بہت تغیر آ گیا ہو۔

حالانکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ اس قسم کے پانی سے طہارت حاصل کرنا صحیح ہے۔ بشرطیکہ وہ پاک چیز اس پانی میں پکائی نہ گئی ہو اور نہ وہ پانی کے اجزاء پر غالب ہو۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف تو میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ اس قسم کے پانی کی روحانیت کمزور ہے۔ اس لئے وہ اعضاء میں زندگی یا نظافت پیدا نہیں کر سکتا۔ لہٰذا جو شخص ایسے پانی سے طہارت حاصل کرے وہ ایسا ہے جیسے طہارت حاصل نہیں کی۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ مطلق پانی کی روحانیت قوی ہے۔ مگر ہاں جب پانی کی طبیعت اس میں رہے۔ مثلاً کوئی پاک چیز پانی میں پکائی جائے یا اس میں اس قدر تغیر ہو جائے کہ پانی کے اجزاء مغلوب اور دوسری چیز غالب ہو جائے تو اس وقت روحانیت ضعیف ہو جائے گی۔ لہٰذا اس سے تطہیر بھی درست نہ ہو گی۔

اور یہ حدیث کہ پانی پاک ہے۔ اس کو کوئی شی پلید نہیں کر سکتی۔ مگر وہ شی جو پانی کے مزے یا رنگ یا بو پر غالب آ جائے۔ پہلے قول کی تائید کرتی ہے۔

اور اہل کشف نے حدیث کو مطلق رکھا ہے۔ یعنی پانی ہمیشہ ہمیشہ پاک ہی رہتا ہے چاہے اس میں کوئی پاک شی مل کر تغیر پیدا کرے یا نہ کرے اور انہوں نے یہ کہا ہے کہ مطلق کو مقید بنانے کی حاجت نہیں اور وجہ یہ ہے کہ

پانی ایک ایسی چیز ہے۔ جس کی ذات میں کوئی شی داخل نہیں ہوسکتی۔ چنانچہ جب پانی میں کوئی چیز ڈالی جاتی ہے تو ان دونوں کے درمیان برزخ کی طرح ایک شی ہوتی ہے۔ جو ایک کو دوسرے کے اندر داخل ہونے سے روکتی ہے اور اگر یہ بات نہ ہوتو وہ دو چیزیں نہ رہنی چاہئیں۔ مگر چونکہ جب ہم اس پاک پانی کو چلو میں لیتے ہیں تو اس کے ساتھ ہی وہ دوسری چیز بھی چلی آتی ہے۔ اس لئے اس کے استعمال سے ہم رکتے ہیں اور اسی لئے اس پر نجس ہونے کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اور درحقیقت اہل کشف اور غیر اہل کشف میں اختلاف صرف علت کا ہے۔ اہل کشف تو کہتے ہیں کہ اس پانی کے استعمال سے اس لئے منع کیا گیا ہے کہ جب ہم اس پانی کو چلو میں لیں گے تو اس کے ساتھ وہ شے بھی چلی آئے گی جو نجس ہے۔ اگر چہ وہ پانی بذات خود نجس نہیں۔ اور غیر اہل کشف اس کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ پانی بذات خود نجس ہے۔

آٹھواں قول: وہ ہے جس پر تمام اماموں کا اتفاق ہے کہ پانی اگر زیادہ زمانہ تک کسی جگہ ٹھہرے رہنے کی وجہ سے متغیر ہوگیا ہو تو اس سے طہارت حاصل کرنے میں کچھ نقصان نہیں۔ حالانکہ محمد بن سیرین کا قول اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس سے طہارت حاصل نہیں کرسکتے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید۔ اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ اس پانی میں کوئی ایسی شے پیدا نہیں ہوئی جس سے اس کی روحانیت کی کمزوری پیدا ہوگئی ہو اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ نفس تغیر تو پیدا ہوگیا۔ لہٰذا وہ پانی ایسا ہے۔ جیسا کہ کھانا زیادہ دیر رکھے رہنے کی وجہ سے بُس جاتا ہے۔ اور اس کو شرع اور عرف دونوں میں مکروہ سمجھا جاتا ہے۔ پس جس طرح اس کھانے کا کھانا درست نہیں۔ اسی طرح اس پانی سے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں۔

نواں قول: وہ ہے جو تینوں اماموں کے نزدیک مسلم ہے اور وہ یہ ہے کہ آفتاب اور آگ میں نجاست کے پاک کرنے کی تاثیر نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ کہ آفتاب اور آگ دونوں چیزیں بعض وقت بعض اشیاء کو پاک کرسکتی ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک مردار کی کھال خشک ہوجانے سے پاک ہوجاتی ہے۔ اگر چہ اس کو مصالح وغیرہ لگا کر آگ سے پکایا نہ گیا ہو۔ اسی طرح جب نجس زمین آفتاب سے خشک ہوجاتی ہے تو وہ پاک ہوجاتی ہے اور اس پر نماز درست ہوتی ہے۔ لیکن تیمم اس سے صحیح نہیں ہوتا۔ کیونکہ کسی شی کے فی نفسہ پاک ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ دوسری چیز کو بھی پاک کرسکے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ طہارت میں اصل یہ ہے کہ چاہے حدث سے ہو یا نجاست سے بہر حال اس کا آلہ پانی ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود اس نجاست کے جسم کا زائل ہونا ہے اور وہ جس طرح پانی سے زائل ہونے میں حاصل ہے اسی طرح زمانہ کے طویل ہوجانے میں۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو فرمایا جس کا کپڑا لمبا ہونے کی وجہ

سے نیچے زمین پر گھسٹتا تھا کہ جب اس کو نجاست لگ جائے تو اس کو دوسری مٹی جس پر وہ گھسٹے گا پاک کر دے گی۔ پس سمجھ لو۔

دسواں قول: وہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک وہ پانی قلیل جو جاری نہ ہو نجس ہے جب کہ قلتین کی مقدار کو نہ پہنچا ہو اور اس میں کوئی نجاست گر جائے۔ اگرچہ پانی میں کچھ تغیر نہ ہوا ہو۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ وہ پاک ہے بشرطیکہ پانی میں کچھ تغیر نہ ہوا ہو اور اگر کچھ تغیر آ گیا ہو تو وہ نجس ہے۔ اگرچہ قلتین کی مقدار کو پہنچ گیا ہو۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔

اور جاری پانی میں بھی یہی اختلاف ہے۔ کیونکہ وہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس پانی کی مثل ہے جو بند اور رکا ہوا ہو۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب میں بھی یہ دوسرا قول ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ جاری پانی بدون تغیر کے نجس نہیں ہوتا۔ اب وہ تغیر خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ اور مذہب شافعیہ کے ایک گروہ نے اسی کو پسند کیا ہے۔ جیسے امام بغوی اور امام الحرمین اور امام غزالی رحمۃ اللہ علیہم۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔

اور اس مسئلہ میں قول مشدد کی علت یہ ہے کہ کچھ تو نجاست موجود ہے ہی لہٰذا ہم کو اس سے بچنا چاہئے۔ اگرچہ نظر نہ آئے۔ کیونکہ خدا تعالیٰ کا ادب اسی کو متقاضی ہے کہ ہم اس کی روبرو ایسی ایسی حالت میں کھڑے نہ ہوں کہ میلے کچیلے پانی سے طہارت حاصل کی ہو۔ کیونکہ پوشیدہ شی اس کو اس طرح معلوم ہے جس طرح ہم کو ظاہری شے اور یہی علت اس قول کی ہے جو اس سے پہلے ہے۔ پس جس شخص نے تشدید کی ہے۔ اس نے خدا تعالیٰ کے علم کا لحاظ کیا ہے اور جس نے تخفیف کی ہے۔ اس نے بندوں کے علم کی رعایت کی ہے۔ پس سمجھ لو۔

گیارھواں قول: وہ ہے جس کے چاروں امام قائل ہیں اور وہ یہ کہ سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال کھانے پینے کے علاوہ اور کاموں میں بھی مردوں اور عورتوں پر حرام ہے۔ مگر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک قول اور امام داؤد کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ ان کا استعمال صرف کھانے اور پینے میں حرام ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دین میں امت کے لئے اس امر کو لینا جس میں احتیاط زیادہ ہو امت پر شفقت کا باعث ہے۔ کیونکہ جو شخص ان برتنوں سے وضو کرے اور دل میں اس کے تکبر ہو۔ وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ان برتنوں میں کھانے والا۔

(یعنی جس طرح ان برتنوں کے کھانے پینے کے استعمال میں لانے سے تکبر پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح دوسرے استعمالوں میں لانے سے بھی۔ مثلاً ان برتنوں سے وضو کرنے میں۔

اور ایک اس شخص کو جو اپنے بدن کو پاک کرتا ہو یہ ہرگز مناسب نہیں کہ وہ متکبر اور خود پسند ہو۔ کیونکہ طہارت نماز کی کنجی ہے اور نماز خدائے عز وجل کی حضوری میں ہوتی ہے اور اہل کشف کا اس پر اتفاق ہے کہ اس

شخص کو خدا تعالیٰ کے حضور میں داخل ہونا درست نہیں جس کے قلب میں کچھ بھی تکبر ہو۔ بلکہ وہ شخص اس کے قرب سے اس طرح راندہ ہے جس طرح ابلیس لعین۔ پس سمجھ لو۔

رہا ان برتنوں کا استعمال وضو کے علاوہ اور کاموں میں تو وہ بدرجہ اولی درست نہ ہوگا۔ کیونکہ جب عبادت کے موقعوں پر ان کا استعمال احتیاطاً ترک کیا گیا تو غیر عبادت میں بدرجہ اولی متروک ہونا چاہئے۔ پس سمجھ لو۔

بارھواں قول: وہ ہے جس کے تینوں امام قائل ہیں اور وہ یہ ہے کہ اس برتن کا استعمال جس کے کناروں پر خوب چاندی زینت کے لئے لگائی گئی ہو۔ حرام ہے اور امام ابوحنیفہ کا قول اس کے مطلقاً جواز کا اس کے مخالف ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔

اور پہلے قول کی وجہ وہی ہے۔ جو اوپر گذری یعنی امت پر دین میں کامل شفقت کرنا۔ اس طرح کہ جو شخص ایسے برتن کا استعمال کرے گا۔ جس کے کناروں پر چاندی یا سونا ہو۔ اس پر یہ صادق آئے گا کہ اس نے ایسے برتن کا استعمال کیا۔ جس کے بعض اجزاء چاندی کے ہیں اور تقویٰ کا مقتضاء یہی ہے کہ ایسے برتن سے اسی طرح اجتناب کیا جائے۔ جس طرح کامل چاندی کے برتن سے۔ اور دوسرے قول کی وجہ اتنی سے بات سے درگذر کرنا ہے۔

تیرھواں قول: یہ ہے جس پر چاروں اماموں کا اتفاق ہے کہ مسواک کرنا مستحب ہے۔ لیکن امام داؤد رحمۃ اللہ علیہ اسکے وجوب کے قائل ہیں اور امام اسحاق ابن راہویہ تو اس سے بھی بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ جس نے قصداً مسواک کو ترک کر دیا اس کی نماز باطل ہے بالخصوص اس وقت کہ جب منہ کی بدبو سے پاس کے لوگوں کو تکلیف ہوتی ہو۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید۔

اور دونوں قولوں کی دلیل رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ اگر یہ بات نہ ہوتی کہ میں اپنی امت پر مشقت کا ڈالنے والا ہو جاتا تو ان کو مسواک کرنے کا حکم دیتا۔ حکم سے مراد وجوبی حکم ہے۔ کیونکہ اس وقت حکم کے وجوب کے لئے ہونے کا احتمال ضرور ہوتا۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امت پر رحمت کی جو اس حکم کو ترک فرمادیا تو گویا آپ نے فرمان مذکور سے اس طرف اشارہ کر دیا کہ مسواک کرنا اس شخص پر واجب ہے جس کو اس کے کرنے میں کچھ مشقت نہ ہو۔ اسی بناء پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس کو اس کے کرنے میں کچھ مشقت نہ ہو اس پر مسواک کرنا واجب ہے اور جس پر مشقت ہو اس پر واجب نہیں ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے مناجات کرتے وقت کمال تعظیم اور ادب ملحوظ رہنا چاہئے اور وہ خاص ہے ان بڑے بڑے علماء اور صالحین کے ساتھ جن پر مسواک کرنا شاق نہیں۔ جبکہ وہ خدا تعالیٰ کی عظمت اور اپنے مقام خدمت کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ بلکہ بعض دفعہ ان پر مسواک ترک کر دینا بار گذرتا ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ ان لوگوں کے مقام کی رعایت رکھنا ہے جو جاہل ہیں اور خدا تعالیٰ کی اس عظمت کے مشاہدہ سے محجوب ہیں اور وہ نہیں جانتے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے مقام حضرت اور اس کی مناجات کا وقت کس کس ادب کا مستحق ہے۔ کیونکہ ایسے لوگوں پر مسواک کا واجب کر دینا مشقت سے خالی نہیں۔ کیونکہ یہ لوگ اس مقام

سے ناواقف ہیں اوران کے قلب پراس عظمت خداوندی کی تجلی نہیں ہوتی جو علماء اور صلحاء پر روز روشن کی طرح ظاہر رہتی ہے اور یہ بات ایسی ہے جیسے علماء کا یہ قول کہ

حسنات الابرار سیئات المقربین

عام مخلوق کی نیکیاں مقبولان الٰہی کی برائیاں ہیں۔

چودھواں قول: یہ ہے کہ روزہ دار کے لئے زوال کے بعد مسواک کرنا مکروہ نہیں۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ایک روایت عدم کراہت ہی کی ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری روایت میں مکروہ ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید۔ اور پہلے قول کی وجہ ایک مسلمان کی رعایت کرنا ہے کہ وہ اپنے ہمنشین سے تکلیف اور کوئی شخص اس کے منہ کی بدبو سے اذیت نہ پائے اور یہ امر ظاہر ہے کہ انسان کو فضائل کے حاصل کرنے سے پہلے اس چیز کا زائل کرنا ضروری ہے جس سے پاس کے بیٹھنے والے کو اذیت پہونچے۔ نیز روزے دار کو بعد زوال خدا تعالیٰ کی ملاقات کے لئے آمادہ ہو جانا ضروری ہے۔ اسی کا نام ملاقات اصغر ہے۔ پس لابدی ہے کہ پہلے پاک وصاف لطیف ونظیف بن جائے۔ چنانچہ حدیث شریف میں وارد ہے کہ روزے دار کے لئے دو فرحتیں ہیں (ایک وہ خوشی جو افطار کے وقت ہوتی ہے۔ دوسری وہ جو خدا تعالیٰ سے ملاقات کے وقت ہوگی)

اگر چہ حق تعالیٰ در حقیقت اس سے کچھ تکلیف نہیں پاتا ہے۔ کیونکہ یہ اسی کی پیدا کردہ ہے۔ لیکن اکثر شرع کو عرف کے تابع کر دیا جاتا ہے۔ اور چند احادیث بھی ایسی مروی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ کو تکلیف پانے کی صفت سے موصوف کرنا جائز ہے جس طرح بخاری کی حدیث میں ہے کہ (خدا تعالیٰ سے زیادہ اذیت پر صبر کرنے والا کوئی نہیں۔ اسی طرح دوسری حدیث قدسی میں ہے کہ جس نے میرے دوست کو تکلیف دی گویا اس نے مجھ ہی کو تکلیف دی۔

اور ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی طرف اس قسم کی صفات کے نسبت کرنے سے مراد ان کے انجام اور غایات ہیں۔ چنانچہ ابواب فقہ میں جو اس کا موقعہ ہے۔ پوری تفصیل موجود ہے۔ سمجھ لو۔

اور دوسرے قول کی وجہ روزے کے اندر رغبت دلانا ہے اور اس بات کا بتلانا کہ اس قسم کی بو طریق عبادت میں پسندیدہ ہے۔ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعض شہیدوں پر اس غرض سے نماز ترک کر دیتے تھے۔ تاکہ بزدلوں کو جہاد کی رغبت ہو۔ کیونکہ وہ خیال کریں گے کہ جب شہید کو شہادت بذات خود عمدہ مقام کی طرف لے جاتی ہے تو وہ اس کا محتاج نہیں کہ اس کے لئے کوئی شخص مغفرت اور رحمت کی دعا کرے۔ پس جہاد جیسی عمدہ شے کو ہم کیونکر ترک کر دیں۔ لہٰذا جہاد کرنے کے لئے اس کے قلب میں تحریک پیدا ہوگی اور وہ بزدلی کافور ہو جائے گی۔ پس اس کو خوب جان لو اور اللہ تعالیٰ سب سے زیادہ جاننے والا ہے۔

باب نجاست کے بیان میں

مسائل اجماعیه

اماموں کا شراب کے نجس ہونے میں اتفاق ہے۔صرف امام داؤد سے روایت ہے کہ وہ حرام تو ہے لیکن نجس نہیں بلکہ پاک ہے۔اس پر بھی اتفاق ہے کہ شراب اگر خود بخود سرکہ ہو جائے تو وہ پاک ہو جائے گی۔اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ٹڈی اور مچھلی کا مردار پاک ہے اور جنبی اور حیض والی عورت اور مشرک اگر اپنا ہاتھ تھوڑے سے پانی میں ڈبوئے تو پانی پاک ہی رہتا ہے۔جیسا کہ پہلے تھا۔اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو تری معدہ سے نکلے وہ ناپاک ہے۔صرف امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اس کے مخالف ہیں۔یہاں تک اس باب کے مسائل اتفاقیہ ختم ہوئے اور جن جن مسائل میں ائمہ کا اختلاف ہے ان میں سے۔

مسائل اختلافیه

پہلا قول: وہ ہے جس کے چاروں امام قائل ہیں اور وہ یہ کہ شراب نجس ہے۔حالانکہ امام داؤد کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ شراب حرام تو ہے لیکن نجس نہیں۔چنانچہ گذرا۔پس پہلے قول میں تشدید اور انتہا درجہ کی ڈانٹ ہے اور دوسرے قول میں اس اعتبار سے تخفیف ہے کہ اس سے (جب وہ بدن یا کپڑے کو لگ جائے) پاکی حاصل کرنا واجب نہیں۔کیونکہ اس کا حرام ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ اس کا عین نجس ہو۔جس طرح جوا اور بت وغیرہ اور قرعہ کے تیر یہ سب چیزیں اپنی صفت کے اعتبار سے نجس ہیں۔

مترجم کہتا ہے کہ فال کھولنے کے لئے عرب لوگوں کی یہ عادت تھی کہ تیروں پر افعل اور لا تفعل لکھ دیتے تھے۔پھر ان کو ترکش میں ڈال دیتے۔فال کھولتے وقت ان میں سے ایک تیر نکالتے اگر افعل والا نکلتا تو اس کام کو کرتے اور اگر لا تفعل والا نکلتا تو اس کام کو نہ کرتے۔اور اگر سادہ تیر نکلتا تو پھر دوبارہ کھولتے۔آجکل اس قسم کی قرعہ بازی فرقۂ شیعہ میں رائج ہے جس کا نام انہوں نے استخارہ ذات الرقاع رکھا ہے۔اس کو قرآن مجید میں خدا تعالیٰ نے گندی بات بتلایا ہے۔یعنی حرام ہے)اور خدا تعالیٰ کا یہ قول بھی کہ

انما المشركون نجس

سوا اس کے نہیں کہ مشرک لوگ ناپاک ہیں۔

اسی قبیلہ سے ہے (یعنی ان کا عین نجس نہیں۔ بلکہ وہ اپنی صفت کے لحاظ سے ناپاک ہیں) لہٰذا میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔ اگر چہ دوسرا قول نہایت ضعیف ہے۔ پس سمجھ لو۔

دوسرا قول: وہ ہے جس کے امام شافعی اور امام احمد اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہم قائل ہیں اور وہ یہ کہ کتا نجس ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اس کے پاک ہونے کا مخالف ہے۔ پس پہلے قول میں دو اعتبار سے تشدید ہے۔ ایک تو اس کی ناپاکی کے اعتبار سے۔ دوسری اس اعتبار سے کہ اگر وہ کسی برتن وغیرہ کو چاٹ لے تو اس کے پاک کرنے کے لئے سات مرتبہ دھونا چاہئے۔ سوائے امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے کہ ان کے نزدیک ایک مرتبہ دھو دینا کافی ہوتا ہے۔ یہ شرط ہے کہ اس کی نجاست کا اثر اور نشان جاتا رہے۔ ورنہ اگر نشان نہ جاوے تو جب تک اس کے جاتے رہنے کا گمان غالب نہ ہو جائے اس وقت تک دھونا ضروری ہے۔ اگر چہ بیس یا اس سے بھی زیادہ مرتبہ دھونا پڑے۔ سات دفعہ کی کوئی قید نہیں۔ جس طرح باقی نجاستوں میں یہی طریقہ ہے۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اس برتن کو پاک کہتے ہیں۔ لیکن اس کے سات مرتبہ دھونے کو ضروری فرماتے ہیں۔ نہ اس کے نجس ہونے کی وجہ سے۔ بلکہ ایک ایسا فعل سمجھ کر جس کے ارتکاب سے عبادت کا ثواب ملتا ہے۔ یہی حکم اس وقت بھی ہے کہ جب کتا اپنا کوئی عضو برتن میں ڈالدے۔ کیونکہ یہ بھی مثل چاٹنے ہی کے ہے۔ اس میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا خلاف ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک صرف منہ ہی ڈالنے سے سات مرتبہ دھونا ضروری ہوتا ہے۔

جو یہ کہتے ہیں کہ کتا اپنی ذات اور صفت دونوں اعتبار سے ناپاک ہے۔ اس کی علت یہ ہے کہ صفت کا ذات سے جدا ہونا ممکن نہیں۔ اور جو کہتے ہیں کہ اس کی ذات پاک ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل اشیاء میں پاک ہونا ہے اور نجاست ایک عارضی شے ہے۔ کیونکہ خدا تعالیٰ قدوس طاہر کے موجود کرنے سے پیدا ہوتی ہے اور ادب اسی کے اندر ہے کہ اس کو پاک کہا جائے۔ لیکن ہم نے دیکھا کہ اس کے پس خوردہ کا استعمال بدن یا دین میں نقصان پہونچاتا ہے تو ہم نے اس سے اجتناب اختیار کیا۔ اور اہل کشف کا اس پر اتفاق ہے کہ کتے کے جھوٹھے سے کھانا پینا دل کو سخت کر دیتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کے استعمال سے بندہ نہ وعظ و نصیحت کے طرف راغب رہتا ہے اور نہ نیک کاموں کا شوقین۔ اور ایک شخص نے جو مالکی المذہب تھا اس کا تجربہ کیا ہے۔ چنانچہ ایک دفعہ اس نے اس دودھ کو پی لیا جس میں سے کتے نے بھی کچھ پی لیا تھا تو نو ماہ برابر اس کا قلب خیر سے ہٹتا رہا یہاں تک کہ ہلاکت کے قریب ہو گیا اور ظاہر امر ہے کہ جس چیز کا یہ اثر ہوا اس سے اجتناب لازمی ہے۔ اور کتے کو نجس کہنا درست ہے خواہ ذات معہ صفت کے مراد ہو۔ یا صرف صفت جس طرح خدا تعالیٰ نے مشرکوں کو ان کی صفت کے اعتبار سے نجس فرمایا ہے، اور وہ صفت کفر ہے اور شرک ہے البتہ ان میں سے جب کوئی مسلمان ہو جائے تو وہ ضرور پاک ہو جاتا ہے۔ اگر ان کی ذات نجس ہوتی تو اسلام سے پاک ہرگز نہ ہوتے۔ کیونکہ ذات بعد اسلام کے بھی وہی ہے۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ ہمارے پاس کتے کے عین نجاست ہونے پر سوائے اس کے اور کوئی دلیل نہیں کہ شارع نے اس کے فروخت کرنے اور اس کی قیمت کو صرف میں لانے سے منع

فرمایا ہے اور صفت کے اعتبار سے اس کے نجس ہونے میں کچھ کلام نہیں کیونکہ اس کا پس خوردہ دل کو مردہ کر دیتا ہے۔ پس اس سے ایسا ہی اجتناب واجب ہے۔ جس طرح سانپوں کے زہر سے بچنا ضروری ہے۔ کیونکہ وہ بدن کو ضرر پہنچاتا ہے۔ حالانکہ اس کی ذات کے پاک ہونے کا قول مشہور ہے۔ بلکہ کتا اور زیادہ اس کے لائق ہے کہ اس کے پسخوردہ سے اجتناب کیا جائے۔ کیونکہ وہ دین کے اندر بھی ضرر رسانی کرتا ہے۔ شیخ مذکور کا قول ہے کہ اس میں کچھ ہرج نہیں کہ کتے کو اس کی صفت اور اثر کے اعتبار سے نجس کہا جائے اور ذات کے اعتبار سے پاک۔ جس طرح خدا تعالیٰ نے مشرکوں کو نجس فرمایا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس جوئے اور بت وغیرہ کو اور قرعہ کے تیروں کو۔ حالانکہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ مشرک کا بدن ناپاک نہیں ہے۔ اسی طرح جوے کے آلات اور بت اور تیر۔

شیخ مذکور نے فرمایا ہے کہ چونکہ کتے کا جوٹھا دل کو جس پر جسم کی زندگی کا مدار ہے مردہ کر دیتا ہے یا ضعیف کر دیتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ قلب مواعظ اور نصائح کے قبول کرنے سے رک جاتا ہے اور یہی چیزیں دخول جنت کا سبب ہیں تو اس لئے شارع نے اس کی پلیدی کے دور کرنے میں مبالغہ کا حکم فرمایا کہ اس کو سات مرتبہ دھوؤ۔ ان میں ایک دفعہ مٹی کے ساتھ دھونا چاہئے۔ تاکہ اس کی پلیدی کا اثر بالکل زائل ہو جائے۔ کیونکہ جب مٹی اور پانی جمع ہو جاتے ہیں تو کاشت کو اگا دیتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ کتے کے جھوٹے کو شارع کا سات مرتبہ دھونے کا حکم دینا اس کے جسم کے پاک ہونے کے منافی نہیں۔ جس طرح سانپ زہردار۔ جیسا کہ گذرا۔ تو محض شفقت دینی اور رحمت کی غرض سے شارع نے اس کے دھونے کے حکم میں اس طرح مبالغہ فرمایا ہے کہ ایک مرتبہ مٹی سے رگڑنے کا بھی ارشاد فرمایا۔ علیٰ ہذا القیاس اس کی صفت کو نجس کہنا اس کے منافی نہیں کہ اس کے جسم کو پاک کہا جائے۔ کیونکہ وہ صفت اس کی ذات سے کبھی جدا نہیں ہوتی۔ (انتہیٰ)

پس جس طرح امام شافعی علیہ الرحمۃ اور جو ان کے موافق ہیں کتے کو اس کی ذات اور صفت دونوں کے اعتبار سے نجس کہتے ہیں۔ اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے موافق کتے کو ذات اور صفت دونوں کے اعتبار سے پاک کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ جس طرح امام شافعیؒ مجازاً قول کریں گے۔ اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بھی تغلیباً کہدیں گے اور وجہ یہ ہے کہ جیسے صفت موصوف سے جدا نہیں ہوتی۔ اسی طرح موصوف بھی صفت سے منفک نہیں ہوتا۔ چنانچہ اوپر گذرا۔

اور میرے بھائی افضل الدین کا قول ہے کہ کتے کے بارے میں تحقیق یہ ہے کہ اس کی ذات تو پاک ہے۔ لیکن صفت پلید ہے۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ جو لوگ کتے کے خراب کئے ہوئے برتن کے دھونے کو واجب یا مستحب کہنے کی علت اس وجہ سے غیر معقول بتلاتے ہیں کہ اکثر لوگ اس کو سمجھتے نہیں تو ان پر کچھ اعتراض نہیں۔ اس لئے کہ واقعی امر یہی ہے کہ جس چیز کا انکشاف خدا تعالیٰ نے مجھ پر فرمایا ہے۔ اس سے بجز بعض اہل کشف کے اور کوئی واقف نہیں ہے اور بعض لوگوں نے اس کی علت غیر معقول کہنے والوں کو یہ الزام دیا ہے کہ

اس سے لازم آتا ہے کہ شارع نے امت سے ایسی بات کا خطاب کیا ہے جس کے معنی کچھ سمجھ میں نہیں آتے اور اس سے نعوذ باللہ شارع کو عبث فعل سے موصوف ہونے کا داغ لگتا ہے۔ جس سے شارع کا مرتبہ بہت برتر ہے۔ ادھر خدا تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کا حکم دیا ہے کہ آپ لوگوں کو وہ تمام امور ظاہر کر دیں جو خدا تعالیٰ نے ان کی طرف اتارے ہے اور ظاہر کرنے سے مراد تبلیغ ہے۔ جس کا مقتضاء یہ ہے کہ آپ ان کو خدا تعالیٰ کے ارشادات لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے سمجھا دیں۔ تاکہ پھر ان کے اندر لوگوں کو کسی قسم کا اشتباہ اور التباس باقی نہ رہے اور پھر باری تعالیٰ فرماتا ہے کہ

فان لم تفعل فما بلغت رسالته

یعنی پس اگر تو (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) ایسا نہ کرے۔ یعنی خدا تعالیٰ کے ارشادات لوگوں تک اچھی طرح نہ پہنچائے تو اس کی رسالت کی تو نے تبلیغ نہ کی (جس لئے تم دنیا میں مبعوث ہوئے تھے)

اور خدا تعالیٰ کے کرم سے آپ عدم بیان کی خطاء سے معصوم ہیں۔ (انتہیٰ)

(میں کہتا ہوں) کہ اس التزام کی تردید بایں طور ممکن ہے کہ اس قسم کے امور اور ارشاداتِ شارع کبھی بعض لوگوں کے ایمان کے امتحان کی غرض سے بھی ہوتے ہیں کہ دیکھیں یہ لوگ باوجود اس حکم کی علت فہم میں نہ آنے کے اس فعل کی بجا آوری کی طرف سبقت کرتے ہیں یا تاوقتیکہ اس کی علت سے واقف نہ ہو جائیں اس وقت تک اس کی بجا آوری میں توقف کرتے ہیں۔ اور اہل کشف کا بیان ہے کہ جب کسی امر پر بدوں اس کی علت سمجھے ہوئے عمل کیا جاتا ہے تو وہ باعتبار ثواب کے بڑا اور مقام ایمان میں قوی ہوتا ہے بہ نسبت اس عمل کی جس کی علت معلوم ہو چکی ہو۔ کیونکہ دوسری صورت میں بسا اوقات مکلف کو اس کی بجا آوری کے لئے صرف اس کی علت آمادہ کرتی ہے نہ صرف خدا تعالیٰ اور رسول کے فرمان کی اطاعت کرنا۔ اور یہ مقام کمال میں بہت بڑا نقص ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اور میں نے شیخ مذکور سے یہ بھی سنا ہے کہ جو شخص کتے کے پاک ہونے کا قائل ہے۔ اس میں اتنی قدرت نہیں ہے کہ وہ اس منصوص حکم کی تردید کر سکے جو اس کے خراب کردہ برتن وغیرہ کے دھونے کے بارہ میں وارد ہے۔ بلکہ وہ بھی اس پر عمل کرنے کو لازم کہے گا۔ البتہ علماء کے درمیان جو اختلاف واقع ہوا ہے۔ وہ صرف یا تو اس حکم کی علت میں ہے یا سات مرتبہ دھونے اور نہ دھونے میں۔ اور یہ علت اور عدد کا اختلاف دین میں کوئی نقص پیدا نہیں کرتا۔ اس لئے کہ جو شخص اس کے طاہر ہونے کا قائل ہے وہ اس کا بھی قائل ہے کہ برتن وغیرہ دھو یا ضرور جاوے۔ جو ترکیب دھونے کی شارع نے بتلائی ہے۔ اسی طریقہ سے۔ رہا یہ کہ سات مرتبہ دھونا لازم ہے یا نہیں۔ سو اس کے امر کو ہم نے اگرچہ استحباب کے لئے قرار دیا ہے۔ لیکن اجتہاد کو گنجائش ہے کہ وہ اس امر کو وجوب کے لئے تسلیم کرے۔ جیسا کہ قائلین نجاست کا مسلک ہے۔ پس جان لو اس کو۔ کیونکہ یہ مضمون نہایت نفیس ہے اور ہم نے اس بارہ میں ایک رسالہ بھی تالیف کیا ہے جس کے اندر ہم نے باریک باریک سوالات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔

اور اس تمام تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ اہل کشف اور اہل نقل دونوں حضرات اس امر میں متفق ہیں کہ کتا

نجس ہے اور اس کی وجہ سے شے طاہر کا جو اس نے خراب کردی ہو دھونا لازمی ہے۔ اور اختلاف صرف اس کی علت میں ہے اور یہ بات تم کو معلوم ہے کہ علت میں اختلاف ہونا احکام کے اندر کوئی نقصان نہیں پیدا کرتا ہے۔ پس اہل کشف کے نزدیک اس کی اصلی علت کتے کی صفت کا نجس ہونا ہے۔ اس لئے کہ وہ دل کو ایسے ہی مردہ کردیتی ہے جس طرح شراب اور جوا اور بت وغیرہ اور قرعہ کے تیر۔ اور اس کو روزہ اور نماز اور یاد خدا سے روکتی ہے۔

اور غیر اہل کشف کے نزدیک اس کی علت یا کتے کی ذات اور صفت دونوں کا نجس ہونا ہے اور یا ان لوگوں کے نزدیک جو اس کی ذات اور صفت دونوں کو پاک کہتے ہیں۔ اس حکم کی علت غیر معقولہ ہے اور وہ حکم ایک تقیدی شے ہے اور اس کے اندر جو خرابی ہے وہ ظاہر ہے۔ وہ یہ کہ اس برتن وغیرہ کو شارع کا سات مرتبہ دھونے کا حکم فرمانا اس کو تقاضا کرتا ہے کہ وہ نجس ہو اور ضرور تقاضا کرتا ہے۔ ورنہ لازم آئے گا کہ نعوذ باللہ شارع کا کلام عبث ہو۔ پس ضرور ہے کہ اس کے نجس ہونے کو تسلیم کیا جائے یا ذات کے اعتبار سے یا صفت کے۔ انتہیٰ۔

تیسرا قول: وہ ہے کہ جس کے امام شافعی اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ قائل ہیں اور وہ یہ کہ خنزیر نجس ہے اور امام شافعی صاحب کے نزدیک اس کی وجہ سے سات دفعہ دھونا ضروری ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف ایک مرتبہ اسی کی مثل جس طرح کتے کے حکم میں گذرا۔

حالانکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ خنزیر زندگی کی حالت میں پاک ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور امام نووی نے اس کو دلیل سے پاک فرمایا ہے۔ چنانچہ وہ شرح مہذب میں لکھتے ہیں کہ دلیل کے اعتبار سے ترجیح اسی کو ہے کہ خنزیر کے پیشاب سے صرف ایک مرتبہ بغیر مٹی کے دھونا کفایت کرتا ہے اور یہی قول اکثر علماء کا ہے اور یہی قول پسندیدہ ہے۔ اس لئے کہ دلیل تو یہ ہے کہ اس کی وجہ سے کسی شے کو دھونا واجب نہ ہو۔ جس طرح کتے سے واجب نہیں۔ ہاں اگر خنزیر کو کتے کے حکم کے ساتھ شرعاً لاحق کرنے کی تردید ہو جائے تو اس وقت واجب ہوسکتا ہے (انتہیٰ) اور جس نے خنزیر کو دھونے کے واجب ہونے میں کتے کے ساتھ لاحق کیا ہے۔ اس کی علت یہ ہے کہ خنزیر کی وجہ سے سات مرتبہ دھونے کی کوئی نص وارد نہیں۔ جس طرح کتے میں وارد ہے۔ رہی یہ بات کہ اس کا گوشت حرام ہے۔ سو اس سے اس کا کتے کی طرح ناپاک ہونا لازمی نہیں آتا۔ کیونکہ تم دیکھ رہے ہو کہ خدا تعالیٰ نے مردار اور شراب کو حرام فرمایا ہے اور شریعت میں کسی جگہ ان کی وجہ سے سات مرتبہ دھونے کا حکم نہیں جن میں سے ایک دفعہ مٹی کے ساتھ ہو۔ پس سمجھ لو۔

چوتھا قول: یہ ہے کہ باقی تمام نجاستوں میں دھونے کے لئے کوئی عدد واجب نہیں۔ یہ قول تو امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی ایک روایت ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت میں اس کا خلاف ہے اور وہ یہ کہ زمین کے سوا اور جتنی چیزیں نجس ہو جائیں تو ان کے دھونے کے لئے عدد واجب ہے اور امام احمد کی ایک روایت میں ہے کہ اگر برتن ناپاک ہو جائے تو اس کے پاک کرنے کے

لئے سات مرتبہ دھونا واجب ہے اور ایک اور روایت میں ہے کہ تین مرتبہ واجب ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور اس کے مقابل میں تشدید ہے۔ حاصل یہ ہے کہ پہلا قول ان عوام الناس کے ساتھ مخصوص ہے۔ جو تقویٰ اور احتیاط کو ملحوظ نہیں رکھتے ہیں اور دوسرا قول علماء اور صالحین جیسے بڑے بڑے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ جس طرح پیشاب گاہ کے چھونے سے وضو ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کے بارے میں ہم پہلے مختصراً بیان کر چکے ہیں اور مفصل آ گے آ جائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

پانچواں قول: وہ ہے جس کے قائل امام شافعی علیہ الرحمۃ ہیں اور وہ یہ ہے کہ ہر مردار کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔ سوا کتے اور خنزیر اور اس جانور کی کھال کے جو ان دونوں سے یا ان میں سے ایک پیدا ہوا اور ایک روایت سے امام احمد کا بھی یہی قول معلوم ہوتا ہے۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی اظہر روایت بھی یہی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ تمام کھالیں دباغت سے پاک ہو جاتی ہیں۔ سوائے خنزیر کی کھال کے۔ اسی طرح زہری کا قول بھی مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر مردار کی کھال سے انتفاع حاصل کیا جا سکتا ہے چاہے اس کو دباغت بھی نہ دی ہو۔ پس پہلا قول اس وجہ سے کہ اس میں دباغت شرط ہے اور مستثنیات کثیر ہیں مشدد ہے اور دوسرا قول مخفف ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس شئے کو شارع نے نجس بتلایا ہو اس سے کمال اجتناب ہونا چاہئے کیونکہ یہ خدا تعالیٰ کے ادب کے خلاف ہے کہ بندہ اس کے ساتھ بیٹھے اور اپنے ساتھ ایک ایسی چیز لئے ہوئے ہو۔ جو شرعاً نجس ہو۔ اور دوسرے قول کی جس کا حاصل یہ ہے کہ خنزیر کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی۔ وجہ یہ ہے کہ اس سے حتی الامکان اجتناب کرنا چاہئے نیز یہ بات ہے کہ خنزیر کو قتل کرنا ہمیشہ مستحب ہے۔ برخلاف کتے کے۔ کیونکہ اس کو قتل کرنا مطلقاً مستحب نہیں بلکہ اس کے اندر تفصیل ہے۔ تو کتا خنزیر سے حکم میں ہلکا اور ایک معمولی شے ہے۔

اور تیسرے قول کی وجہ جس کا حاصل تمام مرداروں کی کھالوں سے بغیر دباغت دیئے انتفاع کا جواز ہے۔ یہ ہے کہ جس قدر احادیث دباغت کے بارے میں وارد ہیں وہ سب استحبابی ہیں اور موجب وجوب نہیں۔ پس پہلا قول اکابر علماء کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو احتیاط اور اجتناب میں علماء سے کمتر ہیں اور تیسرا قول اہل ضرورت کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیسا کہ اس کے لئے بعض اقوال صحابہ بھی مؤید ہیں۔ پس سمجھ لو۔

چھٹا قول: امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا ہے اور وہ یہ ہے کہ ذبح کرنا اس جانور میں کچھ اثر نہیں کرتا جس کا گوشت حلال نہیں۔ اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ اثر کرتا ہے۔ مگر خنزیر میں نہیں کرتا۔ اور ان دونوں کے نزدیک اثر یہ کرتا ہے کہ اگر کسی درندہ یا کتے کو مثلاً ذبح کر لیا جائے تو صرف اس کا گوشت اور اس کی کھال پاک ہو جاتی ہے۔ اگرچہ اس کا کھانا حرام ہی رہتا ہے۔ مگر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مکروہ رہتا ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے

میں تخفیف۔ اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ جس جانور کا گوشت نہیں کھایا جاتا۔ اس کے اندر خباثت ہوتی ہے تو بھلا اس میں ذبح کرنا طہارت اور عمدگی کیونکر پیدا کرسکتا ہے۔ بلکہ اس قسم کے جانور کا ذبح کرنا بعینہ ایسا ہے جیسے اس کا اپنی موت سے مرجانا۔ اللہ تبارک وتعالیٰ ہمارے نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم کی مدح میں ارشاد فرماتا ہے کہ

ویحرم علیهم الخبائث

ترجمہ: اور گندی چیزوں کو بدستوران پر حرام فرماتے ہیں۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ اس کے پاک ہوجانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا کھانا بھی حلال ہوجائے۔ کیونکہ بعض اشیاء ایسی ہیں جو پاک ہیں اور کسی بدنی اور عقلی ضرورت کی وجہ سے حرام ہوجاتی ہیں۔ اور ان جانوروں کا گوشت جو کھائے نہیں جاتے اگر چہ بعض نے طاہر کہا ہے۔ لیکن بدن کو ضرر دیتا ہے۔ چنانچہ اس کا تجربہ ہوچکا ہے اور جس کو اس میں شک ہو وہ تجربہ کرلے۔ اگر کچھ بھی نہ ہوگا تو اس کے کھانے سے اتنی بات ضرور ہوگی کہ کھانے والا اس قدر بلید ہوجائے گا کہ ظاہر اور واضح امور کو نہ سمجھ سکے گا۔ چہ جائیکہ مخفی اور باطنی امور۔

ساتواں قول: امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کپڑے اور بدن کو خون لگ جائے تو ایک درہم کی مقدار کے موافق معاف ہے اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ ایک درہم کی مقدار معاف نہیں ہے۔ یہ مسئلہ امام شافعیؒ کا رسالہ جدیدہ میں مذکور ہے۔ اسی طرح ان کے رسالہ قدیمہ میں لکھا ہے کہ ہاتھ کی ہتھیلی سے کم مقدار معاف ہے (اور اس کے برابر معاف نہیں) پس پہلا اور تیسرا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

آٹھواں قول: امام شافعی علیہ الرحمۃ کا ہے اور وہ یہ کہ آدمی کے سوا سب مردار جانوروں کے بال اور ان کا اون اور صوف نجس ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ تو یہاں تک بڑھے ہیں کہ انہوں نے سینگ اور دانت اور ہڈی اور پر کو بھی پاک کہا ہے۔ کیونکہ ان سب اشیاء میں روح نہیں ہے اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول بھی اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ بال اور اون مطلقاً پاک نہیں۔ خواہ اس جانور کے ہوں جس کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ یا اس کے جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا۔ پہلی کی مثال جیسے چوپائے اور دوسرے کی مثال جیسے کتا اور گدھا۔ اسی طرح امام اوزاعی کا قول بھی مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ بال وغیرہ سب نجس اشیاء ہیں جو دھونے سے پاک ہوجاتی ہیں پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں اور اس کے بعد والے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کا یہ قول کہ

حرمت علیکم المیتة

یعنی تم پر مردار حرام کیا گیا ہے۔

عام ہے۔ اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ آیت کا طرز اور اس کی روش یہ بتلاتی ہے کہ میتہ سے وہ چیز میتہ کی مراد ہے جو کھانے میں آتی ہے۔ نہ وہ جو کھانے سے بچ رہتی ہے اور ان سب اشیاء مذکورہ کے کھانے کی

عادت نہیں ہے۔ بلکہ کھانے کے سوا دوسرے کاموں میں لائی جاتی ہیں۔ مثلاً پہننا بچھانا۔ اگر چہ امام اوزاعی کے سوا سب کے نزدیک بغیر دھوئے کام میں لا سکتے ہیں۔

علاوہ بریں تحقیق یہ ہے کہ بال اور پر اور ان کی مثل چیزوں کے لئے حیوان کے زمانہ زندگی میں ایک قسم کی زندگی ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ نمو کرتا ہے اور ایک قسم کی موت بھی ہوتی ہے اور وہ اس اعتبار سے کہ انسان ہو یا کوئی اور جاندار ان سب چیزوں کے کاٹنے سے متاثر نہیں ہوتا۔ پس سمجھ لو۔

نواں قول: امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا ہے اور وہ یہ کہ خنزیر کے بالوں سے جوتا سینا درست ہے۔ حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کو منع اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ مکروہ کہتے ہیں۔ اور امام خرقی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ میں اس کو رسی کے لئے زیادہ پسند کرتا ہوں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرے اور چوتھے میں بھی ایک قسم کی تشدید ہے۔ بشرطیکہ امام احمد کی کراہت سے مراد عدم جواز نہ ہو۔ نتیجہ نہ نکلا کہ اس کے استعمال سے اکابر اہل تقویٰ سے مواخذہ کیا جائے گا اور معمولی معمولی چھوٹے لوگوں سے نرمی کی جائے گی۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ جب ان کے نزدیک بال پاک ٹھہرے تو سینے کی استعمال میں لانا بھی جائز ہوا۔ اور دوسرا قول ان کے نجس ہونے پر مبنی ہے اور تیسرے اور چوتھے قول کی وجہ احتیاط ہے۔

دسواں قول: وہ ہے جس کے امام مالک اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہما قائل ہیں اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کے دو قولوں میں سے واضح قول بھی یہی ہے اور وہ یہ کہ آدمی مرنے کے بعد پاک رہتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعیؒ کا مرجوح قول یہ ہے کہ وہ نجس ہوتا ہے۔ لیکن غسل دینے سے پاک ہو جاتا ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ آدمی کی ذات روح اور جسم دونوں کے اعتبار سے شریف ہے۔ اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ ان کے نزدیک آدمی کی صرف روح شریف ہے تو جب وہ جسم سے خارج ہوگئی تو جسم نجس ہو گیا۔ کیونکہ اس کا پاک ہونا محض اس وجہ سے تھا کہ روح اس میں سرائیت کئے ہوئے تھی۔ اس لئے کہ جسم روح کی سواری تھا اور روح خدا کا ایک خاص امر ہے اور اللہ کا امر بالاتفاق طاہر اور قابل عظمت ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ چیز جو اس کے متصل ہوگی۔ وہ بھی پاک ہوگی۔ (یعنی جسم) پس سمجھ لو اور اس سے زیادہ کہنے کی اس باب میں گنجائش نہیں۔

(اگر کوئی کہے) کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ آدمی کو کیونکر نجس کہتے ہیں حالانکہ حدیث میں وارد ہے:

ان المؤمن لا ينجس حياً و ميتاً

ترجمہ: بیشک ایماندار آدمی نہ زندگی میں نجس ہے اور نہ مرنے کے بعد

تو جواب یہ ہے کہ احتمال ہے شاید حدیث ان کو نہ ملی ہو یا ملی ہو لیکن اس کی صحت پایۂ ثبوت کو نہ پہنچی ہو۔

گیارھواں قول: چاروں اماموں کا ہے اور وہ یہ ہے کہ خچر اور گدھے کا پس خوردہ پاک ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کے دوسرے چیز کو مطہر بننے میں توقف ہے۔

حالانکہ امام ثوری اور اوزاعی کے نزدیک یہ ہے کہ جس جانور کا گوشت نہیں کھایا جاتا اس کا پسخوردہ نجس ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور اس کے مقابل میں تشدید ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خچر اور گدھے کے پسخوردہ سے طہارت حاصل کرنے کی ممانعت کی علت سے اکابر علماء واقف نہیں۔ اس لئے عوام پر تخفیف ہونی چاہئے۔ برخلاف خود اکابر کے (ان پر تخفیف نہ ہونی چاہئے) اس قدر تقریر سے دوسرے قول کی وجہ بھی سمجھ میں آ گئی ہوگی۔ پس سمجھ لو۔

بارھواں قول: امام شافعی علیہ الرحمۃ کا ہے اور وہ یہ کہ پیشاب اور گوبر ہر جانور کا نجس ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس جانور کا پیشاب اور گوبر پاک ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ اور امام نخعی کا قول یہ ہے کہ تمام پاک حیوانوں کے پیشاب پاک ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ ان جانوروں کی بیٹ جن کا گوشت کھایا جاتا ہے (مثلاً کبوتر اور چڑیاں) پاک ہے اور ان کے سوا سب کا پاخانہ نجس ہے۔ پس پہلے میں تشدید اور اس کے مقابل میں تخفیف ہے۔ اگرچہ تفصیل کی ایک ہی شق کے لحاظ سے ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ چوپایوں کی شان یہ ہے کہ وہ خدا تعالیٰ سے غافل ہو کر کھاتے ہیں۔ لہٰذا ان کا کھاتے وقت خدا کو یاد کرنا بعید ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ شریعت میں وہ چیز جس پر خدا کا نام نہ لیا جائے گندی اور پلید ہوتی ہے۔ جیسا کہ شریعت میں ثابت ہے۔ اور یہ بات ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو علماء اور صلحاء ہیں اور غافلوں کی مخالطت سے ان کے اندر اس لئے میل پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ انتہا درجہ کے طاہر اور مقدس ہوتے ہیں۔ برخلاف معمولی لوگوں کے کہ وہ مقدس نہ ہونے کی وجہ سے اہل غفلت کی ناپاکیوں سے ذرا بھی متاثر نہیں ہوتے۔ اور اسی سے دوسرے قول کی توجیہ بھی برآمد ہوگئی۔ اور یہ ظاہر بات ہے کہ شریعت خواص اور عوام دونوں کے لئے برابر وارد ہوئی ہے اور علمائے کرام شریعت کے تابع ہیں۔

تیرھواں قول: حضرت امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا ہے اور وہ یہ کہ آدمی کی منی نجس ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ تو اتنے بڑھے ہیں کہ انہوں نے ہر پاک حیوان کی منی کو پاک کہہ دیا ہے۔ رہا اس سے تنزہ اور پاک ہونے کا حکم تو اس میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ منی چاہے تر ہو یا خشک دھونا واجب ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر تر ہو تو دھونا واجب ہے اور اگر خشک ہو تو کھرچ دینا کافی ہے۔ (جیسا کہ حدیث میں وارد ہے) پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ منی اکثر خدا تعالیٰ سے غافل ہونے کے وقت خارج ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ آدمی ہر دم یہ خیال کرے کہ میں خدا تعالیٰ کے سامنے ہوں بلکہ اکثر اوقات اس کے جسم پر غفلت طاری ہوتی ہے اور وجہ اس کی لذت نفسانی ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ لذت نفسانیہ ہر اس قلب کو ہلاک کر دیتی ہے جس پر اس کا ورد ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے جو شارع نے منی کے نکلنے سے غسل کو واجب ٹھہرایا ہے اور فائدہ اس سے یہ ہوتا ہے کہ وہ بدن جس کے اندر فتور پڑ گیا ہے اور خدا تعالیٰ سے سخت محجوب ہونے کی وجہ سے ضعیف ہو گیا ہے صاف اور قوی ہو جاوے۔ چنانچہ اس کی پوری تفصیل باب غسل میں آ جائے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ جو شے خدا تعالیٰ سے حجاب کا باعث ہوتی ہے۔

وہ اکابر کے نزدیک گندی ہوتی ہے۔ البتہ چھوٹے درجہ کے لوگوں کے لئے یہ حکم نہیں ہے۔

پس حاصل یہ نکلا کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول اکابر علماء وصالحین کے ساتھ مخصوص ہے اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول عام مسلمانوں کے ساتھ خاص۔ یہی وجہ ہے جو رسول خدا ﷺ نے منی کو کبھی دھویا ہے اور کبھی کھرچ دیا ہے تاکہ کم درجہ اور بلند درجہ دونوں قسم کے لوگوں کو تعلیم ہو جائے۔

چودھواں قول: وہ ہے جو اس کنوئیں کے بارے میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے جس کا پانی وضو کے کام میں لایا جاتا ہو۔ جبکہ اس میں سے کوئی مرا ہوا چوہا نکلے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر وہ چوہا پھول گیا ہے تو تین روز کی پڑھی ہوئی نمازوں کو دہرایا جاوے۔ ورنہ ایک دن اور ایک رات کی نمازوں کو۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہما کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ اگر کنویں میں پانی تھوڑا ہے تو اتنی نمازوں کو دہرایا جائے جتنی نمازوں کے واسطے بعد اس کے مر جانے کے اس پانی سے وضو کرنے کا غالب گمان ہو اور اگر پانی کثیر ہو اور اس کے اندر چوہے کے مر جانے سے کسی قسم کا تغیر بھی پیدا نہ ہوا ہو تو کوئی نماز نہ دہرائی جائے اور اگر کچھ تغیر ہو گیا ہو تو صرف ان نمازوں کو دہرایا جائے جو تغیر کے وقت سے اب تک اس پانی سے وضو کر کے پڑھی گئی ہیں۔

اور امام مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ کنواں سوتدار ہے اور کوئی وصف پانی کے اوصاف میں سے متغیر بھی نہیں ہوا ہے تو دہرانا واجب نہیں اور اگر سوتدار نہیں ہے تو اس میں دونوں روایتیں ہیں (یعنی لوٹانے اور نہ لوٹانے کی)

پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے قول اور اس کے بعد کے اقوال میں تخفیف ہے۔ پس اس اختلاف کی توجیہ اس طرح کی جائے گی کہ تشدید کو اکابر کے ساتھ مخصوص کیا جائے گا اور تخفیف عوام الناس کے ساتھ۔ کیونکہ ان دونوں میں طہارت اور تقدیس کے لحاظ سے بھی تفاوت ہے۔

پندرھواں قول: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے اور وہ یہ کہ جب کسی شی کے پاک اور ناپاک ہونے میں اشتباہ ہو جائے تو اجتہاد کرنا چاہئے۔ پھر جس برتن کے پاک ہونے کا گمان غالب ہو جائے اس سے طہارت حاصل کی جاسکتی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ کہ ایسی صورت میں اجتہاد درست نہیں۔ مگر ہاں صرف اس وقت درست ہے کہ جب پاک برتنوں کی تعداد کثیر ہو اور پلید کی کم اور پھر کسی برتن میں شبہ ہو جائے۔ علیٰ ہذا القیاس امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول بھی اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ ایسی صورت میں کچھ سوچنا نہ چاہئے۔ بلکہ تمام برتنوں کے پانیوں کو بہا دینا چاہئے اور پھر تیمم کرنا چاہئے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے قول اور اس کے بعد والے میں تشدید اور یہ شکل دو حالتوں پر محمول ہے۔ اس طرح کہ پہلا قول عوام کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا اس کے بعد والا اکابر کے ساتھ خاص ہے۔ کیونکہ بڑے مرتبہ کے لوگ تقویٰ میں کامل اور نہایت درجہ کے پاک دامن ہوتے ہیں۔ پس خوب سمجھ لو اور اللہ تعالیٰ سبحانہ زیادہ جاننے والے ہیں۔

باب موجبات حدث کے بیان میں

مسائل اجماعیه

ائمہ کا اتفاق ہے کہ جو چیز آگے پیچھے سے عادتاً نکلتی رہتی ہے اس سے وضوٹوٹ جاتا ہے اور وہ پیشاب و پاخانہ ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس شخص نے اپنے پیشاب گاہ یا پاخانہ کے مقام کو ہاتھ کے سوا کسی اور عضو سے چھولیا اس کا وضو نہیں ٹوٹا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ کروٹ سے لیٹ کر یا تکیہ لگا کر سو جانا وضو کو توڑ دیتا ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنا صرف نماز کو باطل کر دیتا ہے وضو کو نہیں توڑتا۔ البتہ اس میں صرف امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا اختلاف ہے۔ جیسا کہ عنقریب آ جائے گا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ آگ سے پکائے ہوئے کھانے کو کھانا اسی طرح روٹی کا کھانا وضو کو نہیں توڑتا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس کو طہارت کر لینے کا یقین ہو اور حدث میں شک ہو تو وہ طاہر ہی ہے (یعنی شک لغو ہے) البتہ بعض مالکی المذہب حضرات سے اس کا خلاف منقول ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ بے وضو کو قرآن مجید کا چھونا اور اٹھانا جائز نہیں۔ ہاں امام داؤد وغیرہ سے اس کا خلاف منقول ہے۔ یعنی جائز ہے۔ یہاں تک وہ مسائل ہوئے جن کا اس باب میں متفق علیہا ہونا مجھے معلوم ہے۔ رہے وہ مسائل جن میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ جس کے تینوں امام قائل ہیں کہ دونوں راستوں سے کسی ایسی چیز کا نکلنا جس کی عادت نہ ہو مثلاً کیڑا یا کنکری اور پیشاب گاہ سے ہوا کا صادر ہونا وضو کو نہیں توڑتا اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ جو ہوا پیشاب گاہ کے راستہ سے خارج ہو وہ وضو کو توڑ دیتی ہے اور مذہب امام شافعی رضی اللہ عنہ میں بھی ترجیح اسی قول کو ہے کیونکہ انہوں نے تین چیزوں کو ناقض وضو بتلایا ہے (یعنی پیشاب۔ پاخانہ۔ ریح) پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کیڑے میں تو زندگی پیدا ہوگئی ہے اور کنکری اگر چہ اسی وجہ سے خارج ہوئی ہے کہ اس کو کھایا تھا۔ لیکن وہ ایسی شے نہیں ہے۔ جو طعام سے پیدا ہوئی ہو اور دراصل وضو کو وہی چیز توڑتی ہے جو طعام سے پیدا ہوتی ہے اور جس شخص نے کنکری کے خارج ہونے کو ناقض وضو کہا ہے۔ اس کی علت یہ ہے کہ وہ اکثر

ایسی شے کے ساتھ مخلوط ہوکر خارج ہوتی ہے جس کی پیدائش طعام سے ہے۔ (یعنی پاخانہ) اس شخص کا بھی یہ مطلب نہیں ہے کہ کنکری بالذات ناقض وضو ہے۔ چنانچہ اس کی تفصیل خاتمۂ کتاب کے شروع میں آجائے گی۔ انشاءاللہ تعالیٰ۔

اور جس کا یہ قول ہے کہ وہ ہوا جو آگے سے نکلے وضو کو توڑ دیتی ہے اس کی علت یہ ہے کہ اس کا وقوع نہایت نادر ہے۔ بلکہ بعض کو تو تمام عمر میں ایک دفعہ بھی ایسا واقعہ پیش نہیں آتا۔ پس سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک منی ناقض طہارت ہے۔ حالانکہ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا واضح مذہب یہ ہے کہ اس سے طہارت نہیں ٹوٹتی۔ اگرچہ موجب غسل ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ منی کے نکلنے سے انسان کو اس قدر لذت آتی ہے کہ کوئی نفسانی لذت اس کی برابری نہیں کرسکتی اور اس لذت کے لئے خدا تعالیٰ سے غافل ہونا لازمی امر ہے۔ لہٰذا اس کا بہ نسبت پیشاب اور پاخانہ کے ناقض وضو ہونا زیادہ اولیٰ ہے۔ لیکن لذت نفسانی کی حیثیت سے نہ اس کی ذات کی حیثیت سے۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ یہ حال ان بڑے بڑے اولیاء اللہ کا ہے۔ جو خدا تعالیٰ سے غافل ہوجانے کو موجب حدجانتے ہیں اور ان کے نزدیک اس غفلت کی وجہ سے توبہ اور طہارت کرنا واجب خیال کرتے ہیں۔ پس پہلا قول بڑے لوگوں سے مخصوص ہے اور دوسرا عوام کے ساتھ۔ پس جان لو اس کو اور خوب غور کرلو۔ تاکہ تم پر یہ بات روشن ہوجائے کہ منی کو ناقضِ طہارت نہ کہنے میں سوا اس کے کہ اس سے آدمی پیدا ہوتا ہے اور کوئی حکمت نہیں۔ ورنہ جس چیز کے خارج ہونے کی وجہ سے انسان نماز وغیرہ سے روک دیا جائے وہ زیادہ سخت ہے اس حدث اصغر سے جس کی وجہ سے محدث کو نماز سے روکا جاتا ہے۔ پس سمجھ لو۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک پیشاب گاہ کے چھونے سے چاہے جس طرح چھوئے کبھی وضو نہیں ٹوٹتا۔ حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب میں ارجح قول یہ ہے کہ ہتھیلی کی اندرونی جانب سے چھونے میں وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اس سے بھی مترقی ہوکر فرماتے ہیں کہ اگر ہتھیلی کے اوپر کی جانب سے بھی چھولیا تو وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر شہوت کے ساتھ چھووے تب تو وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ورنہ نہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرے میں بھی تشدید ہے۔ چنانچہ یہ کہا جائے گا کہ پہلا قول عوام الناس کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا جو اسکا مقابل ہے اکابر علماء وصلحاء کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور وجہ اصلی یہ ہے کہ وضو اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو کھانے سے پیدا ہوتی ہے۔ مگر چونکہ پیشاب گاہ اس چیز سے متصل ہوتی ہے۔ جو اندر سے نکلتی ہے۔ اس لئے اس کے چھونے کو بھی ناقض وضو کہا گیا۔ بلکہ حدیث میں یہاں تک وارد ہے کہ آنحضرت ﷺ اپنے پاجامہ پر پانی چھڑک دیتے تھے۔ اس لئے کہ وہ ایک ایسی شی سے متصل ہے جو خارج سبیلین سے متصل رہتی ہے۔

تا کہ نجاست سے پورا اجتناب حاصل ہو جائے اور اس لئے کہ تا کہ آپ کا خاص لوگ اقتداء کرنے لگیں نہ عام لوگ۔ چنانچہ اس میں اسی طرف اشارہ ہے کہ

هل هو الا بضعة منك

نہیں ہے وہ (شرمگاہ) مگر تیرے گوشت کا ایک ٹکڑا۔

اور اکابر کے لئے یہ ارشاد فرمایا کہ

من مس ذكره فليتوضاء

جو شخص اپنی شرمگاہ کو چھولے۔ اس کو چاہئے کہ جدید وضو کرے

اس کی پوری تفصیل اور توضیح ہم اپنی کتاب (اسرار الشریعت) میں لکھ چکے ہیں اور کچھ اس کتاب کے خاتمہ میں آ جائے گی۔ وہاں دیکھ لو۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ رسول ﷺ نے حضرت طلق بن علی کو جب انہوں نے پیشاب گاہ کے چھونے کے بارے میں مسئلہ دریافت کیا تھا۔ یہ جواب کہ (هل هو الا بضعة منك) محض اس بات پر متنبہ فرمانے کے لئے دیا تھا کہ جس پر اہل کشف کا اتفاق ہے کہ درحقیقت وضو کو وہی شے توڑتی ہے۔ جو کھانے اور پینے سے پیدا ہو کر پیشاب گاہ سے خارج ہوتی ہے۔ خود پیشاب گاہ کا چھو لینا ناقض وضو نہیں ہوتا۔ اور طلق بن علی رضی اللہ عنہ قوم کے اونٹ چرایا کرتے تھے۔ اس لئے رسول خدا ﷺ نے ان پر تخفیف کی۔ برخلاف اکابر علماء و صلحاء کے کہ ان کو مس فرج سے جدید وضو کرنے کا حکم دیا۔ تا کہ ان کے اتقاء کے رتبہ کو اس چیز سے بچنے کے اندر جو خارج سبیلین سے متصل رہتی ہے اپنے رتبہ کے ہمشکل بنا دیں۔ برخلاف کاشتکاروں اور چرواہوں وغیرہ کے۔ کیونکہ ان کا مرتبہ اتنے بڑے تقوی کو مقتضی نہیں۔

اگر کوئی شافعی سوال کرے کہ یہ حدیث

هل هو الا بضعة منك

منسوخ ہے تو جواب یہ ہے کہ مذہب حنفیہ کے سردار اس کے منسوخ ہونے کے قائل نہیں۔ بلکہ وہ حدیث انکے نزدیک محکم واجب العمل ہے۔ لہٰذا کوئی وجہ ضرور نکالنی چاہئے جس پر یہ حدیث محمول ہو اور ہم نے بتلا دیا کہ یہ حدیث عام لوگوں کے لئے ہے۔ علماء و صلحاء کے واسطے نہیں۔ پس ہر دیندار حنفی کے لئے مناسب ہے کہ مس فرج سے جدید وضو کرے۔ تا کہ ائمہ کے خلاف سے بچ جائے اور بغیر جدید وضو کرے نماز پڑھ لینا ہرگز مناسب نہیں۔

اگر کوئی کہے کہ تم نے مس فرج سے وضو لازم ہونے کی علت یہ بیان کی کہ چونکہ وہ ایسی شے کے متصل ہے جو دونوں راستوں سے نکلتی ہے۔ مس فرج کو بالذات ناقض نہیں کہتے ہو۔ تو سوال یہ ہے کہ خود خارج سبیلین کے چھونے سے جدید وضو کیوں نہیں لازم کرتے۔

جواب یہ ہے کہ شارع نے خارج سبیلین کے چھو لینے سے ہم پر جدید وضو اس وجہ سے نہیں لازم کیا کہ اس کے چھونے میں کچھ مزا نہیں ملتا۔ برخلاف اس کے نکلنے کے کہ اس میں بندہ کو راحت اور لذت حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے خارج سبیلین کے نکلنے سے شارع نے وضو واجب کر دیا۔

اور جس شخص نے پیشاب گاہ کے ہتھیلی کی پشت سے چھو لینے یا ہاتھ سے کہنی تک ہر جگہ سے چھو لینے کو ناقض وضو کہا ہے۔ اس کی علت احتیاط ہے۔ اس لئے کہ ہاتھ کا اطلاق کہنی تک بھی آتا ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ:

اذا افضی احدکم بیدہ الی فرجہ ولیس بینھما ستر فلیتوضاء

یعنی جب پہنچائے کوئی تم میں سے اپنے ہاتھ کو اپنی شرمگاہ تک اور ان کے مابین کوئی آڑ نہ ہو تو اس کو جدید وضو کرنا لازم ہے۔

اور ایک دفعہ شیخ مذکور کو یہ کہتے سنا ہے کہ کوئی چیز ناقض وضو ایسی نہیں ہے جو کھانے سے پیدا نہ ہوتی ہو۔ یہاں تک کہ قہقہہ مار کر ہنسنا بھی جس کے نزدیک ناقض وضو ہے۔ وہ بھی کھانے سے پیدا ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اگر انسان پر شکم نہ ہوگا تو ہرگز قہقہہ نہ مارے گا۔ کیونکہ بھوکا آدمی مسکرانے کو بھی پسند نہیں کرتا۔ قہقہہ تو بڑی چیز ہے۔

اور باقی رہا پاخانے کے مقام کا گِردہ چھو لینا تو وہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دو قولوں میں مرجح قول یہ ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ بھی یہی کہتے ہیں اور ان دونوں کی دلیل یہ حدیث ہے کہ **من مس فرجہ فلیتوضأ** کیونکہ فرج کا لفظ پیشاب و پاخانہ دونوں مقام کے لئے آتا ہے۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک غیر کی شرمگاہ چھو لینے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ خواہ وہ غیر صغیر السن ہو یا کبیر السن۔ زندہ ہو یا مردہ۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ صغیر السن کی شرمگاہ چھو لینے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول بھی مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ مطلقاً کسی کی بھی شرمگاہ چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ جب انسان کا اپنی شرمگاہ کے چھو لینے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو غیر کی شرمگاہ کے چھو لینے کو اس پر قیاس کر لیں گے اور دونوں میں علت جامع یہ ہے کہ جس طرح اپنی شرمگاہ کو چھونا امر قبیح ہے۔ اسی طرح دوسرے کی شرمگاہ کو چھو لینا بھی۔ پس جو چیز خود بندہ کے اندر ایسی ہے کہ وضو کو توڑ دیتی ہے تو وہی چیز دوسرے شخص سے ضرور ناقض وضو ہوگی۔ کیونکہ احتیاط اسی کو مقتضی ہے۔ اور اسی مذکور سے اس مسئلہ کی علت بھی سمجھ میں آ گئی کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس غیر کا وضو نہ ٹوٹے گا جس کی شرمگاہ کو چھوا گیا۔ اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک ٹوٹ جائے گا۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے اور پہلا قول چھوٹے اور معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول بڑے بڑے متقیوں کے ساتھ

خاص ہے۔ اور اہل کشف کا اس پر اتفاق ہے کہ جو چیز ناقض وضو ہے اور اس کا ارتکاب ضرور سوء ادبی ہے۔ یا خدا تعالیٰ کے ساتھ اس میں بے ادبی کا شائبہ ہے اور یہی وجہ ہے جو قضائے حاجت سے فارغ ہو کر بیت الخلاء سے نکلتے وقت حدیث میں استغفار وارد ہوئی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جب بندہ کسی ناقض وضو میں مشغول ہوتا ہے تو وہ خدا تعالیٰ کے مشاہدہ سے غائب ہوتا ہے اور کسی محدث چیز کے نکلنے کے وقت خدا تعالیٰ کی حضوری ہرگز باقی نہیں رہتی ہے اور اکابر علماء وصلحاء کی یہ شان ہے کہ ان کی نزدیک محض خدا تعالیٰ سے حضوری کا موقوف ہو جانا اور غیبوبت کا طاری ہونا ہی وضو کو توڑ دیتا ہے۔ جس وجہ سے وہ حضرات دوبارہ طہارت حاصل کرتے ہیں۔ تاکہ اپنے اس بدن کو زندگی بخشیں جو خدا تعالیٰ کے حضور سے غائب ہو جانے کی وجہ سے مردہ ہو گیا ہے۔ پس سمجھ لو اور یہ بات ایسی ہے جیسے ان کا قول ہے کہ

حسنات الابرار سيئات المقربين

یعنی عام لوگوں کی نیکیاں مقربان درگاہ الٰہی کی برائیاں ہیں

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک خوبصورت لڑکے کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس کے چھونے سے جدید وضو کرنا واجب ہے اور یہ امام احمد وغیرہ سے بھی منقول ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ شارع سے اس بارے میں کوئی حکم وارد نہیں اور اگر یہ ناقض وضو ہوتا تو اس کا حکم ہمارے لئے ضرور وارد ہوتا۔ چاہے ایک ہی حدیث میں ہوتا۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ بہت سے احکام علل پر مبنی ہوتے ہیں۔ پس جس طرح عورت کے چھونے سے وضو کے ٹوٹنے کی علت چھونے والے یا چھوئے ہوئے یا دونوں کا شہوت میں آ جانا ہے تو اس لئے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے بھی احتیاط کی اور یہ حکم دے دیا کہ ایسے نابالغ لڑکے کے چھونے سے جس کا بوسہ لینا باعث شہوت ہو وضو کو توڑ دیتا ہے۔ کیونکہ امام موصوف رضی اللہ عنہ ان لوگوں میں سے ہیں جن کو شارع علیہ السلام نے اپنے بعد شریعت کا امین مقرر کیا ہے۔ پس ہر وہ امر جو شارع کے وصال کے بعد عرفاً اچھا یا برا پیدا ہو تو مجتہد کو اختیار ہے کہ وہ اس کو کسی ایسے امر شرعی کے ساتھ لاحق کر دے جو اس کا ہمشکل ہو۔ حاصل یہ نکلا کہ نابالغ لڑکے کے چھونے سے وضو ٹوٹ جانے کا حکم رذیل لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور نہ ٹوٹنے کا حکم ان شریف لوگوں کے ساتھ کہ ان کو صرف اسی حرکت سے شہوت پیدا ہوتی ہے جسے خدا تعالیٰ نے ان کے لئے مباح کیا ہے اور اکابر حضرات بھی اس کے چھونے سے اجتناب کریں تو وہ ان کا کا زیادہ کمال تقوی ہے۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وضو نہ ٹوٹنا عام لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور ٹوٹ جانا اکابر علماء وصلحاء کے ساتھ۔ کیونکہ ان کا مقام اس کو مقتضی ہے کہ وہ ہر ایسی چیز سے بعید رہیں جس کی خدا تعالیٰ نے اجازت نہ دی ہو۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بالغ مرد کا عورت کو اس طرح چھونا کہ کوئی چیز درمیان میں حائل نہ ہو بجز اس صورت کے کہ عورت مرد کی محرمات میں سے ہو۔ ہر حالت میں وضو کو توڑ دیتا ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا یہ قول ہے کہ یہ چھونا اگر شہوت کے ساتھ ہے تو وضو کو توڑ دیگا ورنہ نہیں۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک عورت کو چھونا اس وقت وضو کو توڑتا ہے کہ جب اس چھونے سے ذکر میں انتشار پیدا ہو جائے تو گویا ان کے نزدیک چھونے کے ساتھ انتشار بھی شرط ہے۔ اسی طرح امام محمد بن الحسن کا قول ہے کہ چھونا وضو کو نہیں توڑتا چاہے انتشار بھی ہو جائے۔ اسی طرح امام عطاء کا قول ہے کہ ایسی اجنبی عورت کا چھونا جو چھونے والے کے لئے حلال نہ ہو وضو کو توڑ دیتا ہے اور اگر اپنی بیوی یا لونڈی کو چھوا ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور اس کے مقابل میں معہ اس تفصیل کے جو مذکور ہوئی تخفیف ہے۔ پس پہلا قول ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے۔ جو شہوت کی جگہ میں (احتیاط کی غرض سے) اگرچہ شہوت موجود نہ ہو پھر بھی وہاں وہ احکام جاری کرتے ہیں جو شہوت کے موجود ہونے کے وقت ہوتے ہیں۔ اور دوسرا قول جو پہلے کا مقابل ہے۔ اس وقت ہے کہ شہوت درحقیقت موجود نہ ہو۔ اور شرائط مذکورہ پائے جاتے ہوں۔ پس بعض علماء تشدید کرنے والے ہیں اور بعض درمیانی روش پر ہیں اور بعض تخفیف کرنے والے ہیں۔ اور اس عورت کے بارے میں جسکو چھوا گیا ہو۔ امام مالک رضی اللہ عنہ کا مذہب اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کے دونوں قولوں سے مرجح قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ وضو کے ٹوٹنے نہ ٹوٹنے کے حکم میں ایسی ہی ہے جس طرح چھونے والا (یعنی اس کا بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے) پس اس مسئلہ میں اور اس سے پہلے مسئلہ میں میزان کو دونوں مرتبے پائے گئے اور جس شخص نے کہا ہے کہ عورت کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ اس کی علت حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا یہ قول ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض بیویوں کا بوسہ لے کر نماز کے لئے کھڑے ہو جاتے تھے اور جدید وضو نہیں کرتے تھے اور یہ قول اس شخص کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے نفس پر قادر ہو۔

شیخ محی الدین بن عربی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جو شخص عورت کے چھو لینے کو ناقض وضو نہیں کہتا۔ اس کی علت عورت کے اس کمال کی طرف نظر کرنا ہے جو معنوی حیثیت سے اس کے ساتھ قائم ہے اور خدا تعالیٰ کے اس فرمان میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ

وان تظاهرا عليه فان الله هو مولٰه و جبريل و صالح المؤمنين والملئكة بعد ذلك ظهير

ترجمہ: اور اگر اسی طرح پیغمبر کے مقابلہ میں تم دونوں کاروائیاں کرتی رہیں (تو یاد رکھو) کہ پیغمبر کا رفیق اللہ ہے اور جبرئیل اور نیک مسلمان (اور ان کے علاوہ) فرشتے آپ کے مددگار ہیں۔

اور یہ ایک راز ہے جس سے وہی واقف ہو سکتا ہے جس کو محل صدور عالم پر خدا تعالیٰ نے آگاہی بخشی ہے اور وہ اس قوت پر مطلع ہے جو حضرت حفصہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کے اندر موجود تھی۔ جس کی عظمت اس سے

معلوم ہوسکتی ہے کہ آیت مذکورہ میں خدا تعالیٰ نے خود رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم اور اولوا العزم ملائکہ اور انسانوں کوان دونوں کا مدمقابل ٹھہرایا ہے اور یہ ایک ایسا بھید ہے جس کا اظہار محجوب لوگوں پر روا نہیں ہے۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ عورتوں کے چھونے کا ناقض وضو ہونا ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جس کو خدا تعالیٰ نے عورتوں کے اس کمال سے آگاہ نہیں کیا کہ عالم کی پیدائش انہی سے ہے اور کسی غیر موجود شئے کو پیدا کرنا کمال کا گھر ہے۔ جس طرح مشہور ہے کہ وہ خیر جو متعدی ہو اس سے بہتر ہے جو قاصر ہو۔ اور ان کے چھودینے سے وضو کا نہ ٹوٹنا ان اہل کمال کے ساتھ خاص ہے جو وجود کے مراتب کو بطور کشف اور یقین دونوں طرح سے جانتے ہیں نہ ان لوگوں کے ساتھ جو عورتوں کے اندر وضو ٹوٹنے کی علت کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ لیکن مذکر ہونے کو مؤنث ہونے سے زیادہ کامل خیال کرتے ہیں۔ (انتہی)

اور شیخ موصوف سے یہ بھی سنا ہے کہ اگر عورت کے اندر کے تمام کمالوں اور قوتوں سے قطع نظر کر کے صرف اسی ایک کمال کا لحاظ کیا جائے کہ عورت کے حال کا مقتضا ہے کہ وہ بوقت جماع بڑے بڑے سلاطین دنیا کو سجدہ کی طرح اپنے اوپر جبہہ سائی کراتی ہے تو بھی اس کی قوت کی یہ کافی دلیل ہے۔ (انتہیٰ)

اور میں نے شیخ موصوف سے یہ بھی سنا ہے کہ اولیٰ یہ ہے کہ سن رسیدہ بوڑھی عورتوں اور محرمات اور نابالغوں سب عورتوں کے چھونے سے وضو ٹوٹنے کا قول کیا جائے کیونکہ وضو ٹوٹنے کی علت کبھی شہوت نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ اس کی وجہ ایک خاص وصف ہے۔ جو مؤنثوں میں پایا جاتا ہے۔ پس جو شخص متقی ہے۔ جب تک اس کے پاس کوئی ایسی نص نہ پہونچے گی۔ جس سے ان عورتوں کو چھو لینے سے وضو کا نہ ٹوٹنا ثابت ہوتا ہو اس وقت تک وہ اسی کے قائل رہیں گے کہ ان کو چھو لینا وضو کو توڑ دیتا ہے اور خدا تعالیٰ نے فرعون کے قصہ میں لفظ نساء (عورتوں) کا اطلاق بچیوں پر بھی کیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے کہ:

یذبح ابناء ھم و یستحیی نساء ھم

ترجمہ: ذبح کرتا ہے ان کے بیٹوں کو اور لڑکیوں کو باقی رکھتا ہے

دلیل یہ ہے کہ فرعون اس بچی کو ذبح نہیں کرتا تھا جس کی پیدائش کو تھوڑا ہی زمانہ گذرا ہوتا تھا۔

پس جس طرح خدا تعالیٰ نے لفظ نساء کا استعمال ان عورتوں کے لئے فرمایا ہے۔ جو بڑی عمر والی ہیں۔ چنانچہ ارشاد ہے:

او لا مستم النساء

یا ملامست کر و تم عورتوں سے

اور کوئی قید اس لفظ کے ساتھ بالغہ ہونے کی نہیں لگائی ہے۔ اسی طرح اس لفظ کا اطلاق اس لڑکی پر بھی فرمایا ہے جو ابھی پیدا ہوئی ہو۔ اور یہی مذہب داؤد علیہ الرحمۃ کا ہے۔ پس بعض امام وہ ہیں جنہوں نے حکم نقضِ وضو کا مدار حصول شہوت پر قرار دیا ہے اور بعض ایسے ہیں جنہوں نے محض محل شہوت کی رعایت کی ہے۔ اگرچہ شہوت کا

وجود نہ ہوا ہو۔

اور جو شخص آیت مذکورہ میں لمس نساء سے مراد جماع لیتا ہے۔ نہ ہاتھ سے چھونا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ سے چھونا ایک معمولی سی بات ہے جس کی لذت انسان کو خدا تعالیٰ سے اغلب یہ ہے کہ غائب نہیں کر سکتی۔ برخلاف جماع کے۔ کیونکہ جماع کرنے والے کا قلب خدا تعالیٰ کے سامنے حاضر رہنا دشوار امر ہے۔ بلکہ ہم دعوی سے کہتے ہیں کہ وہ شخص اس کی مراقبہ اور حضوری سے بالکل غائب ہو جائے گا اور ہوتا ہے اور غائب ہو جانا اکابر اولیاء اللہ کے نزدیک بالاتفاق موجب حدث ہے۔ اور چونکہ جماع کی لذت جماع کرنے والے کے بدن کے کسی خاص حصہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی۔ بلکہ تمام بدن میں سرائیت کر جاتی ہے۔ اس لئے مکلّف کو غسل میں تمام بدن کے دھونے کا حکم دیا گیا۔ تاکہ اس کے بدن کے وہ اعضاء جو لذت کے سرائیت کر جانے کی وجہ سے مردہ ہو گئے ہیں۔ پانی کے لگنے سے زندہ ہو جائیں کیونکہ وہ لذت تمام بدن کو حاصل ہوئی ہے۔ کیونکہ منی اگرچہ فی نفسہ خون کی فرع ہے۔ لیکن یہ فرع اپنی اصل سے زیادہ قوی ہے اور ظاہراً یہی سمجھ میں آتا ہے کہ پیشاب اور پاخانہ اور خون منی سے زیادہ ناپاک ہیں۔ کیونکہ منی کے اندر علت غسل کی اس کی شہوت کا اعضاء میں سرائیت کر جانا ہے جو حق تعالیٰ کی حضوری سے غائب ہو جانے کا باعث ہے۔ نہ اس کی رنگت اور بو کا برا ہونا۔ اور جو شخص آیت میں لمس سے مراد جماع لیتا ہے۔ اس کی تائید خدا تعالیٰ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے

وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن

یعنی اگر طلاق دے دو تم ان عورتوں کو پہلے اس سے کہ صحبت کرو تم ان سے

کیونکہ اس آیت میں مس سے مراد جماع ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس قول مذکور کا قائل اس وجہ سے اس کا قائل ہوا ہو کہ اس نے لغت عرب میں لمس اور مس دونوں کے ایک معنی پائے۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ یہ قول عام لوگوں کے ساتھ مخصوص کیا جائے۔ برخلاف اکابر کے۔ کیونکہ بڑے بڑے اولیاء اللہ اور علماء و صلحاء کا مقام اس کو مقتضی ہے کہ وہ عورتوں کے چھونے سے بھی پرہیز کریں۔ اگرچہ شہوت نہ ہو۔ یہانتک کہ ان کو بال اور ناخن اور دانت کے چھونے سے بھی اجتناب کرنا چاہئے۔ جیسا کہ وہ اونٹ کے گوشت کو کھا کر نماز سے اس وقت تک پرہیز کرتے ہیں جب تک جدید طہارت نہ کر لیں۔ کیونکہ اس اونٹ کی پشت پر شیاطین سوار ہوتے ہیں۔ جیسا کہ وارد ہوا ہے۔ نہ اس لئے کہ وہ گوشت ہے۔ کیونکہ تمام حیوانات کے گوشت گوشت ہونے میں برابر ہیں پس اس کو سمجھ لو۔ کیونکہ یہ نفیس ہے۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک جو شخص نماز پڑھتے ہوئے نمازیوں کی کسی حالت پر سو جائے تو اس کا وضو اس سے نہ ٹوٹے گا۔ اگرچہ دیر تک سوتا رہے۔ ہاں اگر سوتے میں گر پڑے تو ٹوٹ جائے گا۔ اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ کی حالت میں سو جانا وضو کو توڑ دیتا ہے اگرچہ دیر تک سوئے۔ اور قیام اور قعود کی حالت میں سو جانا نہیں توڑتا۔

اسی طرح امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ اگر اس طرح سو جائے کہ اپنی مقعد کو کسی جگہ ٹیکے ہوئے ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا۔ اگر چہ دیر تک سوتا رہے۔ ورنہ ٹوٹ جائے گا۔ علیٰ ہذا القیاس امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول بھی اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا رکوع یا سجدہ کی حالت میں دیر تک سوتا رہے تو اس پر جدید وضو لازم ہے۔ ورنہ نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا جو اس کا مقابل ہے مفصل ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ نماز کی حالت میں سونے والا قریب قریب ایسا ہے کہ جیسے جاگنے والا۔ اس لئے کہ اس کا دل خدا تعالیٰ کی درگاہ سے متعلق ہے اور امور دنیوی میں انہماک کم ہے اور یہی حکم ہے اس شخص کا جو اپنی مقعد کو کسی جگہ ٹیک کر سو جائے۔ کیونکہ اس شخص کا دل بھی سونے کے اندر مستغرق نہیں۔ برخلاف اس شخص کے جو اپنی مقعد کو بغیر زمین پر کسی جگہ ٹیکے سو جائے۔ اسی لئے شیوخ طریقت کا ارشاد ہے کہ جو شخص اپنی نیند کو خفیف کرنا چاہے۔ اس کو چاہئے کہ اپنے سر کے نیچے ایک اونچا سا تکیہ رکھے اور اپنی دائیں جانب پر سو جائے۔ کیونکہ اس حالت میں نیند خفیف ہو جائے گی۔ اور جو شخص کہتا ہے کہ نیند وضو کو توڑ دیتی ہے۔ اگر چہ اپنی مقعد کو کسی جگہ ٹیک بھی دیا ہو۔ اگر یہ اس سے صحیح ثابت ہو جائے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نوم ایک درمیان امر ہے۔ نہ بالکل جاگنا ہی ہے۔ نہ بالکل مر جانا۔ بلکہ من وجہ اس سے مشابہ ہے اور من وجہ اس سے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو وارد ہوئی ہے کہ نیند موت کے مشابہ ہے۔ پس گویا نیند کو ناقض وضو کہنا امر احتیاطی ہے۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جو شخص بہتے خون کے بدن سے نکلنے کو اور قہقہہ مار کر ہنسنے کو اور اس طرح سو جانے کو کہ اپنی مقعد کو ٹیکے ہوئے ہو اور اس بغل کے چھو لینے کو جس میں بدبودار پسینہ ہو۔ اسی طرح برص کے مریض کے چھو لینے کو یا کافر اور صلیب کے چھو لینے کو یا اور کسی ایسی شے کے چھو لینے کو جس کے بارے میں اخبار اور آثار وارد ہوں اور اس کی پیدائش کھانے اور پینے سے ہو ناقضِ وضو کہتا ہے اس کی علت عمل بالاحتیاط ہے۔

نیز یہ بات ہے کہ سب مذکورہ امور انسان سے اسی وقت وقوع میں آتے ہیں کہ جب قلب خدا کے مراقبہ سے غافل ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر بندہ کا اپنے پروردگار سے مراقبہ کا وجود ہو تو ضرور اپنے نفس کو ہر اس چیز کے چھونے سے بچائے گا جو نجس ہے۔ چاہے اس کا نجس ہونا امر محسوس ہو یا امر معنوی بغرض تعظیمِ درگاہ رب العزت۔ تو جب یہ سارے امور ایسے ٹھہرے جن کے مرتکب کیلئے خدا عزوجل سے غافل ہونا امر لازمی ہے تو اس لئے بعض علماء نے ان کو ناقض وضو قرار دیا۔ شیخ مذکور فرماتے ہیں کہ اور تمام وضو کی توڑنے والی اشیاء کھانے سے پیدا ہوتی ہیں اور کوئی ناقض وضو ایسا نہیں ہے کہ جس کی پیدائش کھانے سے نہ ہو۔ کیونکہ جو شخص کھائے گا نہیں۔ وہ سوئے گا بھی نہیں اور نہ اس کے اندر جاری خون ہوگا اور نہ نماز میں قہقہہ سے ہنسے گا اور نہ منہ بھر کر قے کرے گا اور نہ اس کی بغل سے بدبودار پسینہ نکلے گا اور نہ اس کو برص کا مرض پیدا ہوگا اور نہ جذام کا اور اپنے پروردگار کی کوئی معصیت بھی نہ

کرے گا۔ بھلا کفر اور شرک تو بڑی چیزیں ہیں۔ بلکہ وہ شخص مانند فرشتوں کے ہوگا۔

اور جو کافر کے چھو لینے کو ناقض وضو کہتے ہیں ان کی علت یہ ہے کہ کافر خدا تعالیٰ کے غیض وغضب کا محل ہے۔ پس مومن کو خود اس سے احتیاط لازم ہے۔ اس طرح کے اگر اس کو چھولے تو جدید طہارت کرلے۔ تا کہ غضب ربانی کے موقعہ سے روگردانی پائی جائے۔ پس یہ اسی کی مثل ہے جو وضو کے متعلق گذر چکا کہ بعض علمائے کرام اس اونٹ کا گوشت کھا کر جدید وضو کرتے ہیں جو کاٹنے کی غرض سے موٹا کیا گیا ہو۔ کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ ان کی پشتیں شیطان کا ٹھکانا ہوتی ہیں۔ نہ نفس گوشت ہونے کی وجہ سے۔ اور جس طرح حدیث میں وارد ہے اس پانی سے وضومت کرو جس پر خدا تعالیٰ کا غصہ نازل ہو چکا ہو۔ جیسے قوم لوط علیہ السلام کے پانی اور جس طرح حدیث میں درندوں اور تیندوے کی کھال پر سوار ہونے سے ممانعت ثابت ہے۔

(مترجم یہ کہتا ہے کہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ان سب کی کھالیں مرجانے کے بعد نکالی جاتی ہیں اور بعضوں نے کہا ہے کہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ درندوں کی کھالوں پر سوار ہونا عجمی لوگوں کی وضع ہے تو ان کی مشابہت سے منع فرمایا۔ بعض نے ممانعت کی علت یہ بیان کی ہے کہ ان پر چڑھنے سے تکبر اور غرور پیدا ہوتا ہے)

اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ان پر سوار ہونے سے دل سخت ہوتا ہے۔ جیسا کہ عنقریب اس کا بیان باب اللباس میں آجائے گا۔

علی ہذا القیاس اگر ہم نہ کھاتے نہ پیتے تو ہم کو عورتوں کے ہاتھ لگانے اور ان سے جماع کرنے کی خواہش نہ ہوتی اور نہ ہم میں سے کسی کی منی نکلتی اور نہ ہم میں سے کوئی مجنون ہوتا اور نہ اس پر بیہوشی طاری ہوتی اور نہ ہم کسی کی غیبت یا چغلی کرتے اور نہ کوئی کافر صلیب کی عبادت کرتا۔ کیونکہ یہ سب چیزیں کھانے کے بعد حجاب پیدا ہونے کی وجہ سے وقوع میں آتی ہیں اور اصل اس کی سردار حضرت آدم علیہ السلام کا درختِ گندم کے پھل کا کھالینا ہے۔ کیونکہ یہ واقعہ چونکہ اس صورت کا بیان تھا جس کا وقوع ان کی اولاد سے بایں وجہ ہوا ہے کہ وہ خدا تعالیٰ سے اس حجاب میں پڑ گئے ہیں جس کا سبب محض کھانا ہے۔ اس لئے ان کو حکم کیا گیا کہ وہ لوگ ہر اس شے سے جو کھانے سے پیدا ہوتی ہے۔ اس طرا اجتناب کریں کہ اس شے کے ہونے سے خدا تعالیٰ سے غفلت اور حجاب لازم رہتا ہے اور یہی وجہ ہے جو علماء نے اس نماز کو باطل قرار دیا ہے۔ جس میں نمازی کھاپی لے۔ کیونکہ یہ بات محال ہے کہ کھاتے وقت نماز کے اندر بندہ کو پروردگار سے کمال سرگوشی کا رتبہ مل سکے اور اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ اس شخص کو کھانے کی لذت بندہ کو مناجات پروردگار پر پوری توجہ سے مانع ہے۔ کیونکہ یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک آن میں دونوں لذتیں جمع ہوسکیں اور اس وقت خدا تعالیٰ کے ساتھ ادب کا بھی پورا لحاظ رہے۔ چنانچہ اس کی پوری تفصیل خاتمہ میں آجائے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ ہر اس چیز سے وضو لازم ہے جس کو آگ نے چھوا ہو۔ جس طرح کھانا پکایا ہوا اور روٹی۔ چنانچہ چاروں اماموں کا اتفاق ہے کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا اور حضرت ابن عمر

اور حضرت ابو ہریرہ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کا قول یہ ہے کہ اس کے کھانے سے جدید وضو لازم ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ آگ خدا تعالیٰ کے غضب کا مظہر ہے۔ کیونکہ قیامت کے دن خدا تعالیٰ گنہگاروں میں سے جس کو چاہے گا آگ سے عذاب دے گا۔ لہٰذا یہ ہرگز مناسب نہیں کہ بندہ اس چیز کو کھا کر جس کو آگ نے چھوا ہو۔ خدا تعالیٰ کے سامنے بغیر جدید کامل طہارت کئے کھڑا ہو جائے۔

اور پہلے قول کی وجہ علت مذکورہ کا اکثر لوگوں پر مخفی ہونا ہے اور یہی وجہ ہے جو ان چیزوں کے کھا لینے سے وضو کا لازم ہونا ان اکابر علماء کے ساتھ مخصوص ہے جو علت مذکورہ کو سمجھتے ہیں۔ برخلاف معمولی درجہ کے لوگوں کے۔ کیونکہ ان کو اس کے کھا لینے سے جدید وضو لازم نہیں۔ اور یہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے امت مرحومہ پر انتہا درجہ کی توسیع ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ چاروں اماموں کے نزدیک جس شخص کو طہارت کر لینے کا یقین ہو اور حدث میں شک ہو تو وہ یقین پر عمل کر لے۔ مگر ظاہر مذہب امام مالک رضی اللہ عنہ کا یہ ہے کہ وہ شخص اس حدث کو ترجیح دے اور وضو جدید کرے۔

اور امام حسن کا قول ہے کہ اگر نماز کی حالت میں حدث کے اندر شک ہو تو نماز میں یقین ہی پر عمل کر لے اور اگر نماز سے باہر شک ہو تو شک کے مقتضاء کو پورا کر لے یعنی یہ خیال کرے کہ وہ حدث ہو گیا۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اکابر علماء اور صلحاء کو تو یقین پر عمل کرنا مناسب ہے نہ شک پر۔ اگرچہ یہ شک اور یقین فقہاء کی ہی اصطلاح ہو۔ کیونکہ خدا تعالیٰ نے ان لوگوں کی مذمت کی ہے جو ظن کی پیروی کرتے ہیں ہاں اگر ایسے وقت پیروی ظن کی کرنی پڑ جائے کہ کسی وجہ سے یقین پر عمل کرنے سے عاجز ہو جائیں تو اس وقت مباح ہے۔

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ چاروں اماموں کے نزدیک بے وضو آدمی کو قرآن مجید چھونا حرام ہے۔ حالانکہ امام داؤد وغیرہ اس کو جائز کہتے ہیں اسی طرح چاروں اماموں کا قول ہے کہ بے وضو آدمی اگر قرآن مجید غلاف کے ساتھ یا کسی اور چیز کے ساتھ مثلاً کوئی لٹکانی کی شے اس میں اسے پکڑ کر اٹھائے تو درست ہے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدک یہ بھی درست نہیں اور جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک یہ درست ہے کہ قرآن مجید کو اسباب کے اندر یا تفسیر اور دیناروں کے اندر اٹھانا جائز ہے۔ علی ہذا القیاس ان کے نزدیک قران مجید کے ورق کو لکڑی سے کوٹنا درست ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور داؤد وغیرہ کے قول میں تخفیف ہے۔ اور پہلا قول غلاف اور لٹکانے کی شی کے بارے میں مخفف ہے اور اس کا مقابل قول مشدد ہے۔ غرض دونوں مسئلوں میں میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔ اور پہلے قول کی علت چھونے کے حکم میں تعظیم کے اندر مبالغہ کرنا ہے اور خدا تعالیٰ کے اس قول پر عمل کہ:

لا یمسه الا المطهرون

نہ چھوئے اس کو سوائے پاک لوگوں کے

اور دوسرے قول کی چھونے کے حکم میں علت یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کا کلام ان نقوش میں سرائیت کئے ہوئے نہیں جو ورق میں لکھے ہیں۔ بلکہ وہ نقوش تو صرف اس کے کلام کی جلوہ گاہ ہیں۔ اس کی نظیر ایسی ہے۔ جیسے ستاروں کا پانی میں عکس ہوتا ہے۔ یا آدمی کی صورت آئینہ میں منقش ہو جاتی ہے تو وہ صورت جو آئینہ میں نظر آتی ہے نہ بعینہ وہ دیکھنے والا ہوتا ہے اور نہ اس کا غیر۔ اور اس مقام پر بہت سے بھید ہیں جن کو عبارت متحمل نہیں ہو سکتی۔

اور پہلے قول کی علت قرآن شریف کو لٹکانے کی شی کے ساتھ اٹھانے کے حکم میں یہ ہے کہ اس طرح اٹھانے میں قرآن شریف کو چھونا نہ پڑا۔ بلکہ چھوا تو اسی شی کو ہے۔ پس اس کی مثال ایسی ہے جیسا قرآن شریف کا ورق لکڑی سے کوٹ دیا کیونکہ ہر حالت میں قرآن شریف کی عظمت ملحوظ رہنی چاہئے۔

اور دوسرے قول کی علت تعظیم میں مبالغہ کرنا ہے نیز یہ بات ہے کہ اس طرح اٹھانے والا شخص درحقیقت ایسا ہے جیسا کہ کوئی شخص قرآن شریف کو اس کی علامت سے اٹھائے۔ پس ہر مذہب کے واسطے ایک علت ضرور ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ تقویٰ کا انقسام اکابر اور اصاغر کے مختلف مقامات کے لحاظ سے ہوتا ہے (مطلب یہ ہے کہ بڑے لوگوں کو انتہا تقوی پر عمل کرنا چاہئے اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کو معمولی درجہ کے تقوی پر)

گیارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی کا قول اور امام احمد کی منجملہ مشہور روایتوں کے ایک روایت یہ ہے کہ جنگل میں قضائے حاجت کے وقت قبلہ رخ ہو کر بیٹھنا یا اس کو پشت کر کے بیٹھنا حرام ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جنگل اور آبادی دونوں جگہ قبلہ رخ ہو کر بیٹھنا یا پشت کر کے بیٹھنا حرام ہے۔ حالانکہ امام دوؤد رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ دونوں جگہ قبلہ کی طرف منہ کر کے بیٹھنا یا اس کی طرف پشت کر کے بیٹھنا حرام ہے پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ جس شخص نے اس جہت کو جس طرف نماز میں خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہوتا ہے۔ اپنے پیشاب یا پاخانہ کی جہت قرار دیا اس نے بڑی بے ادبی کی۔ اسی لئے شارع نے ان دونوں جہتوں میں یہ فرما کر مغائیرت فرما دی کہ

ولکن شرقوا او غربوا

یعنی پورب یا پچھم کی طرف منہ کرو

(مترجم کہتا ہے کہ یہ حکم باشندگان مدنیہ کے لئے ہے۔ جن کا قبلہ دکھن کی طرف ہے۔ پورب یا پچھم کی طرف نہیں ہے۔ اسی طرح ان شہر والوں کے لئے بھی جن کا قبلہ ان دونوں جانب نہیں ہے بلکہ دکھن یا اتر ہے لیکن جس اہل ملک کا قبلہ پورب یا پچھم ہو جیسے ہندوستان اور جدہ والوں کا ان کو دکھن یا اتر کی طرف قضائے حاجت کے وقت منہ کرنا چاہئے) اور یہ حکم ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو اللہ جل مجدہ کی جناب میں انتہاء درجہ کی تعظیم بجالاتے ہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ علت اکثر لوگوں سے مخفی رہی ہے۔ لہٰذا وہ قول ادنی طبقہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہونا چاہئے کیونکہ یہ لوگ تعظیم خداوندی کا اس قدر لحاظ نہیں رکھ سکتے۔ جس قدر اکابر علماء صلحاء رکھتے ہیں۔ پس ہر مقام کے واسطے علیحدہ علیحدہ لوگ مقرر ہیں اس کو خوب سمجھ لو۔

بارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک استنجاء واجب ہے۔ لیکن امام مالک اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما سے یہ منقول ہے کہ اگر بغیر استنجاء کئے کسی نے نماز پڑھ لی تو وہ صحیح ہوگئی اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے صراحتاً بھی فرمایا ہے کہ استنجاء کرنا سنت ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کی بھی ایک روایت میں اسی طرح ہے پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ نجاست سے بچنے میں مبالغہ سے کام لینا چاہئے (اور استنجے کے واجب کہنے میں مبالغہ ہوگیا) اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ چونکہ ان دونوں مقاموں سے نجاست بکثرت نکلتی رہتی ہے۔ اس لئے تخفیف مناسب ہوئی اس طرح کہ استنجے کو مستحب کہہ دیا گیا اور اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے ان دونوں مقاموں کے سوا دوسرے اعضاء پر نجاست لگ جانے کے وقت اس کے دھونے کو واجب کہا ہے بشرطیکہ وہ درہم شرعی کی جس کو درہم بغلی بھی بولتے ہیں مقدار کو پہونچ جائے۔

(مترجم کہتا ہے کہ اس کو درہم بغلی اس مناسبت سے کہتے ہیں کہ جس نے اس کا سکہ پہلی دفعہ بنایا تھا وہ عجمی تھا اور اس کو رأس البغل کہتے تھے) کیونکہ استنجے کے مقام پر عادتاً اتنی ہی مقدار کی نجاست لگ جاتی ہے۔

تیرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک تین پتھروں سے استنجاء کرنا واجب ہے۔ اگر چہ ان سے کم میں بھی صفائی حاصل ہو سکے۔ برخلاف امام مالک اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کے کہ ان کے نزدیک ایک سے بھی جائز ہے بشرطیکہ صفائی حاصل ہو جائے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ شارع کے فرمان پر بھی عمل ہو جائے گا اور نجاست سے بچاؤ اور صفائی اور پاکیزگی بھی خوب ہو جائے گی۔

اور دوسرے قول کی علت حدیث کے اندر (ثلاثہ) تین کے لفظ کو غالب پر محمول کرنا ہے (یعنی چونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اس مقام کی صفائی تین ہی سے ہوتی ہے اس لئے تین کا لفظ لایا گیا) ورنہ جب ایک ہی مرتبہ کے پونچھنے سے صفائی حاصل ہو جائے تو پھر دوسرے اور تیسرے پتھر سے پونچھنے کے کیا معنی۔ کیونکہ وہاں کوئی بھی ایسی چیز نہیں رہی جس کو پونچھا جائے نیز تین کا عدد مقرر نہ کرنے میں ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ اس صورت میں طاق عدد کی تعظیم پائی جاتی ہے (اور اس کی تعظیم ہونی چاہئے) اس لئے کہ وہ عدد خدا کا پسندیدہ ہونے کی وجہ سے صاحب شرف ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ

اللہ وتر ویحب الوتر

اللہ طاق ہے اور طاق کو پسند کرتا ہے۔

اب تم یہ کہو گے کہ پھر اس سے تو لازم آتا ہے کہ ایک کے سوا دوسرے عدد سے استنجاء درست ہی نہ ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ تین سے کم پتھر عادتاً صفائی کے لئے کافی نہ تھے۔ اس لئے شارع نے نجاست کے دور کرنے کو اس امر پر مقدم کیا جو عرف میں ادب سمجھا جاتا ہے (مطلب یہ ہے کہ طاق عدد کا خیال نہیں کیا گیا۔ بلکہ نجاست کے دور ہو جانے کا خیال کیا گیا اسی لئے حدیث میں لفظ ثلاثہ کا وارد ہوا۔

دوسری بات یہ ہے کہ استنجاء کرنے کا وقت کچھ ایسا ہے کہ اس وقت غفلت کے غلبہ کی وجہ سے بندہ کے قلب پر طاق ہونے کا خطرہ بھی نہیں گذرتا۔ پس سمجھ لو۔

چودھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک ہڈی اور گوبر سے استنجاء کرنا کافی نہیں ہوتا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک کافی ہو جاتا ہے۔ اگرچہ مکروہ ہوتا ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے ان دونوں چیزوں سے استنجاء کرنے کو منع فرمایا ہے اور منع فرمانا اس بات کو مقتضی ہے کہ اگر ان دونوں چیزوں سے استنجاء کیا جائے گا تو وہ فاسد ہوگا۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ وہ نہی (یعنی ان دونوں چیزوں کے ساتھ استنجاء کرنے کو آپ کا منع فرمانا) تنزیہی ہے۔

پس پہلا قول اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ۔ کیونکہ منع فرمانے کی یہ علت کہ ہڈی تمہارے بھائی جنات کا رزق ہے۔ بہت سے لوگوں پر مخفی ہے۔ رہی گوبر سے منع فرمانے کی علت۔ سو وہ یہ ہے کہ پتھر سے مقصود نجاست کا خفیف اور ہلکا کر دینا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔

باب وضو کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اس پر تمام اماموں کا اتفاق ہے کہ وضو کرنے والا اگر صرف دل سے نیت کر لے اور زبان سے کوئی لفظ نہ کہے تو وضو ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے عکس کے (یعنی صرف زبان سے کہے اور دل سے اس کا قصد نہ ہو تو اس صورت میں اتفاق نہیں) اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ طہارت شروع کرنے سے پہلے دونوں ہاتھوں کا دھونا مستحب ہے واجب نہیں۔ البتہ صرف امام احمد رضی اللہ عنہ سے اس کے خلاف منقول ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ گھنی داڑھی میں وضو کرتے وقت خلال کرنا سنت ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ دونوں کہنیاں دونوں ہاتھوں میں داخل ہیں وضو کے اندر۔ البتہ صرف امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا خلاف ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بجائے سر کے مسح کے دونوں کا مسح کر لینا کافی نہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وضو کرنے والے کو اختیار ہے کہ اس وضو سے جس قدر چاہے نمازیں پڑھ لے۔ جب تک کہ وہ وضو نہ ٹوٹے۔ البتہ اس میں صرف امام نخعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک وضو سے صرف پانچ نمازیں پڑھی جا سکتی ہیں (اس سے زیادہ نہیں) اور عبید بن عمیر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ ایک وضو سے فرض تو صرف ایک ہی ادا کر سکتے ہیں اور نفل جس قدر چاہیں ادا کر سکتے ہیں اور یہ آیت حجت میں پیش کی ہے کہ:

یا أیھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصّلوة فاغسلوا الخ

(ترجمہ) اے ایمان والو جب نماز کا ارادہ کرو تو دھوؤ اپنے منہ کو (آخر تک)

یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو اس باب میں مجمع علیہا مجھے ملے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: اور وہ مسائل جن کے اندر علماء کا اختلاف ہے ان میں سے اکثر علماء کا ایک قول یہ ہے کہ طہارت صحیح نہیں ہوتی مگر نیت کے ساتھ۔ پس ان کے نزدیک ہر طہارت میں خواہ وہ حدث اکبر سے ہو یا حدث اصغر سے نیت شرط ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ نہ وضو نیت کا محتاج ہے اور نہ غسل کے لئے اس کی ضرورت ہے۔ برخلاف تیمم کے کہ اس کے اندر نیت شرط ہے

پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔
اور پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ:

انما الاعمال بالنیات

ترجمہ: سوا اس کے نہیں کہ اعمال نیتوں ہی کے ساتھ ہوتے ہیں

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اسلام کے تمام فروع اسلام کی نیت میں آ چکے۔ پھر ہر ایک کے لئے علیحدہ نیت کرنے کی ضرورت نہیں اور یہی قول حضرت ابن عباس اور ابو سلیمان درانی رضی اللہ عنہما کا ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ اسلام کی کوئی فرع نیت کی محتاج نہیں رہی جبکہ صاحب اس کا اپنے قصد سے اسلام میں داخل ہو گیا۔

اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے جو تیمم کو مستثنیٰ کر دیا ہے کہ اس کے اندر نیت کی ضرورت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مٹی کی روحانیت کمزور ہے لہٰذا وہ بدن کا وہ ضعف دور نہیں کر سکتی جو ارتکاب معاصی اور غافل ہو جانے کی وجہ سے اس میں پیدا ہو گیا ہے یہی وجہ ہے جو اس کے قوی کرنے کے لئے نیت کی حاجت ہے۔ جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آ جائے گا انشاء اللہ۔ برخلاف پانی کے کیونکہ اس کی روحانیت کمزور نہیں ہے بلکہ قوی ہے اس لئے اس کے اندر اس کی قدرت ہے کہ وہ جس جگہ گرے گا اس کو زندہ کر دے گا اگرچہ ارادہ کرنے والے کا ارادہ نہ پایا جاتا ہو۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ حقیقت نیت کی یہ ہے کہ مکلف کسی کام کے کرنے کا پختہ ارادہ کر لے۔ اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اس فعل کی فعلیت بھی ساتھ ہی شروع ہو جاتی ہے اور جو کہتا ہے کہ مکلف کسی عبادت کو بدوں نیت کے بھی بجا لا سکتا ہے اس نے تحقیق نظر سے کام نہیں لیا کیونکہ تو جب کسی حنفی سے کہ جب وہ طہارت حاصل کرتا ہو دریافت کرے کہ یہ کیا کر رہے ہو تو وہ ضرور جواب دے گا کہ میں طہارت کر رہا ہوں اور جو یہ بھی نہ جانے گا کہ میں کیا کر رہا ہوں تو وہ مکلف ہی نہیں۔ پھر فرمایا کہ شاید امام صاحبؒ سے عدم فرضیت نیت کا نقل کرنے والا ان کی اصطلاح سے ناواقف ہے۔ امام صاحبؒ کے نزدیک فرض وہ ہے جس کا مامور بہ ہونا قرآن شریف میں بالتصریح موجود ہو یا حدیث متواتر اور اجماع سے ثابت ہو۔ اور غیر فرض وہ ہے جو کسی ایسی حدیث سے ثابت ہو جس کا حکم متواتر نہیں۔ پھر اگر غیر فرض کی تقسیم واجب اور مستحب کی طرف کی جائے۔ جیسے ختنہ کرنا اور استنجاء کرنا اور ناخن کترنا۔ کیونکہ یہ سب چیزیں حدیث سے ثابت ہیں۔ پس حدیث میں بعض احکام وہ ہیں جو واجب ہیں اور بعض وہ جو مستحب ہیں۔ حاصل یہ نکلا کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا نیت کی فرضیت سے منکر ہونا انکارِ وجوب کو مستلزم نہیں ہے۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ علمائے سلف کی اصطلاح ہے کہ وہ حرام کو لفظ کراہت سے تعبیر کرتے ہیں۔ مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے کہ سفیان ثوری نے دودھ سے وضو کرنے کو مکروہ کہا ہے تو مراد یہ ہوتی ہے کہ دودھ سے وضو کرنا ممنوع قرار دیا ہے یعنی دودھ سے وضو صحیح نہیں ہے پس سمجھ لو اور اعتراض کرنے سے قبل ائمہ کی اصطلاح سے واقفیت پیدا کر لو۔ کیونکہ وہ حضرات خدا تعالیٰ کے ساتھ بہت ادب سے پیش آتے ہیں اور وجہ اصلی یہ ہے کہ اس قول:

ماجاء فی القرآن

جو کچھ قرآن کریم میں آیا ہے

اور اس لفظ

ماجاء فی السنة

جو کچھ حدیث شریف میں آیا ہے

میں بہت فرق ہے۔ اگر چہ یہ بات ضرور ہے کہ حدیث شریف کا مرجع اور حاصل بھی قرآن کریم کی ہی طرف لوٹتا ہے۔ اس وجہ سے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے کچھ نہیں بولتے۔ بلکہ جو کچھ فرماتے ہیں وہ وحی ہی ہوتی ہے خدا کی طرف سے وحی کی گئی۔ اور اس کی نظیر یہ ہے کہ علماء نے انبیاء کے لئے دعا کرنے کے واسطے صلوۃ کا لفظ مخصوص کیا ہے نہ رحمت کا۔ اگر چہ خدا تعالیٰ کی طرف سے (صلوۃ) بھی رحمت ہے اور اس میں فائدہ اولیاء کو انبیاء سے ممتاز کرنا ہے۔

پس ولی کے لئے رحمہ اللہ بولا جاتا ہے اور یا رضی اللہ عنہ اور نہیں بولا جاتا صلی اللہ علیہ وسلم مگر اس جگہ جہاں اولیاء کو انبیاء کے تابع کر دیا جائے۔ جیسا کہ فقہ وغیرہ کی کتابوں میں ثابت ہے۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بہ نسبت دوسرے اماموں کی خدا تعالیٰ کے ساتھ زیادہ مؤدب تھے اور اسی وجہ سے نیت کو فرض نہیں کہا اور وتر کو واجب قرار دیا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں حدیث سے ثابت ہوئی ہیں۔ نہ خدا تعالیٰ کی کتاب سے۔ پس غرض اس سے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدا تعالیٰ کے فرض کردہ اور خدا تعالیٰ کے رسول ﷺ کے واجب کردہ میں فرق اور تمیز ظاہر کرنا ہے۔ معلوم ہوا کہ ان دونوں چیزوں میں صرف لفظی ہی فرق نہیں ہے۔ بلکہ معنوی بھی ہے۔ کیونکہ جس شے کو خدا تعالیٰ نے فرض ٹھہرایا ہو وہ بہ نسبت اس کے زیادہ سخت ہوگی جس کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے فرض قرار دیا ہو۔ خدا تعالیٰ کے اپنے رسول کو اس بات کا اختیار دینے کے وقت کہ آپ جس شے کو چاہیں واجب کریں جس کو چاہیں نہ کریں۔ اور اس تقریر کو شیخ مذکور نے بہت طول دیا۔ اس کے بعد فرمایا کہ ایک متدین آدمی کو مناسب ہے کہ کوئی عمل بغیر نیت کے نہ کرے۔ خواہ وہ عمل ان اعمال میں سے ہو۔ جو وسائط اور ذرائع ہیں۔ اور خواہ ان میں سے جو مقاصد اور مطالب ہیں۔ اس حیثیت سے کہ شریعت میں ان کا امر کیا گیا ہے۔ اگر چہ ہمارے امام نے ان کے وجوب کا قول نہ کیا ہو۔ کیونکہ وہ ہر حالت میں سنت ہے اور اسی سے مجتہد کا اجتہاد اس کے واجب ہونے کی طرف اٹھا ہے۔

اگر تم کہو کہ اس کی وجہ کیا ہے کہ بعض نے حدث اصغر کے دور کرنے اور حدث اکبر کے دور کرنے دونوں کی نیت کو واجب کہا ہے جس وقت کہ دونوں حدث مکلف پر اکٹھے ہو جاویں تو جواب یہ ہے کہ ہر حدث کے اندر اصل یہی ہے کہ اس کے دور کرنے کی تنہا علیحدہ نیت کی جائے۔ کیونکہ کبھی کسی ایسی حکمت کی وجہ سے جو اکثر لوگوں

پر مخفی ہوتی ہے شارع کے نزدیک اصغر کا اکبر میں داخل ہونا صحیح نہیں ہوتا۔ اور وضو کے اندر نیت کرنے میں جو علماء کے مذاہب پر اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ ان کی پوری تفصیل معنی اور عبارت دونوں حیثیت سے (الاجوبۃ عن الائمۃ) میں موجود ہے اس کو دیکھ سکتے ہو۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ اکثر اماموں کے نزدیک نیت کے الفاظ زبان سے ادا کرنا عبادت کے قائل ہونے کا سبب ہے۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے کہ نیت کے الفاظ زبان سے ادا کرنا مکروہ ہے۔ پس پہلا قول مثل مشدد کی ہے اور دوسرے میں تخفیف پائی جاتی ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اکثر لوگوں کی حالت کی رعایت کی گئی۔ کیونکہ اکثر لوگ خدا تعالیٰ کی تعظیم اور اس کی ہیبت میں اس درجہ کو پہنچے ہوئے نہیں ہیں کہ اس ہیبت کی وجہ سے بول نہ سکیں۔ یا جس وقت وہ کسی حکم کی بجا آوری کی طرف متوجہ ہوں تو ان پر زبان سے بولنا بار گذرے۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ اس میں ان حضرات اکابر کے حال کی رعایت کی گئی ہے جن کے قلوب میں خدا کی عظمت ایسی مستحکم ہو چکی ہے کہ اس کے سامنے نیت کے الفاظ زبان سے ادا کرنے کی اجازت نہیں دیتی۔ مگر اسی وقت کہ جب ذات خداوندی ہی خود ان کو اس کا حکم فرماوے اور ہمارے نزدیک نیت کے الفاظ زبان سے ادا کرنے کا حکم کہیں ثابت نہیں۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ کو یہ کہتے سنا ہے کہ میں طہارت کی نیت کے الفاظ تو زبان سے ادا کر سکتا ہوں۔ لیکن نماز کی نیت کے الفاظ زبان سے ادا کرنے پر قادر نہیں ہوں۔ کیونکہ طہارت تو صرف طریق نماز کی کنجی ہے۔ خدا تعالیٰ کی مناجات کے مقام سے بہت دور ہے اور مقاصد و وسائل میں بہت فرق ہوتا ہے۔ پس جان لو اس کو۔ کیونکہ یہ بہت نفیس مضمون ہے اور عنقریب اس مقام پر جہاں مغرب اور عشاء کی پہلی دو رکعتوں میں قرأت جہری پڑھنے کی علت اور حکمت بیان کی جائے گی۔ یہ بات آ جائیگی کہ خدا تعالیٰ کی خصوصیات میں سے یہ امر ہے کہ بندہ جس قدر اس کے سامنے کھڑے ہونے میں دیر لگائے گا اسی قدر اس کی ہیبت اور عظمت اس کے دل پر بڑھتی جائے گی۔ برخلاف دنیا کے بادشاہوں کے اور یہی وجہ ہے جو ان فرض نمازوں میں جن کے اندر قرأت آواز سے پڑھی جاتی ہے۔ پہلی دونوں رکعتوں کے سوا باقی رکعات میں آہستہ قرأت پڑھنا مستحب ہے اور اللہ سبحانہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں وضو میں بسم اللہ شریف پڑھنا مستحب ہے۔ حالانکہ امام داؤد کا قول اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ بسم اللہ شریف پڑھنا واجب ہے کہ اس کے بغیر وضو نہیں ہوتا۔ خواہ بھول سے چھوٹ جائے یا قصداً چھوڑ دے وضو نہ ہوگا۔ اسی طرح امام اسحاق کا قول یہ ہے کہ اگر بھول گئی تو وضو ہو گیا ورنہ نہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید۔

اور پہلا قول ان لوگوں کے حال پر محمول ہے۔ جو خدائے عزوجل کی درگاہ سے بہت نزدیک ہیں اور دوسرا قول ان کے سوا دوسرے لوگوں پر۔ اسی وجہ سے خدا تعالیٰ کا ذکر بھی مستحب ہے۔ واجب نہیں۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ ہر وہ شے جس پر خدائے عزوجل کا اسم گرامی نہ لیا جائے وہ حکم میں مردار کے قریب ہے۔ مثلاً طاہر نہ ہونے میں۔

اور اس کا قرینہ خدا تعالیٰ کے اس فرمان کے ظاہری معنی ہیں کہ:

ولاتا کلوا ممالم یذکر اسم اللہ علیه

یعنی نہ کھاؤ اس شئی کو جس پر خدا تعالیٰ کا نام نہ ذکر کیا گیا ہو

برخلاف اہل کتاب کے ذبیحوں کے کیونکہ اس کو شریعت نے مباح کر دیا ہے۔ انتہی۔

مطلب یہ ہے کہ آیت مذکورہ اگر چہ اس شے کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ جس کو بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔ لیکن اس کے ظاہری معنی اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ جو شیخ نے بیان کئے اور شیخ کے فرمان کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ:

لا وضو لمن لم یذکر اسم اللہ علیه

یعنی نہیں وضو اس شخص کا جس نے اس پر خدا کا نام نہ ذکر کیا ہو

کیونکہ اس حدیث کے ظاہری معنی بعض کے نزدیک یہی ہیں کہ وہ وضو صحیح ہی نہ ہوا۔ اگر چہ بعض نے نفی کمال پر بھی محمول کیا ہے۔ جیسا کہ گذرا۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طہارت سے قبل دونوں ہاتھوں کا دھو لینا مستحب ہے۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یہ واجب ہے۔ لیکن اس وقت کے جب رات کے سونے سے جاگے نہ دن کے سونے سے۔ اسی طرح بعض اہل ظاہر کا یہ قول ہے کہ یہ مطلقاً واجب ہے۔ اگر چہ وجوب تعبدی ہی ہے۔ نجاست کی وجہ سے نہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک اگر اس شخص نے اپنا ہاتھ بغیر دھوئے برتن میں ڈال دیا تو پانی خراب نہ ہوگا۔ البتہ امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پلید ہو جائے گا۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا وضو کے اندر مستحب ہے۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے مشہور تر یہ ہے کہ یہ دونوں حدث اصغر اور حدث اکبر دونوں میں واجب ہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔ یا تو اس وجہ سے کہ اس حدیث کا ظاہر اسی کو مقتضی ہے

تمضمضو واستنشقوا

کلی کرو اور ناک میں پانی ڈالو

مگر اس شخص کے نزدیک جو اس حدیث کی صحت کا مدعی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امر وجوب کے لئے ہوتا ہے تاوقتیکہ کوئی شے وجوب کے معنی مراد لینے سے مانع نہ ظاہر ہو۔

اور یا اس وجہ سے کہ یہ دونوں امر اصل میں مستحب تھے۔ لیکن ان کا استحباب اجتہاد مجتہد کے واجب قرار دینے کا سبب بن گیا۔ یعنی مجتہد نے ان کو واجب بنا دیا اور استحباب کی وجہ یہ ہے کہ منہ اور ناک ان دونوں کے اندر کا حصہ جنس باطن سے ہے اور طہارت کی مشروعیت صرف بدن کے ظاہری حصہ کے لئے ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ان دونوں عضووں کے اندرونی حصے کے در پے ہونا ایک امر استحبابی ہے۔

اور وجوب کی وجہ یہ ہے کہ منہ زبان اور طعام کا مکان ہے اور تم جانتے ہو کہ زبان کتنے گناہوں میں مبتلا ہوئی ہوگی اور منہ کے ذریعہ سے پیٹ کے اندر کس قدر حرام اور مشتبہات چیزیں گئی ہوں گی اور حدیث میں بالتصریح مذکور ہے کہ زبان بہ نسبت تمام اعضاء کے مخالفت میں بڑھی ہوئی ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے ارشاد فرمایا کہ:

هل یکب الناس فی النار علی وجوههم الاحصائد ألسنتهم

ترجمہ: یعنی نہیں منہ کے بل ڈالے گی لوگوں کو آگ میں کوئی چیز سوائے ان کی زبانوں سے نکلی ہوئی باتوں کے

لہٰذا بندہ پر لازم ہے کہ جب طہارت حاصل کرے تو اپنے منہ کو پانی سے خوب اچھی طرح دھوئے اور جن جن لوگوں کی (غیبت اور چغلی سے) آبرو ریزی کی ہے۔ ان سے معافی مانگے اور استغفار کی کثرت کرے۔ جیسا کہ کتب شریعت میں اچھی طرح ثابت ہے اور اس کی وجہ کہ ناک میں پانی ڈالنا کیوں واجب ہے۔ سو یہ ہے کہ ناک شیطان کی شب باشی اور تکبر کے ظاہر ہونے کا مقام ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہو چکا ہے۔ اسی طرح ناک حق اور اس پر عمل کرنے سے مڑنے کا ظہور اسی سے ہوتا ہے اور کوئی شخص اتنی بڑائی سے اس وقت تک بچ نہیں سکتا کہ جب تک اپنے آپ کو تمام مسلمانوں سے کمتر نہ سمجھنے لگے۔ جیسا کہ ہم اس کے اندر بسیط کلام (عہود المشائخ) کے شروع میں کر چکے ہیں۔ اگر چاہو تو اس کو دیکھو۔

اور میرے شیخ ابراہیم دسوقی فرماتے ہیں کہ غیبت کا کلمہ گوز کے نکلنے اور مینگنی کے کھانے سے بھی زیادہ نجس ہے اور یہ فرماتے ہیں کہ کسی مسلمان کو یہ مناسب نہیں کہ وہ خدا تعالیٰ کے کلام کو ایسی زبان سے پڑھے جو غیبت اور چغلخوری اور حرام اور مشتبہات کے کھانے کی نجاست سے آلودہ ہو۔ بلکہ ایسی زبان سے پڑھنا چاہئے جو ان تمام نجاستوں سے پاک ہو۔ کیونکہ اہل اللہ کا اس پر اجماع ہے کہ جو شخص حرام کھاتا ہے یا کسی کی غیبت کرتا ہے وہ ایسی سخت نجاست کے ساتھ ملوث ہے جو اس کو خدا تعالیٰ کے حضور میں حاضر ہونے سے مانع ہے۔ خواہ وہ حضوری نماز کی ہو یا کسی اور قسم کی۔ اور اہل اللہ کا یہ بھی مقولہ ہے کہ شارع کا امت سے مقصد یہ ہے کہ ان میں سے کوئی شخص نماز کے اندر اپنے پروردگار سے ایسی حالت میں سرگوشی کرے کہ وہ تمام معاصی سے ظاہراً اور باطناً پاک ہو۔

اور انہی کا یہ بھی مقولہ ہے کہ اس شخص کی مثال جو زبان سے ناشائستہ کلام بھی بولتا ہے اور پھر قرآن

شریف کی تلاوت میں مشغول ہوتا ہے ایسی ہے جیسے کوئی شخص کلام مجید کو پلیدی کی جگہ پھینک دے اور ایسے شخص کے کفر میں کیا شک ہے۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو سنت قرار دیا ہے اور پھر ان دونوں کو منہ کے دھونے پر اپنے پروردگار کے حکم کے مطابق مقدم اس غرض سے کیا ہے کہ کہیں لوگ یہ خیال کر کے کہ یہ دونوں مقام وجہ میں داخل نہیں ان دونوں سے غافل نہ ہو جائیں اور تاوقتیکہ ان کے باطن میں گہری نظر نہ کریں اس وقت تک ان کو وہ یاد نہ آویں۔ پس اب یہ نہیں سوال کیا جا سکتا کہ مناسب یہ تھا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جس کو سنت قرار دیا ہے۔(یعنی کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا) وہ اس سے مؤخر ہونا چاہئے جس کی مشروعیت خود خدائے لایزال کی طرف سے ہوئی ہے اور وہ منہ کا دھونا ہے۔ کیونکہ شارع خدائے برتر کے ساتھ سوء ادبی کرنے سے معصوم ہے اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں چیزوں کو خدا تعالیٰ کی اجازت سے مسنون فرمایا ہے۔ جس طرح دونوں کانوں کے مسح کو بھی اسی کی اجازت سے مؤخر فرمایا ہے۔(انتہیٰ)

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وہ سفیدی جو ڈاڑھی کے بال اور کان کے درمیان ہے چہرہ میں داخل ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام یوسف رضی اللہ عنہما کے نزدیک چہرہ میں داخل نہیں ہے۔ پس ان کے نزدیک اس جگہ کا وضو میں دھونا واجب نہیں۔ اب یہی کہا جائے گا کہ پہلے قول میں تشدید اور دوسرے قول میں تخفیف پائی جاتی ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ سے مخاطب ہونے کے وقت اس جسم سے بھی مواجہہ یعنی آمنا سامنا ہوتا ہے۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ اس جگہ سے مواجہہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ جو شخص دوسرے قول کا قائل ہے اس کے نزدیک شرع اس بارے میں عرف کے تابع ہے ورنہ بندہ کے بدن کا ہر جز خواہ ظاہری ہو یا باطنی خدا تعالیٰ کے نزدیک بالکل ظاہر ہے۔ جیسا کہ اس طرف خدا تعالیٰ نے اس وقت اشارہ فرمایا ہے کہ جب شب معراج میں اس نے پہلے ہر نماز کے لئے تمام بدن کا دھونا فرض فرمایا تھا۔ پھر اس میں اس طرح تخفیف فرما دی تھی کہ صرف وضو کر لینا کافی ہے اور استنجاء کر کے نماز پڑھ لیا کریں تو میں راضی ہوں۔

پھر چونکہ قلب ایک ایسا مقام ہے جس سے بندہ خدا تعالیٰ کو دیکھتا ہے۔ اس لئے خدا تعالیٰ نے حکم فرما دیا کہ فوراً بہت جلد توبہ کر کے نجاست معنویہ سے بندہ پاک ہو جائے کیونکہ پانی تو قلب تک پہونچ نہیں سکتا۔ پس سمجھ لو۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک کہنیاں دونوں ہاتھوں کے دھونے میں داخل ہیں۔ حالانکہ امام داؤد اور امام زفر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا یہ قول ہے کہ داخل نہیں ہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کہنیاں ٹیک لگانے کی جگہ ہیں اور خلاف شریعت امور کے ارتکاب میں ان دونوں کو پوری حرکت ہوتی ہے۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ دونوں کہنیاں دو شیئوں کا مجمع ہیں۔ ایک تو ہاتھ کا سرا ہیں۔ دوسرے دونوں ہڈیوں کا جوڑ ہیں۔ (یعنی ہاتھ کی طرف کی ہڈی اور بغل کی جانب کی ہڈی دونوں کی وہاں سے ابتداء ہے) پس معلوم ہوا کہ کہنیاں محض ہاتھ ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔ اس لئے ان میں تخفیف کی گئی۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی اظہر روایات میں وضو کے اندر تمام سر کا مسح واجب ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صرف بعض سر کا مسح واجب ہے اگرچہ پھر ان دونوں میں بھی اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس بعض کی مقدار کتنی ہے (یعنی تعیین بعض میں) چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اتنی جگہ کا مسح واجب ہے جتنی جگہ پر ہاتھ پھیرنے سے مسح کا اطلاق ہو سکے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس بعض کی تعیین ربع سر ہے اور وہ تین انگشت سے ہونا چاہئے۔ پس امام صاحب کے نزدیک اگر کسی نے صرف دو انگلیوں سے مسح کیا تو کافی نہ ہوگا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہاتھ سے مسح کرنے کی تعیین نہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں کچھ تشدید اور تیسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ پوری احتیاط پر عمل کرنا ہے یعنی تمام اس مقام کا مسح کرنا چاہئے جو مقام ریاست ہے متوضی کا۔ تاکہ وضو کرنے والا تکبر سے پاک وصاف ہو جائے جو اس ریاست کے ضمن میں ہے، اور نماز کے اندر خدا تعالیٰ کی حضوری میں داخل ہو سکے، کیونکہ جس شخص کے اندر ایک ذرہ برابر تکبر ہوگا وہ قیامت کے روز جنت میں ہرگز نہیں داخل ہو سکے گا۔ جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے کیونکہ جنت ہی خدا تعالیٰ کی خاص بارگاہ ہے۔ ایسے ہی نماز کی حضوری میں گفتگو ہے۔ اور جو کہتا ہے کہ صرف بعض سر کا مسح ہونا چاہئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بندہ بالکل تو ریاست سے خارج ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ اس کے لئے کم از کم اتنا تو ضروری ہی ہے کہ وہ اپنے غیر کو کسی بات کا حکم اور کسی بات سے منع کرے گا اور اسی کو ریاست کہتے ہیں اور جو کہتا ہے کہ چوتھائی سر کا مسح واجب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں عوام پر رحم کرنا لازم آتا ہے کیونکہ اکثر لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ ان پر ریاست اور تکبر کی بو غالب ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ اپنی عبودیت کے مقام سے غائب ہوتے ہیں۔ لہٰذا وہ اپنے آپ کو دوسرے کے حکم کا تابع محض جبراً اور قہراً ہی خیال کرتے ہیں۔ اس لئے ان کے ساتھ نرمی برتنی مناسب ہے کہ تین ربع تو ان کی ریاست کے باقی رکھے جائیں اور صرف ایک ربع عبودیت پر اکتفاء کیا جائے۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عمامہ پر مسح کرنا کافی نہیں ہے حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ کافی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ تھوڑی کے نیچے بھی اس کا کوئی پیچ لپیٹا ہو۔ یہ ایک روایت ہے اور اگر گول ہو اور اس میں بطور ڈھانٹے کے کوئی پیچ نہ بندھا ہو تو پھر اس پر مسح جائز نہیں ہے۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ سے عورت سے اپنے ایسے برقعہ پر مسح کرنے کے بارے میں جو اس کے گلے کے نیچے سے گول ہو یہ روایت ہے کہ وہ مسح درست ہے ایک ہی روایت مروی ہے۔ اور کیا یہ شرط ہے کہ عمامہ طہارت کے ساتھ پہنا گیا ہو تو اس میں دونوں روایتیں ہیں (یعنی ایک روایت میں شرط ہے اور ایک میں نہیں) پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں معہ اس شرط کے جو مذکور ہوئی تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ ریاست درحقیقت سر کے اندر ہے نہ اس میں جو سر کے اوپر عمامہ اور ٹوپی وغیرہ ہے۔ پس واجب ہے کہ خود سر کا مسح کیا جائے تا کہ اس کا تکبر اور ریاست دور ہو جائے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس طرف نظر کرنا ہے کہ درحقیقت ریاست دل کے اندر ہے اور سر قائم مقام اس کے ہے کیونکہ احتمال ہے شاید لفظ (راس) (سر) ریاست سے مشتق ہو تو پھر اس میں کچھ فرق نہیں کہ اس کی طرف مسح کرنے کا اشارہ اس طرح کیا جائے کہ سر کے اور ہاتھ کے درمیان کوئی شے حائل نہیں نہ ہو، یا اس طرح کہ کوئی شی حائل ہو اور اسی وجہ سے ائمہ ثلاثہ نے اس میں تخفیف کی کہ اس کے مسح کو صرف ایک مرتبہ کرنا مستحب قرار دیا اور امام شافعی علیہ الرحمۃ نے تشدید کی اس طرح کہ سر کے مسح کو تین مرتبہ کرنا مستحب ٹھہرایا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ حکم ان بڑے حضرات پر محمول ہے جن پر تکبر غالب نہیں اور دوسرا قول مخصوص ہے ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ جن پر تکبر کا غلبہ ہے۔ پس ایسے لوگوں کو چاہئے کہ اپنے سروں کا تین مرتبہ مسح کیا کریں تا کہ ان کے تکبر کے زائل کرنے میں مبالغہ پایا جائے۔

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دونوں کان سر میں داخل ہیں اس لئے سر کے مسح کے ساتھ ان کا مسح کرنا بھی مستحب ہے حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ وہ دونوں جدا عضو ہیں اس لئے ان کا مسح سر کا مسح کرنے کے بعد دوسرے پانی سے کرنا چاہئے۔

اور امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ دونوں کان چہرے میں داخل ہیں اس لئے وہ منہ کے دھونے کے ساتھ اندر اور باہر دھونے چاہئیں۔

اور امام شعبی اور ایک گروہ کا یہ قول ہے کہ دونوں کانوں کے سامنے کی جانب چہرہ میں داخل ہے اس لئے وہ چہرے کے ساتھ دھونی چاہئے اور ان کے پیچھے کی جانب سر میں داخل ہے۔ اس لئے اس کا سر کے ساتھ مسح کرنا چاہئے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں تشدید ہے اسی طرح سے بعد کے قولوں میں۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کانوں کے اندر درحقیقت گناہوں کا وجود نہیں ہو سکتا بلکہ یہ تو صرف حرام کلام کے قلب تک پہنچنے کے واسطے آلے اور ذریعے اور راستے ہیں۔ اسی لئے ان کے اندر تخفیف کی گئی ہے اور ان کے مسح کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ حرام کلام انہی کے اندر سے ہو کر گذرتا ہے اور ان کو چھو کر قلب میں جاتا ہے۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ دونوں کان لوگوں کے ساتھ برا گمان کرنے کا سبب ہوتے ہیں کیونکہ

بہت سی باتیں اور ہر قسم کے کلام لوگوں کے بارے میں یہ سنتے ہیں اور پھر ان کو قلب تک پہونچا دیتے ہیں پس ان دونوں کانوں کی مثال اس شخص کی سی ہے جو کسی برے طریقے کی ابتداء کرے تو اس کا بھی گناہ ہے اور اس کا بھی جو اس طریقہ پر عمل کرے۔ اسی لئے ان کا دھونا واجب ہوا تا کہ ظاہر میں اس گناہ کا ازالہ ہو جائے اور ہمارے نزدیک بندہ پر سوء ظن اور بدگمانی سے توبہ کر لینا واجب ہے تا کہ باطن کا گناہ بھی زائل ہو جائے اور یہیں سے امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ بھی معلوم ہوگئی۔ اسی طرح امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت کی اور وہ روایت یہ ہے کہ ان دونوں کانوں کا صرف ایک دفعہ مسح کیا جائے اور علی ہذا القیاس امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے دوسرے قول کی بھی وجہ سمجھ میں آ گئی اور وہ قول یہ ہے کہ کانوں کا تین مرتبہ مسح کرنا چاہئے۔

(مترجم کہتا ہے کہ وجہ یہ ظاہر ہوگئی کہ امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ کان حرام کلام کے راستے ہیں اس لئے ان کے مسح میں مبالغہ ہونا چاہئے تا کہ ان کا گناہ زائل ہو جائے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک چونکہ کان حقیقۃً محل گناہ نہیں۔ اس لئے مسح میں مبالغہ کی ضرورت نہیں اور اسی پر امام شافعی اور امام احمد کا پہلا قول مبنی ہے)

گیارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک گردن کا پانی سے مسح کرنا سنت نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما اور بعض شافعیہ کا یہ مذہب ہے کہ مستحب ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور اس کے مقابل میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس بارہ میں کوئی حدیث ثابت نہیں۔ اس لئے بدعت ہوا۔ اور دوسرے قول کی علت وہ حدیث ہے جس کو دیلمی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ گردن کا مسح اس کے دھونے سے مامون کرتا ہے۔ نیز یہ تجربہ کیا ہوا ہے کہ گردن کا مسح کرنے سے غم اور فکر دور ہو جاتے ہیں تو اس میں کوئی نہ کوئی حکمت ضرور ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جس جگہ عقل عاجز ہو جائے تو وہاں تجربہ کے موافق عمل کرنا چاہئے۔

بارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ طہارت میں دونوں قدموں کا دھونا بشرطیکہ دھونے کی قدرت ہو اور موزے پہنے ہوئے نہ ہوں فرض ہے حالانکہ امام احمد اور امام اوزاعی اور امام ثوری اور امام ابن جریر رضی اللہ عنہم سے یہ منقول ہے کہ مسح بھی جائز ہے اور آدمی کو اختیار ہے۔ چاہے ان کو دھوئے یا صرف مسح کر لے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور اس کے ساتھ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا ثبوت ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور اس کے مؤید قرآن شریف کے ظاہری معنی ہیں۔ جس وقت (برؤوسکم) کے سین کے کسرہ کی قرأت لی جائے۔ اور پہلے قول کی وجہ بندہ کی پکڑ کرنا ہے کہ وہ ان سے خدا تعالیٰ کی نافرمانی کے کام میں کیوں چلا دوسری بات یہ ہے کہ دونوں قدم انسان کے تمام جسم کو چلنے کے لئے اکساتے ہیں اور اس میں چلنے کی قوت پیدا کرتے ہیں۔ پس جب شریعت کی مخالفت کی وجہ سے یا غفلت کی وجہ سے قدم ضعیف ہو جائیں گے تو یہ ضعف اس جسم میں بھی سرائیت کرے گا جس کو وہ اکساتے تھے۔ جس طرح ان کے دھونے کے بعد جب ان میں قوت پیدا ہو جائے گی تو وہ قوت بھی اوپر کی جانب سرائیت کرتی چلی جائے گی۔

کیونکہ دونوں قدموں کی مثال درخت کی ان جڑوں کی سی ہے جو پانی سے سیراب ہو کر ٹہنیوں کو پتے اور پھلوں کے نکالنے کی مدد پہنچاتی ہیں۔ پس ان کا دھونا متعین ہوگیا نہ مسح کرنا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ قدموں سے زیادہ گناہ کا صدور نہیں ہوتا۔ برخلاف ان اعضاء کے جن کو انہوں نے اکسایا ہے کہ (ان سے گناہ زیادہ صادر ہوتے ہیں) اس لئے اس قول کے قائل نے صرف ان کے مسح کو کافی سمجھا۔ اگر چہ اس شخص کے نزدیک بھی قدموں کا دھونا ان کے مسح سے زیادہ افضل ہے اور یہ قول کیوں نہ صحیح ہو جبکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ یہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں قدموں کا مسح کرنا فرض ہے۔ نہ دھونا۔ اس کو خوب سمجھ لو۔

تیرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ بعض کے نزدیک وضو کے اندر دھونے اور مسح کرنے کی جگہوں کو تین مرتبہ سے کم دھونا یا مسح کرنا مکروہ ہے۔ حالانکہ بعض کہتے ہیں کہ مکروہ نہیں۔ کیونکہ رسول خدا ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ نے ایک ایک مرتبہ پر بھی اکتفاء کیا۔ اور بعض دفعہ دو دو مرتبہ پر۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول ان عام لوگوں کے حال پر محمول کیا جائے جو اکثر معاصی اور غفلتوں میں مبتلا ہوتے رہتے ہیں۔

اور دوسرے قول کو ان اکابر علماء صلحاء کے حال پر محمول کیا جائے جو کسی معصیت میں مبتلا نہیں ہوتے۔ کیونکہ ان حضرات کے لئے چونکہ ان کا بدن ہمیشہ زندہ رہتا ہے صرف ایک مرتبہ دھو لینا یا مسح کر لینا کافی ہے۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے برعکس ہو۔ یعنی عامی شخص کے لئے صرف ایک مرتبہ کافی ہے یا دو مرتبہ کیونکہ رخصت اور سہولت کا استحقاق ایسے ہی لوگوں کو ہے۔ برخلاف اکابر کے اور اسی طرف رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اشارہ فرماتے ہیں۔ کیونکہ جب ایک دفعہ وضو سے فارغ ہوئے اور اس میں ہر عضو کو تین تین مرتبہ دھویا تھا تو یہ ارشاد فرمایا کہ:

هذا وضوئی و وضوء الانبياء من قبلی

یعنی یہ ہے میرا وضو اور ان نبیوں کا جو مجھ سے پہلے ہو چکے ہیں

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انبیاء خدائی دربار کے ممتاز اور عظیم المرتبہ لوگ ہیں اس لئے ان سے نظافت کی زیادتی اور ہر عضو کی زندگی کا مطالبہ ہوگا۔ برخلاف عام لوگوں کے۔ اس کو خوب سمجھ لو۔

چودھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اور امام مالک رضی اللہ عنہ کی منجملہ دو روایتوں کے ایک یہ ہے کہ وضو کے اندر ترتیب واجب نہیں۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما نے قرآن شریف سے یہ سمجھا ہے کہ مقصود اعضاء کا دھونا اور مسح کرنا ہے اور یہ کہ جو چیز طہارت پر موقوف ہے (یعنی نماز) اس سے قبل طہارت کامل

ہو جائے۔ خواہ بعض اعضاء کی طہارت بعض پر مقدم ہو۔ جیسے قدموں کا دھونا منہ کے دھونے پر مقدم ہو اور خواہ بعض کی طہارت بعض سے مؤخر ہو مثلاً الٹا وضو کیا جائے۔ اور حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ میں اس کی کچھ پرواہ نہیں کرتا کہ وضو کے اعضاء میں سے کونسے عضو سے ابتداء کروں اور جو لوگ ترتیب کے وجوب کو تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ اجماع کی وجہ سے سنت ان کے نزدیک بھی ہے اگرچہ اسی سے پھر مجتہد کے اجتہاد نے اس کے وجوب کو ثابت کر دیا ہے (غرض یہ ہے کہ اصل میں ترتیب سنت تھی۔ لیکن اجتہاداً واجب کہا گیا ان کے نزدیک جو اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ ایسا وضو جو ترتیب سے خالی ہو۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے اندر کوئی حکم یا فعل وارد نہیں اس لئے خوف ہے کہ کہیں خلاف ترتیب وضو کرنا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عام فرمان میں نہ داخل ہو کہ

کل عمل لیس علیه امرنا فهو رد

وہ عمل جس پر ہمارا حکم نہ ہو وہ مقبول نہیں

مگر چونکہ اب اس کی نسبت اجتہاد کی طرف ہو گئی۔ اس لئے وہ بایں حیثیت مقبول ہو گیا کہ شارع نے حکم مجتہد کو برقرار رکھا ہے اور دونوں رخساروں میں سے یا دونوں کانوں میں سے ایک کو دوسرے پر مقدم کرنے کی کوئی حدیث ہمارے واسطے وارد نہیں ہوئی۔ کیونکہ ہاتھوں کے اندر دائیں کو بائیں پر مقدم کرنے کی حکمت یہ ہے کہ عادتاً داہنا ہاتھ بائیں سے قوی ہوتا ہے اور بہ نسبت بائیں کے معصیت کی طرف بھی جلدی جھکتا ہے۔ پس اسی وجہ سے شارع نے دائیں ہاتھ کو پہلے دھونا مستحب قرار دیا۔ تاکہ جس طرح اس نے خلاف شریعت کے ارتکاب میں جلدی کی ہے۔ اسی طرح جلدی ہی پاک بھی ہو جائے اور یہ بات رخساروں اور کانوں میں نہیں پائی جاتی ہے۔ اس لئے ان کو ایک ساتھ دھونا چاہئے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

پندرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک وضو کے اندر اعضاء کا پے در پے دھونا سنت ہے اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کے دونوں قولوں میں سے شافعیہ کے نزدیک بھی یہی قول زیادہ صحیح ہے حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دونوں روایتوں میں سے مشہور تر روایت یہ ہے کہ پے در پے دھونا واجب ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ طہارت کرنے والوں کے لئے اصل یہ ہے کہ ان کے بدن اپنے پروردگار کے گناہوں سے ملوث اور اس خدائے قدیر سے زیادہ دیر تک غافل نہ رہیں اور ظاہر ہے کہ جو شخص اس اصل پر قائم ہوگا اس کے اعضاء ہمیشہ زندہ رہیں گے اور اس کے کسی عضو کا دوسرے عضو کے دھونے سے پہلے خشک ہو جانا کچھ اثر نہ کرے گا چاہے ہم وضو میں ترتیب واجب ہونے کے قائل ہوں یا نہ ہوں اور جو کہتا ہے کہ پے در پے دھونا واجب ہے۔ اس کی علت یہ ہے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ طہارت کرنے والوں کے بدن کثرت معاصی

اور غفلتوں کے زیادہ ہونے اور نفس کی پسندیدہ چیزوں کے کھانے کی وجہ سے ضعیف ہو جاتے ہیں اور جب وضو کے اندر پے در پے دھونے کا لحاظ نہ رکھا جائے گا، تو ایسا شخص جب نماز کے واسطے کھڑا ہوگا تو اس کے تمام اعضاء پہلے ہی خشک ہو چکے ہوں گے اور جب خشک ہو چکے تو گویا ایسے ہوگئے کہ اس نے دھوئے ہی نہیں اور نہ اس نے پانی سے صفائی اور زندگی حاصل کی جس کے ساتھ اپنے پروردگار کے سامنے کھڑا ہوتا۔ اور اب اگرچہ اپنے پروردگار سے خطاب کرے گا لیکن کمال حضوری اور اس کی سرگوشی پر کامل توجہ نہ ہوگی۔ یہ حکم عام ابدان کا ہے رہے وہ ابدان جو باعمل علماء اور صالحین کے ہیں سو وہ اس پے در پے دھونے کے حکم کی سختی کے محتاج نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کے بدن پانی سے زندگی حاصل کر چکے اگرچہ اعضاء کے دھونے میں باہم فاصلہ ہی کیوں نہ ہوا ہو۔ پس یہ قول کہ پے در پے دھونا واجب ہے عام لوگوں کی طہارت پر محمول کیا جائے گا اور دوسرا قول اس کے مستحب ہونے کا علماء اور صلحاء کی طہارت پر حمل کیا جائے گا۔

اور میں نے حضرت علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ اس زمانہ میں پے در پے دھونے کے وجوب کا قول بہت اچھا ہے۔ کیونکہ جس کے نزدیک واجب نہیں ہے اس کے قول سے لازم آتا ہے کہ اعضاء کے دھونے میں بہت فاصلہ کرنا اور زمانہ طہارت میں بہت دیر لگانا جائز ہے مثلاً یہ کہ کسی نے ظہر کے وضو کے لئے منہ دھویا صبح کی نماز کے بعد پھر جب چوتھائی دن چڑھ گیا تو ہاتھ دھوئے۔ پھر جب آفتاب کا زوال ہوگیا تو سر کا مسح کیا پھر جب عصر کا وقت شروع ہونے میں تھوڑی دیر رہ گئی تب اس نے پاؤں دھوئے اور اس درمیان میں وہ شخص غیبت اور چغلی اور استہزاء مذاق ہنسی اور غفلت وغیرہ میں جو معاصی اور مکروہات ہیں یا خلاف اولی ہیں خوب مشغول رہا بشرطیکہ وہ شخص ایسا ہو جس سے خلاف اولی کے ارتکاب پر مواخذہ ہوگا۔ مثلاً نفس کی پسندیدہ چیزوں کے کھانے پر اس سے مواخذہ کیا جائے پس ایسا وضو اگرچہ ظاہر شریعت کے اعتبار سے صحیح ہے کیونکہ اس پر یہ بات صادق ہے کہ وہ وضو کامل ہے لیکن اس وضو کا نفع بہت کم ہے کیونکہ اس سے اعضاء میں زندگی تو حاصل ہوگی نہیں جبکہ وہ اعضاء مر چکے ہوں یا ضعیف ہوگئے ہوں یا ان میں کچھ فتور پڑ گیا ہو پس اس سے وضو کے اندر پے در پے دھونے کا حکم خواہ وہ بطور استحباب کے ہو یا بطور وجوب کے جس حکمت پر مبنی تھا وہ فوت ہوگئی۔ اور وہ حکمت یہی تھی کہ بدن صاف ہو جائے اور اس کے اندر خدائے قادر کے سامنے سرگوشی کے لئے کھڑے ہونے سے پہلے زندگی آ جائے۔

پھر اگر یہ فرض کیا جائے کہ وہ شخص جس نے وضو میں پے در پے دھونے کا خیال نہیں کیا (بلکہ اس نے درمیان میں فاصلہ وقت کا چھوڑ کر اعضاء کو دھویا ہے) وہ اعضاء دھونے کے درمیانی وقت میں کسی معصیت یا غفلت کے اندر مبتلا نہیں ہوا تب بھی یہ بات ہے کہ بدن سوکھ کر ان اعضاء کی مثل ہو جائے گا جن پر اکثر غفلت اور بھول اور رنجیدگی اور تھکن طاری ہوتی رہتی ہے لہٰذا اس صورت میں بھی ان اعضاء کے اندر کوئی ایسا امر موجود نہ ہوگا جو خدا تعالیٰ سے مناجات کرتے وقت اس کی طرف کامل طور پر متوجہ ہونے کو مقتضی ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ وضو کے اندر پے در پے دھونا اصل میں سنت تھا۔ لیکن اس سے اجتہاد نے وجوب

پیدا کر دیا۔ پس پے در پے دھونا ہر حال میں مطلوب ہے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔

سولھواں مسئلہ: یہ ہے کہ چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص وضو کرے وہ اس وضو سے جس قدر چاہے فرائض پڑھ سکتا ہے جب تک کسی چیز ناقضِ وضو کا صدور نہ ہو حالانکہ امام نخعی کا قول یہ ہے کہ وہ شخص پانچ وقت کے فرضوں سے زیادہ نہیں پڑھ سکتا۔ اسی طرح حضرت عبید بن عمیر رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے جدید وضو واجب ہے اور حجت میں وضو کی آیت پیش کرتے ہیں (یعنی اذا قمتم الی الصلوۃ الخ) پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس پر اہل شریعت اور اہل حقیقت دونوں حضرات کا اجماع ہے اور امام نخعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے جنگ احزاب کے دن (مترجم کہتا ہے کہ اس سے مراد جنگ خندق کا دن ہے اس کو یوم احزاب اس لئے کہتے ہیں کہ ابو سفیان اس جنگ میں عرب کے مختلف قبیلوں کو مسلمانوں پر چڑھا لایا تھا کہتے ہیں کہ قریش کے کافر دس ہزار تھے اور تھامہ اور غطفان کے ایک ہزار اور ہوازن اور بنو قریظہ اور بنو نضیر ان کے علاوہ۔ پھر اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو جن کی تعداد صرف پندرہ سو یا سترہ سو تھی کافروں پر اس طرح فتح دی کہ اس نے ایک آندھی بھیجی جس سے کفار پریشان ہو کر بھاگ نکلے۔ احزاب کے معنی فوجیں) پانچوں نمازوں کو اکٹھا کیا (ایک وضو سے) پڑھا تھا۔ اس لئے ان سے زیادتی نہیں ہو سکتی۔ اور عبید بن عمیر رضی اللہ عنہ کے قول کی علت یہ ہے کہ ظاہر قرآن سے یہی سمجھا جاتا ہے (کہ ہر نماز کے لئے علیحدہ وضو ہونا چاہئے) اور یہ قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو کبھی کسی گناہ میں مبتلا نہیں ہوتے اور دوسرا قول اول اور تیسرے کے درمیان درمیان ہے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب غسل کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جنبی (جس کو غسل کی حاجت ہو) پر قرآن شریف کا اٹھانا اور چھونا دونوں حرام ہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ غسل میں تمام بدن کا دھونا واجب ہے اور اس پر بھی کہ جنابت میں سر کا پانی سے صرف مسح کر لینا کافی نہیں۔ کیونکہ سر کا حکم موزوں کا سا ہے یعنی جس طرح جنابت کی حالت میں موزوں کا نکالنا اور پاؤں کو دھونا ضروری ہے اور ان پر مسح کر لینا کافی نہیں۔ اسی طرح حالت جنابت میں سر کا بھی حکم ہے اور سر کو موزوں پر قیاس کرنے کی علت جامعہ یہ ہے کہ جس طرح موزوں پر مسح ہوتا ہے ایسا ہی سر کا بھی۔ غرض ممسوح ہونے میں دونوں شریک ہیں اور اس قیاس کے علاوہ مجھے کوئی صریح دلیل نہیں ملی۔ یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو اس باب میں مجمع علیہا یعنی اتفاقی ہیں اور وہ مسائل جن میں علماء کا اختلاف ہے ان میں سے

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت اور مرد دونوں کے پیشاب گاہوں کے مل جانے سے غسل واجب ہو جاتا ہے اگر چہ انزال نہ ہو۔ حالانکہ امام داؤد اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کا یہ قول ہے کہ غسل بغیر انزال کے واجب نہیں ہوتا (یہ قول اس وقت مخالف ہو سکتا ہے کہ جب اس کا منسوخ ہونا ثابت نہ ہو۔

اسی طرح امام شافعی اور امام احمد اور امام مالک رضی اللہ عنہم کا قول یہ ہے کہ عورت اور چوپایہ کی پیشاب گاہ میں حکم کے اعتبار سے کچھ فرق نہیں۔

اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ چوپائے سے وطی کرنے میں اس وقت تک غسل واجب نہیں جب تک انزال نہ ہو جائے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے قول میں آدمی اور چوپائے دونوں سے جماع کرنے کے اعتبار سے تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ دونوں صورتوں میں یہ ہے کہ لذت بہر حال حاصل ہوتی ہے جس کی وجہ سے بندہ عادتاً اپنے پروردگار کے مشاہدہ سے غائب ہو جاتا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ لذت کا کامل نہ ہونا ہے کیونکہ بغیر انزال کے لذت کامل نہیں ہوتی پس پہلا قول ان اکابر کے ساتھ خاص ہے۔ جو تقوی اور تنزہ میں مبالغہ سے کام لیتے ہیں اور دوسرا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اس طریقہ پر نہیں چل سکتے جس پر اکابر ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ امر برعکس ہو۔ اس اعتبار سے کہ بعض کی شہوت غالب ہوتی ہے اور بعض کی کمزور۔ پس اکابر پر بغیر انزال کے غسل واجب نہیں۔ کیونکہ جماع اور ہمبستر ہونا اکابر کو بغیر انزال کے ان کے پروردگار سے غائب نہیں کرتا۔ کیونکہ ان کی روحانیت اور خدا تعالیٰ سے حضوری بہت قوی ہے۔ جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول اس پر دلالت کرتا ہے اور وہ یہ کہ

ایکم یملک أربه کما کان صلی الله علیه وسلم یملک أربه

یہ قول اس قول میں سے جس کے اندر روزے کی حالت یا باوضو ہونے کے وقت آپ کا اپنی بیویوں سے بوسہ لینے کا ذکر ہے کہ باوجود اس کے پھر بھی آپ بغیر جدید وضو کئے نماز کے لئے کھڑے ہو جاتے تھے اور ترجمہ اس قول کا یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ تم میں کون شخص اپنے نفس پر قادر ہے۔ اس کو سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صرف منی کے نکلنے سے غسل واجب ہو جاتا ہے اگرچہ لذت نہ ہو۔ برخلاف امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما کے کہ ان کے نزدیک جب تک لذت نہ ہو۔ اس وقت تک صرف منی کے خارج ہونے سے غسل لازم نہیں آتا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اور اس کے اندر بھی وہی گفتگو ہے جو جماع مع انزال اور بلا انزال میں گذر چکی ہے۔ ہم اس کو دوبارہ لوٹاتے نہیں۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک اگر جنابت کا غسل کر لینے کے بعد پیشاب گاہ سے منی خارج ہو تو اگر وہ پیشاب پھرنے کے بعد نکلی ہے تو غسل واجب نہیں ورنہ غسل واجب ہے۔ برخلاف امام شافعی علیہ الرحمۃ کے کہ ان کے نزدیک ہر حال میں غسل واجب ہے (خواہ پیشاب کرنے سے نکلی ہو یا بغیر پیشاب کئے)

اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ بالکل غسل واجب نہیں (خواہ پیشاب کے بعد نکلے یا بغیر پیشاب کئے) پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرا تو بالکل ہی مشدد ہے اور تیسرے میں ہر اعتبار سے تخفیف ہے لہٰذا پہلے قول کی ایک شق اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کا قول اکابر کے ساتھ خاص ہے اور دوسری شق اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ جن کو عوام بولا جاتا ہے پس ہر امام میزان کے کسی نہ کسی مرتبہ میں ضرور داخل ہے۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک صرف منی کے خارج ہونے سے غسل لازم ہو جاتا ہے اگرچہ کود کر نہ نکلے۔ حالانکہ باقی تینوں اماموں کے نزدیک اگر کود کر نہ نکلے تو غسل واجب نہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور اس کے مقابل میں تخفیف ہے۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا مگر اس وقت کہ جب منی سر ذکر سے جدا ہو جائے۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ غسل اسی وقت سے واجب ہو جاتا ہے کہ جس وقت منی کے پشت سے سر ذکر میں آ جانے کا احساس ہو جائے۔ اگر چہ سر ذکر سے خارج نہ ہو۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور وہ عام مسلمانوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور وہ اکابر علماء کے ساتھ مخصوص ہے۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک و امام احمد کے نزدیک کافر جب مسلمان ہو جائے تو اس پر غسل واجب ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک یہ غسل مستحب ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس شخص پر جو مسلمان ہو جائے زندہ ہو جانے کا اطلاق کیا ہے چنانچہ ارشاد ہے

او من کان میتاً فاحییناہ

ایسا شخص جو کہ پہلے مردہ تھا پھر زندہ بنا دیا ہم نے اس کو

اور اس کا جسم مردہ ہو جانے کے بعد زندہ ہو گیا۔ پس غسل کا وجوب ثابت نہ ہوا بلکہ وہ محض استحبابی طور پر زیادت تنزہ کے واسطے ہے اور اس کی تائید خدا تعالیٰ کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے کہ:

قل للذین کفروا ان ینتھوا یغفرلھم ما قد سلف

ترجمہ: کہہ دو (اے محمد ﷺ) ان لوگوں سے جو کافر ہیں کہ اگر وہ باز آ جائیں تو ان کے پیچھے کئے گناہ معاف کر دیئے جائیں۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ غسل سے زندگی میں پورا مبالغہ ہے پس اسلام نے باطن کو زندہ کر دیا اور پانی ظاہر کو زندہ کر دے گا۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک غسل جنابت میں بدن پر ہاتھ کا پھیرنا واجب ہے حالانکہ باقی تینوں اماموں کے نزدیک صرف مستحب ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت بدن سے اس ضعف کے دور کرنے میں مبالغہ کرنا ہے جو منی کے نکلنے کی لذت کے سرائیت کر جانے سے پیدا ہو گیا ہے۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ سطح بدن پر صرف پانی کا گذر جانا کافی ہے کیونکہ پانی بدن کے جس حصہ پر گذرتا ہے اس کو وہ بالطبع زندہ کر دیتا ہے۔ پس حاصل یہ ہے کہ اگر جماع اور منی کے خارج ہونے میں کسی کو قلیل لذت حاصل ہو۔ اس کے لئے بدن پر ہاتھ کا پھیرنا مستحب ہے اور جو شخص اس کی لذت میں بے حواس

ہو جائے اس کے لئے واجب ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جنبی اور حیض والی عورت کے بچے ہوئے پانی سے وضو کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مرد کو جائز نہیں کہ وہ عورت کے وضو سے بچے ہوئے پانی کے ساتھ وضو کرے جبکہ وہ مرد اس عورت کو دیکھا نہ کرتا ہو اور امام محمد بن الحسن امام احمدؒ کے اس بارے میں موافق ہیں کہ عورت کو دوسری عورت یا مرد کے بچے ہوئے سے وضو کرنا درست ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ اس کے اندر ادلہ ثابت ہیں۔ اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ عورت کے طہارت کرنے کے پانی میں عادتاً پلیدی بہت ہوتی ہے اور اسی لئے امام احمد رضی اللہ عنہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس مرد نے اس عورت کو دیکھا نہ ہو۔ تاکہ وہ اس عورت کو علی العموم اور عورتوں پر محمول کر کے یہ نہ سمجھے کہ وہ نظیف نہ ہوگی۔ بلکہ طہارت کرتے وقت اس کے بدن پر پلیدی ہوگی۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب اس عورت کا مشاہدہ کر لے غسل کرتے وقت تو اس وقت جیسا جانے گا ویسا کرے گا۔ اگر اس سے طہارت کرنا مناسب سمجھے گا تو کرے گا ورنہ باز رہے گا پس معلوم ہوا کہ اکابر علماء کے ساتھ دوسرا قول مناسب ہے اور عوام لوگوں کے ساتھ پہلا قول مناسب ہے۔ اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اماموں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ عورت کو جب غسل کی حاجت ہو اور اسی حالت میں حیض آنے لگے تو پاک ہونے کے لئے صرف ایک غسل کافی ہے حالانکہ اہل ظاہر کا قول یہ ہے کہ اس پر دو غسل واجب ہے۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ بعض شافعی المذہب یہ کہتے ہیں کہ محض بچے کے پیدا ہونے سے غسل واجب ہو جاتا ہے اگرچہ تری نہ ظاہر ہو۔ حالانکہ بعض شافعی کا یہ قول ہے کہ صرف بچے کے پیدا ہونے سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ اس میں منی کے نکلنے کی وجہ سے اگرچہ اس کا بچہ بن گیا ہے اس سے پورا بچاؤ اور صفائی اور احتراز ہے۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ بچہ جننے کے بعد جو غسل مشروع ہوا ہے وہ محض اس نجاست کے ازالہ کے واسطے ہوا ہے جو ولادت سے عادتاً پیدا ہو جاتی ہے۔ پس جب کوئی پلیدی نہ ہو تو غسل کیوں واجب ہونا چاہئے نیز دردِ زہ کے وقت عورت کو درد بہت سخت محسوس ہوتا ہے اس لئے وہ لذت اس وقت بالکل معدوم ہوتی ہے جس کی وجہ سے بدن میں ضعف آ جاتا ہے اور اس کے معدوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دردِ زہ کے وقت خدا تعالیٰ سے غفلت نہیں ہوتی۔ بلکہ اس وقت اور برعکس اس کے عورت کا ہر ہر رونگٹا خدا تعالیٰ کی طرف متوجہ اور اس کے حضور میں حاضر ہوتا ہے۔ اور یہ درد ایسی چیز ہے جو کبھی زندگی پیدا کرنے میں پانی کا کام دے جاتا ہے۔ پس جان لو اور میزان کے دونوں مرتبوں کو غور سے دیکھو۔

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ جنبی اور حیض والی عورت پر قرآن شریف پڑھنا حرام ہے اگرچہ ایک ہی آیت یا دو آیتیں ہوں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ تھوڑی سی آیت کا پڑھنا جائز ہے اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک پوری ایک آیت یا دو آیتوں کا پڑھنا درست ہے۔ اور امام دوؤد رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ جنبی کو تمام قرآن شریف کا پڑھنا درست ہے جس طرح وہ چاہے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تھوڑی سی تشدید ہے اور تیسرے میں پوری تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

لا یقرب الجنب و لا الحائض شیئاً من القرآن

یعنی نہ پڑھے جنبی اور نہ حیض والی عورت کچھ بھی قرآن شریف سے

تو اس میں شیئاً کا لفظ نکرہ لایا گیا۔ جو تھوڑی سی آیت کو بھی شامل ہے۔ مثلاً ایک حرف اور اس کی تائید اہل حقیقت کے قول سے بھی ہوتی ہے دوسری بات یہ ہے کہ قرآن شریف خدا کا کلام اور اس ذات کی صفات میں سے ہے جو طاہر اور مقدس ہے تو یہ کس طرح مناسب ہوسکتا ہے کہ وہ ایک ایسے مقام سے ظاہر ہو جس کے اندر حساً یا معنیً پلیدی موجود ہو۔ اب وہ قرآن شریف تھوڑا ہو یا بہت ہو۔

نیز قرآن شریف قرء سے نکلا ہے اور اس کے معنی جمع کرنے کے ہیں تو چونکہ قرآن شریف کے پڑھنے والے کا دل بھی صرف خدا تعالیٰ کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے اس لئے اس کا نام قرآن رکھا۔ پس شارع کا مومن سے مطلوب یہ ہے کہ ایسی چیز کو جس سے خدا تعالیٰ کے خاص حضور کو چاہے ہرگز نہ پڑھے مگر ایسی حالت میں کہ طہارت میں کامل ہو۔ برخلاف جنبی اور حیض والی کے۔ پس معلوم ہوا کہ جنبی وغیرہ قرآن شریف کے احکام اور اذکار پڑھ سکتے ہیں کیونکہ وہ قلب کو خدا تعالیٰ کے ساتھ جمع نہیں کرتے۔ اور امام داؤد کا قول اسی تاویل پر محمول ہے کیونکہ فرقان قرآن شریف ہی ہے اور اکابر کے لئے اس کا عکس ہے برخلاف ان لوگوں کے جو خدا سے محجوب ہیں۔ پس سمجھ لو۔

رہا یہ کہ قرآن کے الفاظ کا پڑھنا کیسا ہے تو تحقیق یہ ہے کہ اس میں امام داؤد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کے اندر دو جہتیں ہیں ایک جہت خدا تعالیٰ کے صفات کی ہے اور ایک جہت مخلوق کی ہے اور یہی جہت مصحف میں لکھی ہوئی ہے اور زبان سے اسی کا نطق کیا جاتا ہے اور دلوں میں بھی یہی محفوظ ہے پس داؤد علیہ الرحمۃ کا قول ان دونوں طریقوں اور جہتوں میں سے ایک جہت پر جاری ہوسکتا ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ ہر مکلف سے تقوی اور سخت تعظیم مطلوب ہے۔ اگرچہ قرآن مجید حقیقتاً زبان اور لفظ میں حلول کئے ہوئے نہیں ہے۔ اور اس سے زیادہ نہیں کہا جاسکتا۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔

باب تیمّم کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ پانی کے موجود نہ ہونے کے وقت یا اس کے استعمال نہ کر سکنے کے وقت پاک مٹی سے تیمم جائز ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس حالت مذکورہ میں جس طرح بے وضو تیمم کرے اسی طرح جنبی جس کو غسل کی حاجت ہو۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب مسافر کے پاس پانی موجود ہو۔ لیکن پیاس سے ڈرتا ہو تو اس کو جائز ہے کہ اس پانی کو پینے کے واسطے رکھ لے اور تیمم سے نماز پڑھ لے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بے وضو آدمی جب تیمم کر چکے اور ابھی تک نماز شروع نہ کی ہو کہ اس کو پانی مل جائے تو اس کا تیمم باطل ہو جائے گا اور اس پر لازم آئے گا کہ پانی کا استعمال کرے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ تیمّم سے نماز پڑھنے والا اگر بعد میں نماز پڑھ کر پانی کو پالے تو اس کا لوٹانا واجب نہیں اگرچہ وقت باقی ہو۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ تیمم سے حدث دور نہیں ہوتا ہے اس میں صرف امام داؤد کا خلاف ہے اور یہ بھی مسئلہ اتفاقیہ ہے کہ اگر کسی کو اپنی جان کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کو وضو ترک کر دینا اور اس کی بجائے تیمم کرنا درست ہے یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو اس باب میں اتفاقیہ مسائل مجھے ملے ہیں۔

اور جن مسائل میں علماء اور ائمہ کا اختلاف ہے ان میں سے

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک آیت قرآنیہ میں لفظ (صعید) سے مراد مٹی ہے پس ان کے نزدیک تیمم جائز نہیں مگر یا پاک مٹی سے اور یا اس ریت سے جس میں دھول ہو۔

حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ آیت میں صعید سے خود زمین مراد ہے پس ان کے نزدیک زمین کے تمام اجزاء سے تیمم جائز ہے اگرچہ ایسا پتھر ہو جس پر مٹی نہ لگی ہو اور اگرچہ ایسی ریت ہو جس میں غبار نہ ہو۔

اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے بھی بڑھ کر یہ فرمایا ہے کہ تیمم ہر اس چیز سے جائز ہوتا ہے جو زمین سے متصل ہو مثلاً نباتات پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت مٹی کا روحانیت میں پانی کے نزدیک ہونا ہے کیونکہ مٹی پانی کے تلچھٹ سے بنتی ہے اور پانی ایسی چیز ہے کہ خدا تعالیٰ نے ہر جاندار چیز کو اسی سے بنایا ہے پس مٹی پانی سے بہت قریب ہے برخلاف پتھر کے۔ کیونکہ اس کی اصل وہ جھاگ ہیں جو پانی کی سطح پر چڑھے ہوئے ہوتے ہیں۔ پس وہ نہ تو خالص پانی ہے نہ خالص مٹی۔ اس لئے وہ ہر حال میں روحانیت کے اعتبار سے ضعیف ہے برخلاف خالص مٹی کے۔ اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ امام شافعی وغیرہ نے پتھر سے تیمم کرنے کو اس لئے ناجائز کہا کہ اگرچہ اس کے اندر مٹی موجود ہے لیکن وہ پانی کی طبیعت سے بہت بعید ہے اور اس کی روحانیت بھی کمزور ہے تو اس کے ساتھ مسح کرنے سے کوئی عضو زندگی نہیں حاصل کر سکتا۔ اگرچہ بدن کو اس پر خوب رگڑا جائے اور بالخصوص ہمارے جیسوں کے اعضاء، جو کثرت معاصی اور کثرت غفلت اور نفس کی پسند کردہ اشیاء کے کھانے کی وجہ سے بالکل مردہ ہوگئے ہیں۔

اور دوسری دفعہ میں نے شیخ موصوف سے سنا ہے کہ جو شخص اس پتھر سے تیمم کو جائز کہتا ہے جس پر مٹی ہو اس کی علت یہ ہے کہ اس نے اس طرف خیال کیا کہ پتھر کی اصل بھی مٹی ہی ہے جیسا کہ صحیح حدیث میں وارد ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! (صلی اللہ علیہ وسلم) میں خدمت قدسی میں اس غرض سے حاضر ہوا تھا کہ میں آپ سے ہر چیز کو دریافت کرلوں۔ آپ نے جواب میں فرمایا کہ ہر چیز پانی سے پیدا کی گئی ہے (انتہیٰ) تو طبقات زمین پر جس قدر چیزیں ہیں وہ سب پانی سے بنائی گئی ہیں پس کیچڑ وہ پانی ہے جو جھاگ دار ہو کر جم گیا اور پتھر وہ ہے جو موجزن ہوا اور اسی وقت خدا تعالیٰ نے پہاڑ پیدا فرمائے۔ اور یہی وجہ ہے جو پتھر سے اس وقت پانی ٹپکتا ہے کہ جب اس پر آگ جلائی جاتی ہے اور اگر اس کی اصل پانی نہ ہوتی تو اس سے پانی ہرگز نہ ٹپکتا۔ لیکن متقی آدمی کے لئے پتھر سے تیمم کرنا ہرگز مناسب نہیں۔ مگر اس دم کہ جب مٹی بھی میسر نہ آئے۔ کیونکہ پتھر ایک بہ نسبت مٹی کے ضعیف مرتبہ ہے اور باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے

فاتقوا اللہ ما استطعتم

پس ڈرو اللہ سے جہاں تک تم سے ہو سکے

اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (جب میں تم کو کسی بات کا حکم کروں تو اس کو جب تک تم سے ہو سکے بجالاؤ) پس جو شخص مٹی نہ پائے اس کے لئے پتھر سے تیمم کرنا جائز ہے اور اس کو چاہئے کہ اپنے ہاتھوں سے منہ کو ملے جس طرح مٹی سے ملا کرتے ہیں اور خدا تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

فامسحوا بوجوھکم و ایدیکم منہ

پس ملو اپنے منہ اور ہاتھوں کو اس سے

تو ظاہراً آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ تیمم کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ جسم اس شے سے

جدا ہو۔ جس پر ہاتھ سے ضرب لگائی جائے اور صرف اس شی کی روحانیت کا جدا ہونا کافی نہیں اگرچہ وہ شی لطیف ہی کیوں نہ ہو۔ اور اس مضمون کی نظیر یہ ہے کہ جیسے حج کے باب میں ہمارے علماء کا قول ہے کہ جن کے سر پر بال نہ ہوں ان کو بھی استرہ کا پھیر لینا مستحب ہے تاکہ سر منڈوانے والوں کے ساتھ مشابہت ہو جائے۔ ایسا ہی حکم یہاں بھی ہے کہ جو شخص پاک مٹی نہ پائے تو وہ پتھر پر اس طرح ضرب لگائے جس طرح مٹی پر۔ تاکہ مٹی پر ضرب لگانے والوں کے ساتھ مشابہت ہو جائے۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے دوسری مرتبہ یہ سنا ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے تیمم کے اندر مٹی کی تخصیص اس لئے کی ہے کہ پانی نہ ملنے کے بعد مٹی کے اندر روحانیت قوی ہے بالخصوص ان اعضاء کے لئے جو ہماری طرح اکثر خطاؤں میں مبتلا ہوتے رہتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ مٹی کے استعمال کا واجب ہونا چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور پتھر کے استعمال کا واجب ہونا ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے پروردگار کی نافرمانی نہیں کرتے۔ لیکن وہ بھی اگر مٹی کے ساتھ تیمم کریں تو ان کی روحانیت اور بدن کی صفائی اور بھی زائد ہو جائے۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک تیمم سے پہلے پانی کا تلاش کرنا واجب ہے۔ بلکہ تیمم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے اور یہی روایت امام احمدؒ کی دونوں روایتوں میں سے صحیح تر ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ صحت تیمم کے لئے پانی تلاش کرنا شرط نہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا قول مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے:

فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً

ترجمہ: پھر نہ پاؤ تم پانی کو تو تیمم کرو پاک مٹی سے

اور یہ کہ فلاں شخص نے پانی نہیں پایا تب ہی بولتے ہیں کہ جب اس نے پانی تلاش کیا لیکن نہ پایا ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے اس قول کا مطلق ہونا ہے کہ

فلم تجدوا

ترجمہ: پھر نہ پاؤ تم

یعنی نہ پاؤ تم پانی کو طہارت کے ارادہ کے وقت تو اس میں یہ صورت بھی داخل ہے کہ بغیر تلاش کئے اور بغیر پڑوسی سے طلب کئے نہ پاؤ۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ جدیدہ میں بیان کیا ہے اور یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی قول ہے کہ دونوں ہاتھوں کو مٹی سے کہنیوں تک اس طرح ملنا چاہئے جس طرح وضو میں دھوتے ہیں۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا مذہب یہ ہے کہ کہنیوں تک مسح کرنا

مستحب ہے اور پہنچوں تک مسح کرنا جائز ہے اور امام زہری کا قول یہ ہے کہ بغلوں تک مسح ہونا چاہئے۔ پس پہلے قول اور تیسرے میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ بدل میں اصل بات یہ ہے کہ وہ جہاں تک ہو سکے مبدل کی شکل پر ہونا چاہئے اگرچہ بعض ہی باتوں میں مشابہت ہو۔

اور تیسرے قول کی علت مٹی کی روحانیت کا پانی کی روحانیت سے کمزور ہونا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس قول کے قائل نے بغلوں تک مسح کرنے کو کہا ہے۔ اور دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں کبھی صرف پہنچوں تک مسح کرنا ثابت ہے اور کبھی کہنیوں تک اور دونوں قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہیں جن کے ہاتھوں سے گناہ بہت قلیل ہوتے ہیں۔ برخلاف ان لوگوں کے جن کے ہاتھوں سے گناہ بہت صادر ہوتے ہیں کیونکہ ہتھیلیوں کی کمزوری کہنیوں تک ہوتی ہوئی بغلوں تک پھیل جاتی ہے۔ اسی لئے مسح وہاں تک مطلوب ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ وضو میں تو سر کا پانی سے مسح کرنا مشروع ہوا۔ لیکن تیمّم میں کیوں ترک کر دیا گیا تو جواب یہ دیا کہ شارع نے وضو کے اندر کا مسح اس نیک فالی کے لئے مشروع کیا ہے کہ گویا اس مسح کرنے سے سر کے اندر جو ریاست نماز کے اندر خدا کی درگاہ میں داخل ہونے سے مانع تھی وہ دور ہو گئی اور تیمّم کرنے والے نے جس وقت اپنے خوبصورت چہرہ پر مٹی کو رکھا تو اسی وقت تکبر سے خالی ہو گیا۔ پس سر کے مٹی سے مسح کرنے کی حاجت نہ رہی اور ذلت وانکساری کے لئے صرف چہرہ پر مٹی کا ڈالنا کافی سمجھا گیا۔

اور میں نے شیخ موصوف سے سنا ہے کہ علماء نے وقت آنے سے پہلے پانی طہارت کرنے کو جائز کہا ہے اور تیمّم کو نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کی روحانیت چونکہ قوی ہے اس لئے اس کی وجہ سے اعضاء کے اندر اس وقت تک صفائی اور زندگی باقی رہے گی جب تک اس نماز کا وقت آئے جس کے لئے وضو کر لیا ہے۔ برخلاف مٹی کے کیونکہ اس کی روحانیت کمزور ہے جو اعضاء کے اندر اس وقت تک صفائی نہیں رکھ سکتی جب تک آنے والی نماز کا وقت آئے۔ اسی وجہ سے علماء نے صحت تیمّم کے لئے دخول وقت کو شرط قرار دیا ہے کیونکہ وہ وقت ہی ایسی شی ہے جس کے اندر بندہ سے نماز کا خطاب کیا گیا، جیسا کہ خدا تعالیٰ کے اس قول میں ارشاد ہے کہ:

یا أیها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوة

ترجمہ: اے ایمان والو! جب تم نماز کا ارادہ کرو

اور اس آیت میں اگرچہ وضو کا ذکر ہے لیکن تیمّم کا حکم پانی سے طہارت کرنے کے حکم میں داخل ہے مگر پانی سے طہارت کرنے کو ایک دوسری دلیل کی وجہ سے اس حکم سے خارج کر دیا اور تیمّم میں یہ حکم ویسے ہی باقی رہا کہ وہ بندہ کو نماز کے لئے اسی وقت پاک کر سکتا ہے کہ جب اس کا وقت آ جائے۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ نماز ایسی ہے کہ اس کی فرضیت تیمم سے ساقط ہوسکتی ہے (مثلاً مسافر ہے) تو اس نماز کو پورا کرے ورنہ توڑے۔ اور اگر ایسی نماز ہے کہ اس کی فرضیت تیمم سے ساقط نہیں ہوسکتی۔ (مثلاً مقیم ہے) تو اس کے لئے افضل یہ ہے کہ نماز کو توڑ دے اور پھر وضو کر کے پڑھے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس صورت میں نماز کو پورا پڑھے اور ہرگز نہ توڑے اور وہ نماز صحیح ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس شخص کا تیمم باطل ہو جائے گا اور اس پر لازم ہے کہ نماز سے باہر ہو جائے۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں نماز باطل ہے پس بعض امام امر طہارت کا لحاظ زیادہ کرتے ہیں اور بعض نماز کی رعایت زیادہ کرتے ہیں اور جو شخص کہتا ہے کہ نماز کو توڑ کر وضو کرے اس کی وجہ خدا تعالیٰ کی درگاہ کو اس سے برتر اور بالا سمجھنا ہے کہ جب بندہ اس میں ایسی طہارت کے ساتھ داخل ہو گیا جو فی الجملہ صحیح ہے تو اس سے جدا ہو جائے (یعنی نماز کو درمیان سے توڑ دے) اور جو شخص کہتا ہے کہ نماز کو توڑ کر جدید وضو کرنا چاہئے اس کی وجہ خدائے تعالیٰ کو اس سے برتر اور بالا سمجھنا ہے ہے کہ اس کے اندر بندہ ایسی کمزور طہارت کے ساتھ کھڑا رہے جو اس کے اعضاء میں پورے طور سے صفائی بھی پیدا نہیں کرسکتی اور نہ اس سے خدا تعالیٰ کے ساتھ سرگوشی کرنے کی طرف کامل توجہ ہوتی ہے۔

میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جو شخص اس کا قائل ہے کہ تیمم سے نماز پڑھنے والے کو اگر اثنائے نماز میں پانی مل جائے تو اس نماز کو نہ توڑے بلکہ پورا کرے۔ اس کی وجہ خدا تعالیٰ سے اس بات کی حیا کرنا ہے کہ اس کی درگاہ سے یہ خیال کر کے جدا ہو جائے کہ تیمم سے وضو افضل ہے۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ سے سرگوشی کرنا زیادہ مہتم بالشان شے ہے اور اس لئے کہ نماز منجملہ مقاصد کے ہے تو اس کو ذرائع کی وجہ سے کیونکر ترک کر دیا جائے اور پھر خاص کر اس وقت کہ جب اس وسیلہ کی حاجت نہ ہو (کیونکہ تیمم کافی ہے) اور جو شخص اس کا قائل ہے کہ اگر وقت میں گنجائش ہو تو نماز کو توڑ کر وضو کرنا چاہئے اور پھر دوسری دفعہ نماز پڑھنی چاہئے۔ اس کی وجہ خدا تعالیٰ کی عظمت کا اس کے قلب پر غالب ہونا ہے کیونکہ اس کو اس سے شرم آتی ہے کہ خدا تعالیٰ کے سامنے ایسی کمزور طہارت کے ساتھ کھڑا ہو کر سرگوشی کرتا رہے جس کی روحانیت اس کے اعضاء میں نہ زندگی پیدا کرسکتی ہے نہ صفائی، پس وہ اس بات کا خیال کرتا ہے کہ بدن کی زندگی کے ساتھ خدا تعالیٰ سے ایک ذرہ برابر سرگوشی کرنا اس سرگوشی سے بدرجہا افضل ہے کہ جو بدن کی مردگی یا اس کے ضعف یا اس کے فتور کے ساتھ ہو۔ اگرچہ وہ سرگوشی پہاڑ کے برابر ہو۔

اور حدیث شریف میں وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ غافل قلب سے کوئی دعا قبول نہیں فرماتا ہے اور اس میں شک نہیں ہے کہ ضعیف اعضاء ایسے ہی ہیں جیسے غافل یا بیکار یا بھولنے والا اس لئے کہ اسکی خدا تبارک وتعالیٰ کی

طرف توجہ بہت کمزور ہے (انتہی)

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک دو فرضوں کو ایک تیمّم سے جمع کرنا جائز نہیں۔ خواہ وہ نمازی ادا نماز پڑھتا ہو یا فوت شدہ۔ اور یہی قول صحابہ اور تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ایک جماعت کا ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ تیمم ایسا ہی ہے جیسا کہ پانی سے وضو کرنا یعنی اس سے تب تک نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں جب تک حدث نہ ہو یا پانی نہ ملے۔ اور یہی قول سفیان ثوریؒ اور امام حسنؒ کا ہے پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور جو یہ کہتا ہے کہ ایک تیمّم سے دو فرض نہیں پڑھ سکتے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم کو اسی حد تک ٹھہر جانا ضروری ہے جو رسول خدا ﷺ سے منقول ہے اور ہم کو کسی حدیث میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات نہیں پہنچی کہ آپ نے کبھی بھی ایک تیمّم سے دو فرض پڑھے ہوں اور ایک وضو سے کئی فرضوں کا پڑھنا ثابت ہے چنانچہ جنگ خندق کے روز۔ اور اصل بات یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کا ظاہر قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہر فرض کے لئے جدید طہارت ہونی چاہئے اور وہ قول یہ ہے کہ:

اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهكم (الاية)

یعنی جب تم نماز کا ارادہ کرو تو دھو وا پنے منہوؤں کو الخ

تو ہم اسی پر تیمّم کو بھی قیاس کریں گے یعنی اس کے اندر بھی اصل یہی ہے کہ فرض کے لئے تیمم کی طہارت جدا واجب ہو۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مٹی کی روحانیت پانی کی روحانیت سے کمزور ہے بالخصوص اس وقت کہ جب اول وقت میں تیمّم کر لیا جائے اور نماز آخر وقت تک مؤخر کر دی جائے کیونکہ ایسی صورت میں نمازی کے اعضاء بالکل ضعیف ہو جائیں گے (تاخیر ہونے کی وجہ سے) یہانتک کہ وہ شخص ایسا ہو جائے گا کہ گویا اس نے طہارت کی ہی نہیں۔

اور جس کا مذہب یہ ہے کہ ایک تیمّم سے جس قدر چاہے فرض پڑھ سکتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تیمم پانی سے طہارت کرنے کا بدل ہے پس اس کے لئے تمام وہ باتیں جائز ہیں جو وضو یا غسل کی صورت میں جائز ہوتی ہیں۔ جس طرح اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ وقت کے آنے سے پہلے (اگر چاہے) تو تیمم کر سکتا ہے جیسا کہ بدل ہونے کے بموجب امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اسی کے قائل ہیں۔ اگرچہ وہ تمام امور میں بدل کو مبدل کے ساتھ لاحق نہیں کرتے ہیں کیونکہ تیمّم کئے ہوئے اعضاء پھر بھی وضو کئے ہوئے اعضاء سے کمزور ہی ہیں اور مٹی کی روحانیت پانی کی روحانیت سے کمزور ہے۔

اور بعض محققین نے بیان کیا ہے کہ تیمم ایک مستقل عبادت ہے اور وضو یا غسل کا بدل نہیں ہے ہاں خدا تعالیٰ نے تیمّم کا حکم ہم کو اس وقت کیا ہے کہ جب ہم مریض ہوں یا پانی نہ ملتا ہو۔ خواہ مقیم ہوں یا مسافر۔

اور امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ وقت آنے سے پہلے تیمم جائز نہیں۔

اور اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ تیمم کرنے والا اگر نماز تیمم سے پڑھ لینے کے بعد پانی کو دیکھے تو اس پر نماز کا لوٹانا واجب نہیں ہے۔ اگر چہ وقت ابھی باقی ہو۔ جیسا کہ شروع باب میں گذر چکا ہے۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ حضرت ربیعہ اور محمد بن الحسن رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ تیمم کرنے والے کو یہ جائز نہیں کہ وہ وضو سے پڑھنے والوں کا امام بنے حالانکہ چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جائز ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ امام کو مناسب اور اولیٰ یہ ہے کہ وہ تمام لوگوں سے طہارت میں کامل ہو۔ کیونکہ وہ خدا تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان میں واسطہ ہے اور خطاب کی حیثیت سے بہ نسبت دوسرے لوگوں کی خدا تعالیٰ کے حضور سے نزدیک تر ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تیمم ہر حال میں طہارت ہے پس جب اس سے تنہا نماز پڑھنا جائز ہو چکا تو اس سے امام بن کر نماز پڑھانا بھی درست ہے۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ مقیم ہونے کی صورت میں نماز جنازہ اور عیدین کی نماز کے لئے تیمم جائز نہیں۔ اگر چہ ان کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو۔

حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ تیمم جائز ہے پس پہلے قول میں طہارت کے اعتبار سے تشدید ہے اور نماز کے اعتبار سے تخفیف (کیونکہ فوت ہو جانا اچھا ہے بہ نسبت تیمم کر کے پڑھنے کا) اور دوسرا برعکس ہے۔ اور ہر قول کے لئے ایک ایک وجہ ہے۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جو شخص مقیم ہو اور اس کو پانی کا استعمال دشوار ہو اور وقت نماز کا اسقدر تنگ ہو کہ نماز کے فوت ہو جانے کا خطرہ ہے تو اگر پانی اس سے دور ہو یا کنوئیں میں ہو لیکن اس سے نکالنے کی صورت میں وہ یقین کرتا ہے کہ وقت نکل جائے گا تو اس کو اجازت ہے کہ تیمم سے نماز پڑھ لے پھر جب پانی مل جائے تو نماز کا اعادہ کرے۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ تیمم سے پڑھ لے اور پھر پانی ملنے کی صورت میں نہ لوٹائے۔ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کو صبر کرنا چاہئے یہانتک کہ پانی پالے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تشدید ہے اور تیسرے میں نماز کے اعتبار سے تخفیف ہے اور طہارت کے اعتبار سے تشدید۔

اور پہلے قول کی وجہ نماز کے اندر احتیاط کا لحاظ رکھنا ہے اور تیسرے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے ساتھ کامل ادب کے اندر احتیاط کرنا ہے۔ کیونکہ وہ اس کو باعث شرم خیال کرتے ہیں کہ نماز کے اندر خدا تعالیٰ کے سامنے ایسی طہارت کے ساتھ کھڑا ہو جائے کہ جو اپنی کمزوری کی وجہ سے اعضاء میں اس درجہ کی زندگی پیدا نہیں کر سکتی جس کی وجہ سے نمازی اپنے پروردگار سے سرگوشی کرنے کی طرف پورا متوجہ ہو سکے۔

اور امام بیہقی نے بیان کیا ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ جسکو پانی نہ ملے اس کو (غلوۃ السہم) ایک تیر کے فاصلہ

کے برابر چل کر پانی کو تلاش کرے پھر تیمم کرے اور اس کا اندازہ تین سو اور چار سو گز کے درمیان ہے (انتہی) اس کو خوب یاد کرلو کیونکہ بہت قلیل علماء نے اس کی تصریح کی ہے۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر پانی اتنا قلیل ہو کہ اس سے پورا وضو نہ ہو سکے تو مکلف پر واجب ہے کہ جتنے اعضاء کے کام میں آ سکے ان کو دھو لے اور باقی اعضاء کے لئے تیمم کر لے۔

حالانکہ باقی اماموں کا قول یہ ہے کہ اس پر پانی کا استعمال کرنا واجب نہیں بلکہ پانی کو چھوڑ دے اور تیمم سے نماز ادا کر لے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ:

اذا امرتکم بامر فاتوا منه ما استطعتم

ترجمہ: جب میں تم کو کسی بات کا حکم کروں تو تم اس کو حتی الامکان بجالاؤ

اور دوسرے قول میں تخفیف ہے کیونکہ وہ باوجود تیمم کرنے کے پانی کے استعمال کی تکلیف نہیں دیتا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم کو شارع علیہ السلام سے ایسی طہارت کا ثبوت بہم نہیں پہنچا جو مکمل نہ کی ہو۔ بلکہ صرف بعض اعضاء کو وضو میں دھو کر چھوڑ دیا ہو اور اس قول کے قائل کے نزدیک اس آیت میں کہ:

فلم تجدوا ماءً

ترجمہ: پھر نہ پاؤ تم پانی کو

مراد یہ ہے کہ اس قدر پانی نہ پاؤ جو تمہاری طہارت کے لئے کافی وافی ہو تو (فتیمموا) پھر تیمم کرو اور پہلے قول کا قائل یہ کہتا ہے کہ ہم بعض اعضاء کی پانی سے طہارت کر سکتے ہیں اور تکمیل کے لئے تیمم واجب ہے۔

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ شخص جس کے کسی عضو میں زخم ہو یا ٹوٹ گیا ہو یا اس میں پھوڑا پھنسی ہو اور اس پر پٹی لپیٹی ہوئی ہو اور اس کے کھولنے میں تلف ہو جانے کا خوف ہو تو وہ پٹی پر مسح کر لے اور تیمم کر کے نماز ادا کر لے۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اگر اس کا بعض جسم تندرست اور بعض زخمی ہے تو اگر اکثر حصہ صحیح ہے تو اس کو دھونا ضروری ہے اور باقی زخمی جسم کا حکم ساقط ہے ہاں اس کا پانی سے مسح کرنا (اگر تکلیف نہ دے) مستحب ہے اور اگر جسم کا زیادہ حصہ زخمی ہے اور کم صحیح تو اس کو تیمم کر لینا چاہئے اور جس قدر اعضاء صحیح ہیں اور ان کو دھونا معاف ہے۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صحیح بدن کو دھو لے اور زخمی جسم کے عوض تیمم کر لے اور پٹی کا مسح نہ کرے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے کیونکہ اس میں تفصیل ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ پٹی کے مسح کے واجب کرنے میں احتیاط ہے اس لئے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ پٹی کچھ اچھے اور صحیح جسم کو بھی گھیرے ہوئے ہوتی ہے ورنہ رک کیونکر سکتی ہے۔

(مترجم کہتا ہے کہ کتاب میں جبیرہ کا لفظ ہے اور جبیرہ اس لکڑی کو کہتے ہیں جو ٹوٹی ہڈی درست کرنے کے لئے باندھی جاتی ہے۔ مگر یہاں جبیرہ سے وہ لکڑی یا زخم کی پٹی یا مرہم کا پھایہ جو کچھ بھی ہو مراد ہے)

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب زیادہ حصہ جسم کا صحیح نہ ہو بلکہ زخمی وغیرہ ہو تو تمام جسم زخمی ہی کے حکم میں ہے کیونکہ اس صورت میں شدت تکلیف کا لحاظ بہ نسبت اعضاء کے پانی سے دھونے کے زیادہ ضروری ہے اس لئے کہ امراض خطاؤں کے لئے کفارہ ہوتے ہیں اور گناہوں کو گھٹا دیتے ہیں اور قرآن کریم میں خدا تعالیٰ نے صرف تیمم کا ذکر فرمایا ہے ایسی طہارت کا کہیں ذکر نہیں کیا جو ایک ہی عبادت کے واسطے کچھ پانی سے حاصل کی جاوے اور کچھ مٹی سے۔

گیارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک جو شخص شہر میں قید کیا گیا ہو اور پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو وہ تیمم سے نماز کو پڑھے اور پھر اس کا اعادہ ضروری نہیں۔

حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصحاب میں سے ایک جماعت کا مذہب یہ ہے وہ جب تک قید خانہ میں رہے نماز نہ پڑھے اور اپنے رہائی پانے یا پانی کے ملنے تک انتظار کرے۔

اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تیمم سے نماز پڑھتا رہے لیکن جب آزاد ہو جائے یا پانی کے استعمال پر قادر ہو جائے اس وقت ان نمازوں کو لوٹائے۔

اور دوسری روایت میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے پس پہلے قول میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت کے اعتبار سے جتنی بات کا نمازی مکلف تھا وہ بجا لایا۔ لہٰذا اس کا لوٹانا ضروری نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ قید ہو جانا ایک نادر عذر ہے اور محققین کا قول یہ ہے کہ مکلف کا اپنی تمام وسعت کو اس طرح خرچ کر دینا کہ اس کے نفس کے لئے کچھ بھی راحت نہ رہے بہت سختی تنگی ہے بس احتیاط اسی میں ہے کہ وقت کی حرمت کا لحاظ کر کے اس وقت تو ادا کر لے اور پھر اس کو لوٹا لے۔

بارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک جس شخص نے اپنے کجاوہ میں رکھا ہوا پانی بھول کر تیمم سے نماز پڑھ لی پھر پانی کو پایا تو اس نماز کا لوٹانا جائز نہیں

حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ لوٹانا واجب ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مستحب ہے پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنا وقتی وظیفہ ادا کر دیا اس طرح کہ خدا تعالیٰ کے سامنے ایسی طہارت کے ساتھ جو فی الجملہ صحیح تھی کھڑا ہو گیا۔

اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط پر عمل کرنا ہے اور خدا تعالیٰ کے سامنے ایسی طہارت کے ساتھ کھڑا ہونا

جو ہر اعتبار سے کامل ہو۔

تیرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک وہ شخص جو دونوں آلہ طہارت میں سے (یعنی پانی اور مٹی) کوئی چیز نہ پائے۔ نماز نہ پڑھے۔ یہاںتک کہ ان میں سے کسی چیز کو پالے۔

حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جو ان کے دونوں قولوں میں سے راجح ہے کہ اس کو چاہئے کہ نماز پڑھ لے۔ لیکن اس کا اعادہ ضروری ہے جب ان میں سے کوئی چیز مل جائے۔

اور امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کی دونوں روایتوں میں سے بھی ایک یہی روایت ہے اور امام مالک کی دوسری روایت یہ ہے کہ ایسی حالت میں نماز ترک کردے اور لوٹانا بھی ضروری نہیں اور امام احمد رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس وقت نماز پڑھ لے اور پھر نہ لوٹائے۔ پس پہلے قول میں طہارت کے لحاظ سے تشدید ہے اور نماز کے لحاظ سے تخفیف ہے اور دوسرے قول میں نماز کے اعتبار سے تشدید ہے اور طہارت کے لحاظ سے تخفیف ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی علت یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے نماز کے لئے طہارت کو شرط ٹھہرایا ہے اور جس وقت مکلف پانی اور مٹی میں سے کسی شی کو نہ پائے تو اس وقت طہارت کا حکم کرنے سے سکوت فرمایا ہے اور یہ تو بڑی بات ہے کہ بندہ حق تعالیٰ کے حضور میں مع ان گناہوں کے کھڑا ہو جائے جو پانی کے استعمال کرنے سے جھڑتے ہیں۔ پس یہ شخص ایسا ہے جیسا کہ کسی غلام نے اپنے بدن اور کپڑوں کو نجاست میں لتھڑ الیا، یا لتھڑ گئے۔ اور پھر کسی نے پکار کر کہا کہ اے غلاموں آج تم کو بادشاہ نے اپنے حضور میں حاضری کی اجازت دی ہے تو ظاہر ہے کہ اس غلام کو باقی اور غلام جو پاک اور صاف ہیں بادشاہ کے سامنے حاضر نہ ہونے سے معذور سمجھیں گے اور یہ نہ کہیں گے کہ اس نے بادشاہ کے ہاں حاضر ہونے کو اپنی توہین خیال کی۔ بلکہ یہ نہ حاضر ہونا بادشاہ کی محضر کی بہت سخت تعظیم کرنے کی دلیل ہے۔ اور جو یہ کہتا ہے کہ وقت کی حرمت کا لحاظ کر کے نماز ادا کرلے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ، نے ہم کو صرف انہی امور کی تکلیف دی ہے جو ہماری قدرت اور طاقت کے تحت میں ہیں اور شریعت کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ جو امر ہو سکتا ہے وہ اس امر کی وجہ سے ساقط نہیں کیا جاتا جو متعذر ہے اور وہ شخص قید کی حالت میں اگرچہ طہارت پر قادر نہیں ہے بلکہ طہارت متعذر ہے لیکن نماز پر تو قادر ہے اس لئے اس پر نماز کا ادا کرنا واجب ہے اور حدیث میں موجود ہے کہ

اذا امرتکم بامر فاتو منه ما استطعتم

ترجمہ: جب میں تم کو کسی چیز کا حکم کروں تو تم سے جس قدر ہو سکے اس کو بجالاؤ

نیز نماز کوئی غیر موقت شے تو ہے نہیں۔ بلکہ اس کے لئے وقت شرط ہے چنانچہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے

ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا

ترجمہ: بیشک نماز مومنوں پر فرض ہے جس کا وقت معین ہے

کیونکہ آیت کے ظاہری معنی سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس نماز کا وقت میں بجالانا شرط ہے اور اس کی قضا نہیں ہوتی اور یہی قول بعض مالکیہ کا ہے اور اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ

من فاته یوم من رمضان لم یقضه الابد

ترجمہ: جس شخص کا کوئی دن رمضان سے فوت ہو گیا۔ اس کی قضا کبھی نہیں ہو سکتی

اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ جس شخص کو نہ پانی ملتا ہو نہ مٹی اس پر نماز کا اعادہ واجب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسا عذر ہے جس کا وجود بہت کم ہے بلکہ بعض لوگوں کو تمام عمر میں ایک مرتبہ بھی ایسا واقعہ پیش نہیں آتا۔ اس لئے علمائے دین نے اپنے متبعین کو اعادہ کا حکم احتیاطاً دیا۔ کیونکہ لوٹانے میں کچھ بہت زیادہ مشقت تو ہے ہی نہیں اور یہ امر ظاہر ہے کہ باقی تمام ان عبادات میں جو بندہ نے خلل کے ساتھ ادا کی ہوں علماء کا اعادہ کو ساقط کر دینا محض مشقت کے خوف سے ہوتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اعادہ کا حکم نہ کرنا اکثر انہی امور میں ہے جن کا وجود بہت نادر ہے اور پھر اس کا اتفاق سے وقوع اکثر ہونے لگے۔ اور حدیث شریف میں ایسا مضمون وارد ہے جس سے ناقص نماز کے لوٹانے کو واجب کرنے کی اس سے تائید ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ:

اول مایحاسب العبد علیه یوم القیامة الصلوة

ترجمہ: پہلی وہ چیز جس کا قیامت کے دن بندہ سے حساب کیا جائے گا نماز ہے

اور اس میں شک نہیں اگر نماز کامل ہے تو اس کے تمام اعمال کامل ہیں اور اگر وہی ناقص ہے تو اس کے تمام اعمال ناقص ہیں۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ اگر بندہ کا امور تکلیفیہ کے حاصل کرنے کے لئے اس کی پوری وسعت خرچ کر دینا صحیح ثابت ہو جاتا تو علماء کو ہرگز یہ جائز نہ ہوتا کہ وہ اس کے اعادہ کا حکم کریں۔ مگر چونکہ علماء جانتے ہیں کہ بندہ اپنے نفس کے لئے کچھ نہ کچھ راحت ضرور باقی رکھتا ہے تو اس لئے انہوں نے اس کے لوٹانے کا حکم کیا اور اسی وجہ سے بعض علمائے محققین نے کہا ہے کہ خدا تعالیٰ کے اس قول پر عمل کرنا کہ

فاتقوا الله حق تقاته

پس ڈرو اللہ تعالیٰ سے اس کے ڈرنے کا حق

زیادہ آسان ہے خدا تعالیٰ کے اس قول پر عمل کرنے سے کہ

فاتقوا الله ما استطعتم

یعنی ڈرو خدا سے جس قدر تم سے ہو سکے

شیخ نے بیان کیا کہ اس کے زیادہ آسان ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نفس کی شان یہ ہے کہ کسلمند اور راحتوں کی طرف مائل ہوتا ہے پس اپنی وسعت کو اپنے پروردگار کی رضامندی میں پورے طور پر صرف نہیں کر سکتا۔ برخلاف

اتقوا الله حق تقاته

کے۔ کیونکہ یہ ایک ایسا مرتبہ ہے کہ بندہ اس کو اس طرح حاصل کر سکتا ہے کہ وہ اس امر کا دل سے کامل یقین کر لے کہ اگر خدا تعالیٰ اس کو ان فعلوں سے نہ بچاتا جن میں خدائے تعالیٰ کا غصہ ہوتا ہے تو میں ہرگز ان فعلوں سے نہ بچ سکتا (انتہیٰ)

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے اس قول کو کہ

فاتقوا اللہ مااستعطم

خدا تعالیٰ کے دوسرے اس قول پر کہ

فاتقوا اللہ حق تقانہ

محمول کیا جاے۔ اس طرح کہ

ما استطعتم

کے معنی یہ لئے جائیں کہ اپنی وسعت اس قدر صرف کرنا جس سے اور زیادتی متصور نہ ہو اور جمہور کا یہی مذہب ہے۔

چودھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام احمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک جو شخص طہارت کر چکے اور اتفاق سے اس کے بدن پر نجاست لگی رہ جائے اور اس کے دور کرنے کے لئے بھی کچھ نہ ہو تو اس کو چاہئے کہ اس کے واسطے ایسا تیمم کرے جیسا کہ حدث کے لئے کیا جاتا ہے اور پھر نماز ادا کرے اور اس نماز کو نہ لوٹائے۔ حالانکہ باقی تینوں اماموں کا مذہب یہ ہے کہ باوجود نجاست لگے ہونے کے ہرگز تیمم نہ کرے اور پھر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ تو یہ فرماتے ہیں کہ اس کو اس وقت تک نماز نہ پڑھنی چاہئے کہ جب تک اس نجاست کے ازالہ کے لئے کوئی شی نہ پالے اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کو چاہئے کہ نماز ادا کر لے اور پھر اس کو لوٹا لے۔ پس پہلے قول میں نجاست کے لحاظ سے تخفیف ہے اور دوسرے قول میں تشدید ہے۔

پندرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی مشہور روایت اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے زیادہ صحیح روایت یہ ہے کہ تیمم کے اندر دو ضربوں کا ہونا ضروری ہے ایک ضرب منہ کے واسطے اور دوسری ضرب دونوں ہاتھوں کے لئے کہنیوں تک۔ حالانکہ امام احمد اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک صرف ایک ضرف منہ اور دونوں ہتھیلیوں کے لئے کافی ہے اس طرح کہ انگلیوں کے اندر کی جانب سے منہ کا مسح کیا جائے اور ہتھیلیوں کے اندر کی جانب سے ہتھلیوں کا۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور اس کی تائید میں حدیث وارد ہے۔ اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور ان دونوں قولوں کی توجیہ نہیں ذکر کی جا سکتی مگر دو بدو کیونکہ وہ باریک اور مخفی ہے پس اے بھائی باغ باغ کر تو اپنے نفس کو حلال کے کھانے اور عمل میں اخلاص پیدا کرنے سے پھر تو خود شریعت کے اسرار سمجھنے لگے گا اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب موزوں پر مسح کرنے کے بیان میں

مسائل اجماعیه

تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ سفر کی حالت میں موزوں پر مسح کرنا جائز ہے اور سوائے خارجیوں کے اس کے جواز کا کسی نے انکار نہیں کیا اور حضر کی حالت میں وہ بھی جواز کے اندر متفق ہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر صرف موزے کے اوپر کی جانب میں مسح کرنے پر اکتفاء کیا جائے تو جائز ہے اور اگر صرف نیچے کی جانب مسح کرنے پر اکتفاء کیا جائے تو کافی نہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ دونوں موزوں پر صرف ایک مرتبہ مسح کرنا کافی ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس وقت دونوں میں سے ایک پیر سے نکل جائے تو دوسرے کا نکالنا بھی واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مدت مسح کی ابتداء اس وقت سے ہوگی کہ جب ان کے پہننے کے بعد پہلی دفعہ وضو ٹوٹے گا نہ وقت مسح سے مگر ہاں اس کے اندر امام احمد رضی اللہ عنہ سے یہ روایت منقول ہے کہ مدت مسح کی ابتداء وقت مسح سے شمار کی جائے گی اور علامہ ابن منذر اور علامہ نووی نے اسی کو پسند کیا ہے۔ یہانتک وہ مسائل ہوئے جو اس باب میں مجھ کو اتفاقیہ ملے ہیں۔

رہے وہ مسائل جن میں ائمہ کا اختلاف ہے ان میں سے

مسائل اختلافيه

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک مسح کی مدت مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات ہے اور مسافر کے لئے تین دن اور ان کی راتیں۔

حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مسافر اور مقیم کی مدت کوئی موقت نہیں بلکہ جب تک جی چاہے مسح کرتا رہے۔ بشرطیکہ درمیان میں نکالا نہ ہو اور نہ غسل کی حاجت ہوئی ہو۔ پس پہلے قول میں وقت معین ہونے کے لحاظ سے تشدید ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ مقیم اور مسافر کے مسح کرنے کی مدت کا معتدل ہونا ہے کیونکہ نہ تو وہ مدت طویل ہے اور نہ کم اور اس مدت کا بہت سی جگہوں میں علماء اور شارع نے اعتبار کیا ہے جیسے بیع کے خیار کی مدت اور حیض کی اقل مدت۔ اور مقیم کی مدت مسافر کی مدت سے کم اس لئے رکھی گئی ہے کہ خدا تعالیٰ کے حکم کی نافرمانی حالت اقامت

میں بہ نسبت حالت سفر کی زیادہ وقوع پذیر ہوتی ہے پس اگر مقیم کی مقررہ مدت سے یا مسافر کی مقررہ مدت سے زیادتی کر دی جائے تو دونوں پاؤں کی روحانیت نہایت کمزور ہو جائے گی کیونکہ ان کو پانی لگے ہوئے بہت زمانہ گذر جائے گا یہانتک کہ ان کی خشکی اس حالت تک پہونچ جائے گی کہ وہ پاؤں ایسے ہو جائیں گے جیسے وہ پاؤں جو بوجہ شل ہو جانے کے کچھ احساس نہیں کر سکتے پھر ان کا اپنے پروردگار سے سرگوشی کرنا جیسا ہو جائے گا جیسا کہ جماد اور بے جان چیز سرگوشی کرتی ہو یعنی روحانیت نہایت ضعیف ہو جائے گی اور اس میں کچھ شک نہیں کہ ایسے شخص کے اجر میں کمی ضرور ہوگی اور پروردگار کی بارگاہ عالی میں حاضری بھی بہت معمولی درجہ کی ہوگی۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ احکام کا واضع شارع ہے اس لئے کسی مومن کو یہ حق نہیں کہ وہ یہ کہے کہ شارع نے ایسا کیوں حکم کیا ایسا کیوں نہ کیا جب اس حکم کی حکمت سمجھ میں نہ آئے۔

اور بعض علماء کا قول ہے کہ مقیم اور مسافر کے لئے مدت مذکورہ کا معین کرنا ان معمولی طبقے کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن سے شب و روز گناہوں کا وقوع اکثر ہوتا رہتا ہے اور مدت مسح کا معین نہ کرنا (جیسا کہ امام مالکؒ کہتے ہیں) ان بڑے درجے کے لوگوں گے ساتھ مخصوص ہے۔ جو دن اور رات میں اپنے پروردگار کی ایک نافرمانی بھی نہیں کرتے۔ بلکہ تین روز بھی کسی گناہ کا ان سے صدور نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایسے حضرات کے ابدان کی روحانیت قوی ہوتی ہے اور اس کی وجہ خدا تعالیٰ کی پے در پے طاعت کرنا ہے اس لئے ان کے پاؤں میں کوئی نقصان نہیں ہو سکتا اگرچہ ان کو دھوئے ہوئے زمانہ طویل گذر جائے وجہ یہ ہے کہ ان کی زندگی اور روحانیت قوی ہے۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ موزے کے مسح کرنے میں سنت یہ ہے کہ اس کی دونوں جانبوں پر نیچے اور اوپر مسح کرے۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ صرف اوپر کی جانب کا مسح کرے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک موزے کا مسح کرنے میں فرض جگہ پر پورا مسح کرنا ضروری ہے لیکن اگر موزے کی اس جگہ میں سے جو قدم کے مقابل ہے مسح کرنے میں کچھ نقص رہ جائے تو نماز کو لوٹانا مستحب ہے۔

حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس جگہ کو مسح سے گھیر لینا ضروری نہیں اکثر یا زیادہ حصہ کا مسح کر لینا کافی ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صرف تین انگلیوں سے مسح کر لینا کافی ہے جتنی جگہ مسح کر لینے سے مسح کا اطلاق ہو سکے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں اس سے کم تشدید ہے اور تیسرے میں دوسرے سے کم ہے اور چوتھے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں خطوط سے موزے کے مسح کی جگہ گھیرنے کی رعایت مقصود ہے جس طرح دھونے میں تمام پاؤں کو گھیرا جاتا ہے۔ اس قول میں اس اعتبار سے تخفیف اور رخصت ہے کہ خطوط کے درمیان کی جگہ کا مسح کرنا معاف ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ سے مسح کرنا اسی وقت بولا جاتا ہے کہ جب ہاتھ کی اکثر یا تمام انگلیوں سے کیا جائے اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ موزے کا مسح وہی کہلاتا ہے جو ہاتھ کی اکثر انگلیوں سے کیا جائے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز کسی شے کے قریب ہوتی ہے اس کو اسی شی کا حکم دے دیا جاتا ہے۔

اور چوتھے قول کی وجہ یہ ہے کہ موزے کے مسح کے اندر میں کوئی نص وارد نہیں اس لئے اس قدر کو شامل ہوگا جس پر مسح کا اطلاق ہو سکے۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ مدتِ مسح کی ابتداء اس حدث سے شروع ہوگی جو ان کے پہننے کے بعد واقع ہوا ہے نہ وقت مسح سے۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا ایک روایت میں یہ قول ہے کہ ابتداء مدتِ مسح سے ہوگی اور ابن منذر نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہی قول دلیل کے اعتبار سے راجح ہے۔

اور امام حسن رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مدت مسح کی ابتداء پہننے کے وقت سے ہوگی پس پہلے قول میں تشدید ہے کیونکہ اس میں مدت تھوڑی رکھی گئی ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے کیونکہ اس میں مدت طویل کے بعد مدت مسح کی ابتداء ہوگی اور تیسرا قول مدت بہت ہی تھوڑی ہونے کی وجہ سے مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حدث بھی ابتدائے رخصت ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مسح ہی ابتداء عبادت ہے اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ موزوں کو پہننا ہی رخصت میں شروع ہونے کی ابتداء ہے کیونکہ ظاہر اس حدیث کا کہ:

إذا تطهر فلبس خفيه

یعنی جب طہارت کر کے موزوں کو پہنے

یہی ہے کہ ابتداء مدت مسح کی پہننا ہی ہے نہ طہارت یا حدث۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جب مدت مسح کی گذر جائے تو طہارت باطل ہوگئی حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ طہارت باقی رہتی ہے جب تک کہ حدث اکبر نہ ہو۔ کیونکہ ان کے نزدیک مسح کے لئے کوئی مدت معین نہیں جس طرح چاہے اور جب تک چاہے کرے۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر مقیم ہونے کی حالت میں موزہ پر مسح کیا پھر مسافر ہوگیا تو مقیم ہی کی مدت کو پورا کرے برخلاف امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے کہ ان کے نزدیک اگر حالت اقامت میں مدت مقیم کی ختم نہ ہو چکی ہو تو مسافر کے مسح کی مدت کو پورا کرے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔ اور پہلا قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو طاعات کم کرتے ہیں کیونکہ ایسے لوگوں کا بدن ایک دن اور ایک شب گذر جانے کے بعد پانی کا محتاج ہے اور دوسرا قول اکابر علماء کے ساتھ مخصوص

ہے جو کثیر الطاعات ہوتے ہیں۔ کیونکہ مطیع کی شان یہ ہے کہ اس کے اعضاء میں زندگی رہتی ہے اس لئے وہ مسافر کی مدت کو مسح میں پورا کرے۔ پس سمجھ لو۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دونوں قولوں میں سے راجح قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اگر موزے میں ایسی جگہ پر جس کے مقابلہ میں پاؤں کی جگہ کا وضو میں دھونا فرض ہوتا ہے تھوڑی سی پھٹن ہو جس کی وجہ سے قدموں کا کوئی حصہ نظر آتا ہو تو اس پر مسح کرنا جائز نہیں ہے۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جب تک پھٹن کثیر نہ ہو، اس وقت تک مسح درست ہے اور امام داؤد کا قول یہ ہے کہ پھٹے ہوئے موزے پر ہر حال میں مسح درست ہے۔ اور امام ثوریؒ کا قول یہ ہے کہ پھٹے ہوئے موزوں پر اس وقت تک مسح درست ہے کہ جبتک ان کو پہنے ہوئے چلنا ممکن ہو اور ان کا نام موزہ رہ سکے اور امام اوزاعی کا قول یہ ہے کہ باقی پاؤں پر جو موزہ ہے اس پر مسح کرنا درست ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اگر موزہ میں تین انگلیوں کے برابر پھٹن ہو چاہے متفرق ہی طور پر ہو (یعنی چند جگہ سے پھٹا ہوا اور سب کو یکجا کرنے سے اتنی مقدار ہو جائے) تو اس پر مسح جائز نہیں اور اگر اس سے کم ہو تو جائز ہے۔ پس امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول مشدد ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس سے کم مشدد ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس سے کم مشدد ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول میں اس سے بھی کم تشدید ہے اور امام ثوری رحمۃ اللہ علیہ اور امام اوزاعیؒ کے قول میں تخفیف ہے اور امام داؤد کے قول میں بہت زیادہ تخفیف ہے۔ لہٰذا مرتبے میزان کے برابر ہو گئے اور اس مسئلہ میں حقیقت شریعت کے موافق ہو گئی۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے دونوں قولوں میں سے راجح قول یہ ہے کہ جرموق پر مسح کرنا جائز نہیں (جرموق اس جوتے کو کہتے ہیں جو موزے پر پہنا جاتا ہے) اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول جواز کا ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کی بھی ایک روایت یہی ہے اور دوسرا قول امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔ اور اس تخفیف و تشدید میں حقیقت بھی شریعت کے موافق ہے کیونکہ مسح کا جائز ہونا اس وقت ہے جب کہ مسح کی حاجت ہو اور نہ جائز ہونا اس وقت کہ حاجت نہ ہو۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ پائتابون پر صرف اس وقت مسح جائز ہے کہ جب ان پر چمڑا چڑھا ہوا ہو حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے اگرچہ باریک ہوں بشرطیکہ پاؤں ان کے اندر نظر نہ آتے ہوں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تفصیل ہے۔ اور جواز کی وجہ یہ ہے کہ آخر ان پر بھی تو لفظ موزے کا اطلاق ہوتا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان پر موزے کا اطلاق نہیں ہوتا اور شارع نے اس کے بیان سے سکوت فرمایا پس دونوں باتیں ہوئیں یعنی مسح جائز بھی اور ناجائز بھی۔ لیکن یہ دونوں حکم دو مختلف حالوں کے اعتبار سے ہیں۔ یعنی جس شخص کو ان کے سوا اور موزے دستیاب ہو سکتے ہوں وہ مسح نہ

کرے اور جو ان کے سوا اور نہ پائے تو اس کے لئے مسح جائز ہے۔

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں راجح یہ ہے کہ جس نے موزہ کو پاؤں سے نکال لیا اور وہ موزوں پر مسح کرنے کی وجہ سے پاک تھا تو اس کو چاہئے کہ اب صرف دونوں قدموں کو دھوئے خواہ نکالے ہوئے بہت مدت گذر چکی ہو یا تھوڑی مدت گذری ہو۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ اگر نکالے ہوئے بہت دیر گذر چکی ہو تب طہارت پھر سے کرے۔ اور امام حسن اور امام داؤد کا قول یہ ہے کہ اس پر نہ تو دونوں قدموں کا دھونا واجب ہے اور نہ نئے سرے سے طہارت کرنا بلکہ وہ یونہی نماز پڑھتا رہے جب تک پھر کوئی حدث پیدا ہو پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرے میں بالکل تخفیف ہے۔ پس پاؤں کا دھونا اور نئے سرے سے طہارت کرنا اس شخص کے ساتھ مخصوص ہے جو معاصی میں مبتلا ہوتے رہتے ہیں اور ان دونوں کا ترک کرنا ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو معاصی میں مبتلا نہیں ہوتے۔ مثلاً علماء اور صالحین۔ کیونکہ ان کے ابدان زندہ ہیں جو موزے نکل جانے کے بعد زندہ ہونے کے لئے پانی کے محتاج نہیں، برخلاف ان لوگوں کے بدنوں کے جو گناہ کرتے رہتے ہیں۔ پس سمجھ لو اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

☆......☆......☆

☆......☆......☆......☆......☆

باب حیض کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ حیض والی عورت سے حیض آنے تک نماز کا فرض ساقط ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس پر نماز کی قضا بھی واجب نہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایسی عورت پر جس کو حیض آتا ہو خانہ کعبہ کا طواف اور مسجد میں ٹھہرنا حرام ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس عورت سے ہمبستر ہونا حیض آنے تک حرام ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر حیض مقررہ دنوں یا عادت کے دنوں سے کم مدت میں بند ہو جائے تو اس سے بغیر غسل کئے ہمبستری حرام ہے۔ اور ابن المنذر کا قول ہے کہ یہ مسئلہ اجماعی مسئلہ ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ حیض والی عورت کو حالت حیض میں نماز پڑھنا ایسا ہی حرام ہے جیسا کہ اس شخص کو جسے غسل کی حاجت ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس قدر امور حیض سے حرام ہیں اسی قدر نفاس سے بھی حرام ہیں (نفاس وہ خون جو عورت کو بچہ جننے کے بعد آتا ہے) یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو اس باب میں مجھے ایسے ملے ہیں جن پر علماء کا اتفاق ہے۔

اور جن مسائل میں علماء کا اختلاف ہے ان میں سے

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کا قول یہ ہے کہ عورت کی ابتداء عمر جس میں اس کو حیض شروع ہو سکتا ہے نو سال ہیں اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا راجح ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت میں بلوغ کی ابتداء عمر پندرہ سال ہیں پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اور پہلا قول ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کے شہروں میں حرارت غالب ہوتی ہے اور دوسرا قول ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کے شہروں میں برودت غالب رہتی ہے۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک حیض کے بند ہونے کے لئے کوئی مدت معین نہیں۔ بلکہ اس کے اندر شہروں اور ملکوں کی عادت کو دخل ہے کیونکہ شہروں کی حرارت اور برودت کے لحاظ سے اس کی مدت میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اس کے انقطاع کی مدت ساٹھ دن ہیں اور دوسری روایت میں یہ ہے کہ انقطاع

کی مدت رومی عورتوں کے لئے پچپن تک ہے۔ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ قول ہے کہ اس کی مدت پچاس دن ہیں خواہ وہ عورتیں عربی ہوں یا غیر عربی اور ان کی دوسری روایت میں یہ ہے کہ ساٹھ دن ہیں اور انکی تیسری روایت میں یہ ہے کہ اگر عورت عربی ہو تو مدت ساٹھ دن ہیں اور اگر عجمی ہو تو پچاس دن ہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت تین روز ہیں اور زیادہ سے زیادہ دس روز۔ حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور رات ہے اور زیادہ سے زیادہ پندرہ روز ہیں اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول بھی پہلے قول کے مخالف ہے کیونکہ ان کے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت کے لئے کوئی حد معین نہیں بلکہ ایک ساعت بھی ہوسکتی ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ روز ہیں۔ پس پہلے اور دوسرے قول میں امر نماز کے اعتبار سے تخفیف ہے اور تیسرے میں نماز کے اعتبار سے تشدید ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے برعکس ہو۔ کیونکہ جو شخص نماز کی احتیاط کرے گا اس سے طہارت میں احتیاط کم ہوگی اور برعکس۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اور امام شافعیؒ کے نزدیک دو حیضوں کے درمیان عورت کم سے کم پندرہ روز پاک رہ سکتی ہے حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ تیرہ روز تک پاک رہ سکتی ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ میں دونوں حیضوں کے درمیان کوئی معتمد علیہ وقت نہیں سمجھتا اور امام مالک کے بعض اصحاب سے مروی ہے کہ کم سے کم دس روز پاک رہ سکتی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تشدید ہے اور تیسرا قول دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور اس امر میں خفاء نہیں کہ نماز کی صحت میں احتیاط سے کام لینا بہ نسبت طہارت کے اندر احتیاط کرنے کے زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ مقاصد کا امر بہ نسبت وسائل کے مؤکد زیادہ ہوتا ہے۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہم کے نزدیک حیض والی عورت کے گھٹنے اور ناف کے مابین کسی عضو سے نفع حاصل کرنا حرام ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ اور امام محمد بن حسنؒ کا قول یہ ہے کہ پیشاب گاہ کے سوا اور تمام اعضاء سے نفع اٹھانا حلال ہے۔ یہی قول بعض اکابر مالکیہ اور اکابر شافعیہ کا ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور وہ اس شخص پر محمول ہے جو اپنے نفس پر قابو نہ رکھے اور دوسرا قول مخفف ہے اور وہ اس شخص پر محمول ہے جو اپنے نفس پر قابو رکھے۔ اور پہلے کا نام (تحریم الحریم) ہے نہ تحریم العین جس طرح فرج سے نفع اٹھانا تحریم العین ہے اور اسی وجہ سے علماء کا اول کی حرمت میں اختلاف ہوا ہے اور دوسرے کی حرمت میں سب متفق ہیں۔ اور اس کی نظیر یہ ہے کہ روزہ دار کے بوسہ لینے کے بارے میں علماء کہتے ہیں کہ یہ اس شخص کے لئے حرام ہے جو اپنے نفس پر قابو نہ رکھتا ہو اور اس کے لئے جائز ہے جو قابو رکھتا ہو۔ اور پہلے کی تائید خدا تعالیٰ کے اس قول سے ظاہر ہوتی ہے کہ:

ولا تقربوهن حتی یطهرن

ترجمہ: اور مت قریب جاؤ ان عورتوں کے یہاں تک کہ پاک ہو جائیں۔

اور ناف اور گھٹنے کے درمیان سے نفع اٹھانے کو نزدیک جانا بولتے ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ جو چراگاہ کے گرد گھومے گا، وہ عنقریب چراگاہ میں گر جائے گا۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں راجح اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ جو شخص حائضہ عورت سے قصداً جماع کرے تو اس پر تاوان نہیں البتہ اس کو خدا تعالیٰ سے توبہ کرنی چاہئے حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کو ایک دینار کا صدقہ کرنا مستحب ہے یہ اس وقت کہ جب خون کے آگے کو آنے کے وقت جماع کرے اور اگر ایسے وقت جماع کرے کہ جب خون پیچھے کو جاتا ہو تو آدھے دینار کا صدقہ مستحب ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ قدیمہ میں یہ کہا ہے کہ اس پر تاوان لازم ہے اور اس کی مقدار میں دو قول ہیں مشہور یہ ہے کہ ایک دینار ہے جیسا کہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ ہر حال میں ایک غلام آزاد کرے اور امام احمد رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ ایک دینار یا نصف دینار کا صدقہ کرے اور وہ کچھ تفصیل نہیں جو امام احمد رضی اللہ عنہ کے قول میں پہلے بیان ہوئی۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے اور غلام کا آزاد کرنا اس جگہ بہت ہی تشدید ہے اور پہلا قول ان فقیر لوگوں پر محمول ہے جن کے پاس مال نہیں ہے، اور دوسرا قول ان لوگوں پر محمول ہے جو متوسط الحال ہیں اور غلام کا آزاد کرنا بڑے مالدار امراء وغیرہ پر محمول ہے۔ پس سمجھ لو۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک حائضہ عورت سے خون بند ہو جانے کے بعد جب تک غسل نہ کرے جماع حرام ہے اگرچہ خون حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت میں بند ہوا ہو تو غسل کرنے سے پہلے بھی جماع جائز ہے اور اگر زیادہ سے زیادہ مدت سے کم میں بند ہو گیا ہو تو جماع اس وقت تک جائز نہیں کہ جب تک عورت غسل نہ کر لے یا ایک نماز کا وقت نہ گذر جائے۔

اور امام اوزاعی اور امام داؤد کا قول یہ ہے کہ جب عورت اپنی پیشاب گاہ کو دھو لے تو اس سے جماع جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تشدید ہے اور تیسرے میں بہت تخفیف ہے اور جو کہتا ہے کہ اس عورت سے جس کا خون بند ہو چکا ہو اس وقت تک جماع جائز نہیں، کہ جب تک وہ اپنے تمام بدن کا غسل نہ کر لے اس کی علت تنظیف اور طہارت میں مبالغہ کرنا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ رگ کے منتشر ہونے کی وجہ سے خون پیشاب گاہ کے باہر کی جانب رواں ہونے لگے اور نظیر اس کی وہ ہے جو حدیث شریف میں وارد ہے کہ

فانه لا یدری این باتت یده

ترجمہ: کیونکہ وہ شخص نہیں جانتا کہ کہاں رات گذاری ہے اس کے ہاتھ نے

اور جو کہتا ہے کہ صرف پیشاب گاہ دھو لینے کے بعد جماع درست ہے اس کی علت یہ ہے کہ وہ نجاست جس کی وجہ سے جماع حرام کیا گیا ہے اس خون کے ساتھ مخصوص ہے جو پیشاب گاہ کے اندر ہوتا ہے اور پیشاب گاہ سے باہر کوئی خون ایسا نہیں ہے جو جماع کرنے والے کی پیشاب گاہ نجس کر دے۔ پس جب عورت نے اپنی پیشاب گاہ کو دھو لیا تو اس سے جماع جائز ہونا چاہئے۔ کیونکہ تمام بدن پر پانی بہانے سے پیشاب گاہِ عورت میں کچھ طہارت زائد نہیں ہو جائے گی بلکہ صرف اسی قدر ہوگی جتنی پیشاب گاہ کے اندر کا خون دھونے سے ہوگی اور اس قدر دھو دینے سے حاصل ہو چکی۔ لہٰذا اماموں کا یہ قول کہ اس عورت سے غسل کرنے تک جماع کرنا حرام ہے ان لوگوں پر محمول ہے جن کی شہوت سخت نہیں ہے مثلاً پھونس سے بڈھے۔ اور امام اوزاعی اور امام داؤد کا قول ان لوگوں پر محمول ہے جو سخت شہوت والے ہیں جیسے جوان لوگ۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک جب حیض والی عورت کا خون بند ہو جائے اور غسل کے واسطے موجود نہ ہو تو تیمم کر لے پھر اس سے جماع کرنا حلال ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کی مشہور روایت میں ہے کہ اس سے بغیر غسل کے جماع حلال نہیں، رہی نماز سو وہ تیمم کر کے پڑھ سکتی ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو ان لوگوں پر محمول کیا جائے جن کو زنا کا خوف ہو اور دوسرا قول ان لوگوں پر محمول ہے جن کو اس کا خوف نہ ہو۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ حائضہ عورت نماز کے بارہ میں جنبی کا سا حکم رکھتی ہے اور قرآن پڑھنے کے بارے میں پس امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ پڑھنا بھی جائز نہیں حالانکہ امام مالک کی یک روایت میں یہ قول ہے کہ وہ قرآن شریف کو پڑھ سکتی ہے اور دوسری روایت میں یہ ہے کہ وہ تھوڑی آیتیں قرآن شریف کی پڑھ سکتی ہے اور پہلے قول کو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے بہت سے اصحاب نے نقل کیا ہے اور یہی مذہب امام داؤد کا ہے۔ پس پہلے اور تیسرے قول میں تخفیف ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت میں تشدید ہے اور قواعد شرعیہ اس امر کا حکم کرتے ہیں کہ جو چیز ضرورت کی وجہ سے جائز کی جاتی ہے اس کا اندازہ بقدر ضرورت ہی رہتا ہے۔

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا۔ حالانکہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما دونوں قولوں میں سے راجح قول یہ ہے کہ اس کو حیض آتا ہے پس پہلے قول میں نماز کی اعتبار سے تشدید ہے یعنی جب حاملہ عورت خون کو دیکھے تو نماز پڑھتی رہے اور دوسرے قول میں نماز کے اعتبار سے تخفیف ہے یعنی جب حاملہ عورت خون دیکھے، تو نماز نہ پڑھے۔ پس پہلے قول کے قائل نے نماز کی رعایت کی ہے اور دوسرے قول کے قائل نے طہارت کے حکم کی اور ہر ایک کی ایک ایک وجہ ہے لیکن اس شخص کو جس نے مقاصد کی رعایت کی ہے اس شخص پر تقدم ہے جس نے ان امور کی رعایت کی ہے جو عمل میں وسیلہ ہیں دوسری شے کے۔

اور علماء نے بیان کیا ہے کہ حاملہ عورت سے خون نکلنے کا سبب بچہ کا ضعیف ہونا ہے کیونکہ وہ حیض کے خون کو اپنی غذا بناتا ہے اور جب بچہ ضعیف ہوگا تو خون بہہ نکلے گا پھر یہ بات بھی ہے کہ بچہ کا ضعف اکثر ان مہینوں میں ہوتا ہے جو شفعے (جفت) ہوتے ہیں (کیونکہ بچہ (فرد) طاق عدد میں قوی ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ وہ بچہ جو سات ماہ میں پیدا ہو، جی پڑتا ہے اور جو آٹھ ماہ میں پیدا ہو نہیں جیتا۔ اور اللہ تعالیٰ سب سے زیادہ جاننے والا ہے۔

گیارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک اس عورت سے جس کو استحاضہ کی بیماری ہو ہمبستر ہونا جائز ہے جیسا کہ اس کے لئے نماز روزہ ادا کرنا فرض ہے حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کی پیشاب گاہ سے جماع کرنا حرام ہے مگر اس وقت کہ جب اس کے خاوند کو زنا کا اندیشہ ہو۔ کیونکہ اس وقت دونوں روایتوں میں سے صحیح یہ ہے کہ اس وقت جماع جائز ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے اور ہوسکتا ہے کہ پہلے قول کو بھی ان لوگوں پر محمول کیا جائے جن کو زنا کا اندیشہ ہو کیونکہ استحاضہ کے خون میں حیض کے خون کے کچھ اوصاف ضرور ہوتے ہیں اس لئے جماع کرنے والے کے ذکر میں نجاست اور گندگی ضرور لگے گی۔ پس سمجھ لو۔

بارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر حیض کی کم سے کم مدت کے درمیان خون بند ہو جائے تو وہ حیض ہی میں شمار ہے حالانکہ یہ قول اس کے مخالف ہے کہ وہ طہر میں شمار کیا جائے گا۔ پس پہلے قول میں نماز کے حکم کے اعتبار سے تخفیف ہے اور دوسرے قول میں نماز کے حکم کے لحاظ سے اور طہارت کے لحاظ سے تشدید ہے۔ تا کہ حائضہ عورت کے خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے سے یہ لازم نہ آوے کہ وہ ایسی حالت میں کھڑی ہے کہ اس کا جسم گندگی سے آلود اور سڑی بدبو والا ہے۔ پس ہر ایک کے لیے نماز اور طہارت کے اندر احتیاط برتنے کی حیثیت سے ایک ایک وجہ ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ اس حدیث کے ظاہری معنی پر عمل کرنا ہے کہ

فاذا اقبلت الحیضت فدعی الصلوۃ و اذا ادبرت فاغسلی منک الدم وصلّی

ترجمہ: پس جب حیض کا خون آگے کو آوے تو چھوڑ دے تو نماز کو اور جب پیچھے کو جاوے تو دھودے اپنے خون سے بدن کو اور نماز پڑھ لے۔

تو ادبرت (پیچھے کو جاوے) کا لفظ اس صورت کو بھی شامل ہے کہ خون اپنی کم سے کم مدت میں منقطع ہو جاوے۔

اور اس کو بھی کہ اکثر مدت کے بعد منقطع ہو اور نماز کے حرام کرنے میں علت خون کا ٹپکنا تھا تو اس کے لئے جائز ہے کہ غسل کر کے نماز پڑھ لے جیسا کہ اگر خون اکثر مدت میں بند ہوتا تب بھی ایسا ہی کرتی۔ پس سوچ لو۔

تیرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک اکثر مدت نفاس کی چالیس دن ہیں۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ اس کی اکثر مدت

ساٹھ دن ہیں اور لیث بن سعد کا قول یہ ہے کہ اس کی اکثر مدت ستر دن ہیں پس پہلا قول نماز کے حکم کے بارے میں مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے اور لیث کا قول بہت مخفف ہے۔

چودھواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جب نفاس والی عورت کا خون اپنی انتہاء سے پہلے بند ہو جائے تو اس سے بغیر کراہت جماع درست ہے حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس سے اس طہر میں اس وقت تک ہمبستر ہونا درست نہیں کہ جب تک چالیس دن نہ گذر جائیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو اس شخص پر محمول کیا جائے جس کو زنا کا خوف ہو اور دوسرا اس پر جس کو خوف نہ ہو (انتہیٰ)

اور اس باب کے بعض مسائل ہم نے ترک کر دیئے ہیں ان کو اے بھائی ان مسائل پر قیاس کر لو جو ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی میزان کے دونوں پلوں کی طرف لوٹا دو۔

کتاب نماز کے احکام کے بیان میں

مسائل اجماعیه

مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض ہیں اور ان کی سترہ رکعتیں ہیں جن کو خداتعالیٰ نے ہر مسلمان عقل والے بالغ پر اور ہر مسلمان عورت عقل والی بالغہ حیض ونفاس سے پاک پر فرض فرمایا ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جن مکلفوں پر نماز فرض ہے اگر ان میں سے کوئی نماز کو اس کے وجوب سے منکر ہو کر ترک کرے تو وہ کافر ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نماز منجملہ ان فرضوں کے ہے جن کے اندر نہ کوئی جان نائب ہوسکتی ہے نہ مال قائم مقام بن سکتا ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اذان اور تکبیر پانچوں نمازوں اور جمعہ کے لئے مشروع ہیں اور اس پر اجماع ہے کہ جب کسی شہر کے لوگ اس کے چھوڑنے پر اتفاق کر بیٹھیں تو ان سے جہاد کیا جائے کیونکہ نماز اسلام کی علامتوں میں سے ہے پس اس کو معطل کرنا ہرگز جائز نہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ صرف صبح کی اذان میں تھویب مشروع ہے (تھویب کے معنی نماز کے لئے یہ کہہ کر کہ نماز کو چلو۔ نماز کو چلو دوبارہ پکارنا اور یہاں

الصلوة خير من النوم

کہنا مراد ہے) اور اس پر بھی اجماع ہے کہ عیدین کی نماز اور سورج چاند دونوں کے گہہ جانے کی نماز اور پانی مانگنے کی نماز میں اس طرح پکارنا سنت ہے کہ

الصلوة جامعة

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مسلمان مرد عقل والے کی اذان معتبر ہے اور عورت کی اذان مردوں کے لئے معتبر نہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نابالغ لڑکے تمیز دار کی اذان معتبر ہے اسی طرح بے وضو کی اذان جبکہ غسل کی حاجت نہ ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ظہر کا اول وقت آفتاب کے ڈھل جانے کے بعد ہے اور زوال سے پہلے نماز نہ پڑھی جائے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نماز اخیر وقت آفتاب کا نکلنا ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ سخت گرمی کے زمانہ میں ظہر کو اپنے وقت مقررہ سے ذرا مؤخر کر کے پڑھنا زیادہ بہتر ہے جبکہ اس کو جماعت کی مسجد میں پڑھے۔ یہاںتک وہ مسائل ہوئے جو اس باب میں اجماعی مسائل ہیں۔ رہے وہ مسائل جن میں اختلاف ہے تو ان میں سے

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک فرض نماز مکلف سے جب تک اس کے اندر عقل رہے ساقط نہیں ہوتی چاہے صرف نماز کو دل ہی پر جاری کر لے حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جس شخص کو موت دیکھنے لگے اور سر سے اشارہ کرنے کی بھی طاقت معدوم ہو جائے تو اس سے فرض ساقط ہو گیا۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف اور اگلے اور پچھلے تمام لوگوں کا اسی پر عمل رہا ہے کیونکہ ہم کو کوئی خبر ایسی نہیں ملی کہ کسی نے اس شخص کو جو جان بلب ہو نماز کا حکم کیا ہو۔ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی علت یہ ہے کہ جس کو عنقریب موت آنے والی ہو اس کا دل خدا تعالیٰ کے ساتھ بہ نسبت حکم نماز کی بجا آوری میں مشغول ہونے کے بہت زیادہ مطمئن ہوگا کیونکہ شارع نے ہم کو نماز کے اندر جس قدر اقوال اور افعال کا حکم فرمایا ہے وہ صرف خدا تعالیٰ کی حضوری کے لئے وسیلہ بنانے کی غرض سے، اور قریب المرگ آدمی حضور خداوندی کی انتہاء تک پہنچ گیا اور وہیں جا گزیں بھی ہو گیا۔ پس حکم اس کا ایسا ہے جیسا کہ ولی مجذوب کا اور یہاں بہت سے اسرار ہیں جو کتاب میں نہیں لکھے جا سکتے۔ پس سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک جس شخص پر مرض یا کسی اور امر مباح کی وجہ سے بیہوشی طاری ہو جائے تو اس سے وہ تمام فرض نمازیں جو حالت بیہوشی میں اس پر گذری ہیں ساقط ہیں یعنی ان کی قضا بھی لازم نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اگر وہ بیہوشی ایک دن ایک رات یا اس سے کم رہے تو قضا واجب ہے اور اگر اس سے زیادہ رہے تو واجب نہیں اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ بیہوش ہو جانا کسی حال میں مانع وجوب قضا نہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تفصیل اور تیسرے قول میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیہوش آدمی حالت بیہوشی میں تکلیف سے خارج ہے اور دوسرے قول کی وجہ کامل احتیاط پر عمل کرنا ہے باوجودیکہ قضا ممکن ہو۔ کیونکہ شارع نے نماز کے کامل کرنے کا سخت حکم فرمایا ہے اور اس بات سے نہی فرمائی ہے کہ بندہ قیامت کے دن ایسی حالت میں حاضر ہو کہ اس کی نماز ناقص ہو۔ پس ہر مذہب کے لئے ایک ایک وجہ ضرور ہے لہٰذا اکابر علماء اور صالحین کے مناسب قضا کے وجوب کا حکم ہے کیونکہ قضا کے عدم وجوب کی تخفیف محض عوام کے لئے ہے۔

اور شیخ شبلی رحمۃ اللہ علیہ حواس سے معطل کر دیئے جاتے تھے (مترجم کہتا ہے کہ شبلی کی کنیت ابوبکر ہے اور اسم گرامی ان کا جعفر بن یونس ہے اور شبلی ان کا لقب ہے یہ بہت بڑے فقیہ عالم گذرے ہیں مالکی مذہب رکھتے تھے۔ موطأ کتاب ان کو حفظ یاد تھی مشہور شیخ جنید رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد تھے) یہ خبر جنید رحمۃ اللہ علیہ کو پہونچی تو آپ نے دریافت فرمایا کہ نمازوں کے وقت بھی اس کی عقل لوٹ آتی ہے یا نہیں لوگوں نے اس کا جواب نعم (ہاں) سے دیا تو آپ نے فرمایا کہ سب تعریف اس خدا کے لئے ہے جس نے اس پر شریعت کے کسی گناہ کے بھولنے کو جاری

نہیں فرمایا۔(انتہیٰ)

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک جو شخص سستی سے نماز کو ترک کرتا ہو نہ اس کے وجوب کے انکار کی وجہ سے، تو وہ بطور حد کے تلوار سے قتل کیا جائے۔ نہ بوجہ کافر سمجھے جانے کے۔ پھر قتل کئے جانے کے بعد اس پر مسلمانوں کے احکام جاری ہوں گے مثلاً غسل دیا جانا اور اس پر نماز پڑھا جانا اور اس کو دفن کیا جانا اور اس کے مال میں وراثت کا جاری ہونا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ صرف ایک نماز کی وجہ سے قتل کیا جائے بشرطیکہ اس کو وقت ضرورت سے نکال دیا ہو اور قتل کرنے سے پہلے اس سے توبہ کرائی جائے گی اگر کرلی تو خیر ورنہ قتل کردیا جائے گا۔ حالانکہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ جب تک نماز نہ پڑھے اس وقت تک قید رکھا جائے گا اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے جو ان کے اصحاب کے نزدیک پسندیدہ ہے کہ وہ صرف ایک نماز کے ترک کردینے سے تلوار سے قتل کردیا جائے گا اور ان کے اصحاب میں جمہور کے نزدیک مختار یہ ہے کہ وہ شخص کفر کے مرتد کی طرح قتل کیا جائے گا اور اس پر مرتد ہی کے احکام بھی جاری ہوں گے۔ پس نماز نہ پڑھی جائے گی اور نہ اس کا کسی کو وارث بنایا جائے گا بلکہ اس کا مال غنیمت میں داخل کیا جائے گا۔ پس پہلے قول میں قتل کے اعتبار سے تشدید ہے اور دوسرے قول میں قید کئے جانے کی وجہ سے بغیر قتل کے تخفیف ہے اور تیسرا قول مشدد ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہم کسی اہل قبلہ کو کسی ایسے گناہ کی وجہ سے جس کے کفر ہونے پر اجماع نہ ہو کافر نہیں بتاتے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کو اس بات کا علم تھا کہ حق جل وعلا کو عالم کا باقی رکھنا بہ نسبت اس کے تلف کرنے کے زیادہ پسندیدہ ہے۔ اگرچہ وہ گنہگار اور فرمانبردار دونوں سے لاپرواہ ہے اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے

وان جنحوا للسلم فاجنح لها

ترجمہ: اور اگر (وہ) کفار صلح کی طرف جھکیں تو آپ بھی اس طرف جھک جائیے

اور حدیث شریف میں وارد ہے کہ سردار داؤد علیہ السلام نے جب بیت المقدس بنانے کا ارادہ کیا تو جو کچھ بناتے وہ منہدم ہو جاتا پھر عرض کیا کہ اے میرے پروردگار میں جس قدر تیرے گھر کی تعمیر کر چکتا ہوں وہ منہدم ہو جاتی ہے پس خدا تعالیٰ نے ان کی طرف وحی بھیجی کہ میرا گھر اس شخص کے ہاتھوں سے قائم نہیں ہوسکتا جو خونریزی کرتا ہو۔ داؤد علیہ السلام نے عرض کیا کہ اے پروردگار کیا یہ خونریزی تیری راہ میں نہیں ہے جواب ملا کہ ہاں اور کیا وہ لوگ میرے بندے نہیں ہیں۔(انتہیٰ)

اور حدیث شریف میں ہے کہ

لان يخطئ الامام فى العفو أحب الى الله من ان يخطئ فى العقوبة

ترجمہ: البتہ یہ کہ امام معافی اور درگذر کرنے میں خطا کرے خدا کو اس سے زیادہ پسندیدہ ہے کہ وہ عذاب و سزا میں خطا کرے۔

کیونکہ کسی کو یہ مناسب نہیں کہ کسی ایسے آدمی کو جو کہتا ہو کہ میرا پروردگار اللہ تعالیٰ ہے قتل کرے مگر اس وقت کہ جب شارع کی طرف سے اس کے قتل کرنے کا صریح حکم وارد ہو۔

اور تیسرے قول کی وجہ حق جل وعلا پر غیرت کا غالب ہونا ہے پس اس پر عمل کرنا امام کے اجتہاد کی وجہ سے ہوگا نہ ہمیشہ پس اگر امام اس شخص کے قتل کئے جانے کو اسلام اور اہل اسلام کے لئے زیادہ بہتر سمجھے تو قتل کردے جس طرح علماء نے حلاج (حسین بن منصور حلاج ایک شخص تھے جو (أنا الحق) میں خدا ہوں کہا کرتے تھے علماء کے فتویٰ سے قتل کئے گئے۔مترجم) رحمۃ اللہ علیہ کو قتل کیا تھا۔

اور اس سے کہا تھا کہ تو نے اسلام کے اندر ایک ایسا سوراخ کھولا ہے جس کو صرف تیرا سر ہی بند کرسکتا ہے اور اگر امام نہ قتل کرنے کو کسی مصلحت کی بناء پر اچھا سمجھے تو اس کے قتل کرنے پر نہ قتل کرنے کو ترجیح دے پس سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کافر جب فرض یا نفل نماز مسجد میں جماعت کے ساتھ پڑھے تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم دیا جائے گا حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اس کے مسلمان ہونے کا حکم نہ دیا جائے گا مگر ہاں اس وقت کہ جب دارالحرب میں بھی پڑھے اور دونوں شہادتیں بھی ادا کرے۔اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اس کے مسلمان ہونے کا حکم نہ دیا جائے گا مگر اس وقت کہ جب دارالامن میں اپنے اختیار سے پڑھے۔کہا انہوں نے کہ اگر سفر میں اپنی جان کے خوف سے پڑھتا ہے تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم نہ کیا جائے گا خواہ جماعت سے پڑھے یا تنہا مسجد میں پڑھے۔یا غیر مسجد میں دارالاسلام میں پڑھے یا غیر دارالاسلام میں۔پس پہلے قول میں تخفیف ہے کیونکہ اس کے اندر قواعد شریعت کے موافق ضعیفوں پر تخفیف کی گئی ہے۔اور ایک شخص نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شرط پر بیعت کی تھی کہ من جملہ پانچ نمازوں کے دو نمازیں ادا کروں گا۔اس سے زیادہ نہیں اور آپ نے اس کی بیعت کو قبول فرمالیا اور آہستہ آواز سے یہ فرمایا کہ عنقریب انشاء اللہ پانچوں پڑھنے لگے گا،اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں عزیمت پر عمل کرنا ہے او وہ یہ کہ ہم اس کے مسلمان ہونے کا حکم نہیں کرتے مگر اس وقت کہ جب اس کے مسلمان ہونے میں کسی قسم کا شک وشبہ نہ رہے جیسا کہ یہی وجہ امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول کی بھی ہے۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک اذان اور تکبیر دونوں پانچوں نمازوں اور نماز جمعہ کے لئے مسنون ہیں حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا مذہب یہ ہے کہ دونوں شہری لوگوں کے لئے فرض کفایہ ہیں۔اور امام داؤد علیہ الرحمۃ کا قول یہ ہے کہ یہ دونوں واجب ہیں لیکن اگر متروک ہوجائیں تو نماز درست ہوجاتی ہے اور امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اگر اذان بھول کر نماز پڑھ لی تو نماز لوٹائے بشرطیکہ وقت باقی ہو۔اور عطاءؒ کا قول یہ ہے کہ جو شخص تکبیر بھول جائے وہ نماز کو لوٹائے۔پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے اور تیسرے میں کچھ تشدید ہے اور چوتھا قول اذان کے حکم میں مشدد ہے اور پانچواں قول تکبیر کے بارے میں مشدد ہے۔اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کو اس

کی حاجت نہیں کہ ان کو نماز کی طرف بلانے میں بہت سخت تاکید کی جائی بلکہ ان میں سے ہر ایک ہر نماز کے لئے اس کا وقت آ جانے پر پورا کمر بستہ ہے پس اذان جوان کو وقت کی خبر دینے کیلئے ہوتی ہے وہ صرف استحبابی طور پر ہے اور دوسرے کی وجہ ظاہر ہے اور وہ یہ کہ گاؤں والوں کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ ایک آدمی اگر اس کی آواز سب اہل قریہ کے لئے عام ہو خبر کرے یا بہت سارے آدمی اگر ان کی آوازیں سب اہل قریہ کے لئے عام ہوں، ان کو خبر کریں تاکہ اول وقت نماز پڑھنے میں تساہل کرنے کا دروازہ نہ کھل جاوے اور لوگ اسقدر تاخیر نہ کرنے لگیں کہ نماز کا وقت گذرنے کے قریب ہو جائے اور نیز حدیث شریف میں وارد ہے کہ گاؤں میں جب اذان ہوتی ہے تو اس تمام دن تک اہل قریہ عذاب کے نازل ہونے سے مامون رہتے ہیں اور جس شے کی ایسی حالت ہو اس کے اندر تشدید مطلوب ہوتی ہے۔ اور اسی وجہ سے امام داؤد رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں تشدید کی ہے یعنی اذان کو واجب کہا ہے اور ان کے سوا دوسروں نے بھی تشدید کی ہے کہ اذان یا اقامت کے ترک ہونے سے نماز کا لوٹانا ضروری ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں خدا تعالیٰ کے انتہاء درجہ کے خشوع اور کمال حضور کے ساتھ کھڑے ہونے کے لئے آمادگی کا دروازہ مفتوح ہوتا ہے۔ اسلئے کہ ان کے بغیر نماز ناتمام ہے اور ایسی نماز پڑھنے والے پر ماری جائے گی ۔جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے پس اذان پہلا مرتبہ ہے محل جماعت میں حاضری کی خبر حاصل کرنے کا۔ اس لئے اکابر علماء مسجد میں حاضر نہیں ہوتے، مگر اس وقت کہ جب موذن یہ کہے کہ

حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح

اور تکبیر دوسرا مرتبہ ہے حضوری کی آمادگی کا۔ اور یہ قول کہ (اللہ اکبر) تیسرا مرتبہ ہے پس اسی طرح تمام احکام سمجھے جاویں۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک عورتوں کے لئے تکبیر کہنا مسنون نہیں، حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ مسنون ہے پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورتیں اس لئے نہیں بنائی گئیں کہ وہ دین کی علامت کو قائم کریں بلکہ یہ کام تو صرف مردوں کا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کے دین اور اس کی علامت کے قائم کرنے کا خطاب مردوں اور عورتوں دونوں کو عام ہے۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک فوت شدہ نمازوں کے لئے اذان بھی کہی جائے اور تکبیر بھی۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا رسالہ جدیدہ میں قول یہ ہے کہ وہ تکبیر تو کہے، اور اذان نہ کہے۔ اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ پہلی نماز کے لئے صرف اذان کہے اور دوسریوں کے لئے تکبیر بھی اور یہی ایک روایت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے بھی ہے۔ پس پہلا قول اذان اور تکبیر دونوں اعتبار سے مشدد ہے تاکہ لوگ خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کے لئے آمادہ ہو جائیں۔

اور دوسرا قول مخفف ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کو آمادہ کرنے کے لئے تکبیر کافی ہے کیونکہ اذان تو اس لئے تھی کہ لوگ جماعت کے مکان میں حاضر ہوئیں اور یہاں لوگ حاضر ہی ہیں۔ صرف خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑا کرنا باقی ہے۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اذان سے پہلے نماز کے لئے خوب آمادگی ہو جائے گی اور لوگوں سے اذان کے سننے اور اس کا جواب دینے کا اجر فوت نہ ہوگا۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک تکبیر دو دو مرتبہ کہنے سے ہوتی ہے جس طرح اذان، حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ایک مرتبہ کہنے سے ہوتی ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بھی، مگر ہاں صرف لفظ

قد قامت الصلوة

دو دو مرتبہ ہونا چاہئے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرا مخفف ہے اور تیسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ اللہ اکبر اور اس کے بعد کے لفظوں کو اس غرض سے دوبارہ پڑھنا ہے کہ اسلام اور ایمان کی تجدید ہو اگر چہ مکلّف ان دونوں سے حالت غفلت میں خارج نہیں ہوتا، جس طرح صحابہ رضی اللہ عنہم باہم کہتے تھے کہ آؤ ہمارے پاس بیٹھو ایک گھڑی مومن ہو جائیں۔ مطلب یہ ہوتا تھا کہ آؤ علم کا مذکراہ کریں تاکہ ایمان میں زیادتی ہو اور یہ قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کا قلب اکثر دنیاوی امور میں مشغول رہتا ہے کیونکہ اس قسم کے آدمی کا اگر ایک مرتبہ کہنے میں دل حاضر نہ ہوگا، تو دوسری مرتبہ میں تو حاضر ہوگا، اس کی نظیر وہ ہے جو عنقریب رکوع اور سجدوں کے اندر تین تین دفعہ ذکر کرنے کے بیان میں آ جائے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ تکبیر کو ایک ایک مرتبہ کہنا ان اکابر علماء صالحین کے ساتھ مخصوص ہے جو ہر وقت خدا تعالیٰ کی بڑائی کو حاضر رکھتے ہیں اور ان کے لئے صرف ایک ہی دفعہ کہنے سے ایمان اور اسلام کی تجدید حاصل ہو جاتی ہے۔ پس سمجھ لو۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک دونوں شہادتوں میں ترجیع سنت ہے (ترجیع یہ ہے کہ پہلے شہادتین کو آہستہ سے کہا جائے اور پھر دوسری بار بلند آواز سے) حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ سنت نہیں، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف ہے اور دوسرا قول علماء اور صالحین کے ساتھ مخصوص ہے جن کے قلوب اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہمیشہ حاضر رہتے ہیں پس جب ان میں سے کوئی ابتداءً ہی بلند آواز سے اذان پڑھے تو وہ حضوری کے حاصل کرنے کے لئے اس کا محتاج نہیں کہ پہلے پست آواز سے ترجیع کرے، اور پہلا قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کا دل دنیا کے جنگلوں میں پراگندہ رہتا ہے پس ترازو کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک صبح کی نماز کے لئے بلا کراہت دو اذانیں درست ہیں جن میں سے ایک فجر سے پہلے ہو، حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صرف

رمضان کے مہینہ میں ایسا کرنا مکروہ ہے۔پس پہلا قول اس حدیث کے موافق ہے جو صبح کی اذان کے بارے میں وارد ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ماہ رمضان میں دو اذانوں کی وجہ سے لوگوں کو دھوکا ہو جانے کا خوف ہے کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ جب دوسری اذان سنیں تو اس کو پہلی سمجھ کر کھا پی لیں اور جماع وغیرہ کر لیں ، پس امام احمد رضی اللہ عنہ نے اذان سے روزہ کے اندر احتیاط کا لحاظ زیادہ رکھا لہٰذا انہوں نے بہت اچھا کیا، اور ان کی زبان حال یوں کہتی ہے کہ صبح کی اذان دو مرتبہ کہنا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے محض اس غرض سے مشروع فرمایا تھا کہ تا کہ مدینہ والوں کو پہلی اذان سے دھوکا نہ ہو جائے ،جیسا کہ خود رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا ہے کہ

ان بلالا یؤذن بلیل فکلوا و اشربوا حتی تسمعوا اذان ابن ام مکتوم

ترجمہ: یعنی بلال رضی اللہ عنہ رات سے اذان کہہ دیتے ہیں اس لئے جب تک حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کی اذان نہ سن لیا کرو اس وقت تک کھاتے پیتے رہا کرو۔(انتہی)

اور اہل مدینہ دونوں کی آواز کو پہچانتے تھے اس لئے غیر اہل مدینہ کو بھی اسی پر قیاس کرنا چاہئے جس وقت وہ پہلے اذان دینے والے کی آواز کو دوسرے کی آواز سے پہچانتے ہوں ورنہ مکروہ ہوگی۔جیسا کہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

گیارھواں مسئلہ:

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک صبح کی اذان میں

حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح

کے بعد تھویب: سنون ہے یعنی تھویب سے مراد

الصلوۃ خیر من النوم

کہنا ہے) حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اذان کے بعد ہونی چاہئے ،اور صبح کی نماز کے سوا اور کسی نماز میں تھویب مشروع نہیں ،(یعنی تھویب سے مراد اذان کے بعد الصلوۃ جامعۃ کہہ کر لوگوں کو بلانا)

اور امام حسن بن صالح رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ عشاء کی نماز میں بھی تھویب مستحب ہے اور امام نخعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ تمام نمازوں میں مستحب ہے۔پس پہلا قول پہلے مسئلہ میں مشدد ہے اور دوسرا مخفف ہے اور دوسرے مسئلہ میں پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے اور تیسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ پہلے مسئلہ میں یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کیا گیا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ سنت جس میں علماء کا اختلاف ہو اذان سے مؤخر ہونی چاہئے جس پر علماء کا اتفاق ہے خواہ بطریق اجتہادِ امام یا اس لئے کہ ان کے نزدیک اس کی کوئی دلیل ثابت ہوگی۔اور دوسرے مسئلہ میں پہلے قول کی دلیل اتباع ہے اور دوسرے قول کی وجہ عشاء کے مؤخر ہونے کا خوف ہے یا جماعت کے ترک ہو جانے کا ان لوگوں کے لئے جو دن میں محنت مزدوری کرتے ہیں۔اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر نماز کے وقت اس کا احتمال ہے کہ کوئی سوتا ہو یا سونے کا قصد کرتا ہو تو مؤذن اس کو متنبہ کردے کہ نماز سونے پر مقدم ہے۔برابر ہے کہ سونے سے مراد جسم کا سونا ہو یا دل کا سونا یا دونوں قسم کا سونا جیسا کہ اہل غفلت پر یہی ہوتا ہے۔

بارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جنبی کی اذان معتبر ہے۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا ایک روایت میں قول یہ ہے کہ اس کی اذان کسی حال میں معتبر نہیں اور یہی مختار ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور اسی طرح اذان پر اجرت لینے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک جائز نہیں، اور امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما کے اکثر اصحاب اس کو جائز کہتے ہیں، اسی طرح مؤذن کو اذان کے اندر راگ پیدا کرنے میں اختلاف ہے تینوں اماموں کے نزدیک صحیح ہے اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے بعض اصحاب کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں، پس پہلے قول میں منجملہ تمام اقوال کے تخفیف ہے، اور دوسرے قول میں تشدید۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اذان ایک ذکر ہے قرآن نہیں، اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مؤذن خدا تعالیٰ کی درگاہ کی طرف دعوت دیتا ہے اسی لئے اس کو جنابت کی حالت میں اذان دینا مناسب نہیں۔

اور دوسرے مسئلہ میں پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اذان اسلام کی نشانیوں میں سے ہے اور وہ امت پر واجب ہے اور امت کو کسی واجب پر اجرت لینا جائز نہیں، اور اس میں سے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اذان ایک ایسا عمل ہے جس کی مصلحت مسلمانوں کی طرف رجوع کرتی ہے اور اس کے اوقات کی رعایت کرنے میں تعب اور محنت درکار ہے اس لئے اس پر اجرت لینا درست ہے۔

اور ائمہ راشدین نے مؤذنوں کے واسطے حصہ دیا ہے اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کو ایک مرتبہ ایک تھیلی دی تھی جس کے اندر چاندی تھی اور صحابہؓ نے یہ خیال کیا تھا کہ یہ اذان کہنے کے عوض میں دی ہے۔

اور راگ پیدا کرنے کے مسئلہ میں پہلے قول کی علت یہ ہے کہ اس سے اس امر میں کچھ خلل پیدا نہیں ہوتا، جس کے لئے اذان مشروع ہوئی ہے اور وہ نماز کے وقت کی خبر دینا ہے اور اس کے اندر دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ یہ کلمہ کو اس طرح زبان سے ادا کرنا ہے جس طرح وہ مشروع نہیں، کیونکہ راگ کے ساتھ اذان مشروع نہیں ہوئی اس لئے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں داخل ہوا کہ

کل عمل لیس علیه امرنا فهو رد

ترجمہ: جس عمل پر ہمارا حکم نہ ہو وہ صحیح نہیں۔

تیرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک ظہر کی نماز آفتاب ڈھل جانے سے واجب ہو جاتی ہے اور وجوب ایسا ہوتا ہے کہ اس میں ہر شے کے اپنے برابر سایہ ہو جانے تک کی گنجائش ہوتی ہے اور وہ ظہر کا آخر وقت ہوتا ہے، یہی ان کے نزدیک مختار ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نماز ظہر کا وجوب اس کے اخیر وقت میں متعلق ہوتا ہے اور اول وقت میں نماز نفل ہوتی ہے اور تمام فقہاء اس کے خلاف پر ہیں، پس پہلا قول اس اعتبار سے کہ وجوب اول وقت ہی میں متعلق ہو جاتا

ہے مشدد ہے، اور دوسرا قول اس لئے کہ وجوب اخیر وقت میں متعلق ہوتا ہے مخفف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ نماز کے اہتمام کی وجہ سے اس کی آمادگی میں آفتاب ڈھلتے ہی شروع ہو جاتا ہے، اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وجوب کی حقیقت اسی وقت ظاہر ہوگی کہ جب وقت تنگ ہو جائے گا پس اس وقت تاخیر حرام ہے۔

لہٰذا پہلا قول ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جن کو یاد خداوندی سے نہ کوئی تجارت مانع ہے نہ بیع و فروخت۔ اور دوسرا قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے دنیوی مشاغل میں منہمک ہیں، مثلاً وہ شخص جس پر کسی کا قرض ہے اور صاحب قرض اس کے طلب کرنے میں جھگڑا کرتا ہے پس وہ کمائی میں لگا رہتا ہے تا کہ قرضہ پورا کر دے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

چودھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جب ہر چیز کا سایہ اصلی سایہ کے بعد ایک مثل ہو جائے تو عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ عصر کا ابتدائی وقت وہ ہے جو ظہر کا اخیر وقت ہے تو ایک جزء میں دونوں شریک ہوتے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصحاب کا قول یہ ہے کہ عصر کا وقت جب سے شروع ہوتا ہے کہ جب ہر چیز کا سایہ اس کی دو مثل برابر ہو جائے اور اخیر وقت عصر کا آفتاب کے غروب کا وقت ہے۔ پس پہلا قول اس لحاظ سے مشدد ہے کہ اس میں مکلّف کو شروع وقت میں بجا آوری کا خطاب ہوتا ہے اور دوسرے قول میں کچھ تشدید ہے اس لئے کہ اس کے اعتبار سے مکلّف کو ایسے وقت میں بجا آوری کا خطاب ہوتا ہے جو مشترک ہے اگر چہ اس قول میں اس اعتبار سے کہ ظہر کی نماز کو اس وقت تک مؤخر کرنا جائز ہے تخفیف ہے۔ اور تیسرا قول پورا مخفف ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ شروع وقت سے ہی نماز کا سخت اہتمام کرنا ہے، اور یہ قول ان عبادت گذاروں اور پرہیز گاروں کے ساتھ مخصوص ہے جن کو دنیا سے کچھ علاقہ نہیں، اور پہلا قول ان لوگوں کے ساتھ جو اہتمام نماز میں پہلوں سے کم ہیں، اور تیسرے قول کی وجہ اول وقت اور آخر وقت میں برابر کا اعتبار کرنا ہے، یہاںتک کہ آفتاب پرست لوگ آفتاب کو سجدہ کرنے کے لئے آمادہ ہو جائیں، کیونکہ تجلی خداوندی شروع وقت میں سخت ہوتی ہے، اور پھر جس قدر وقت اختتام کے قریب ہوتا جاتا ہے، اسی قدر تجلی خفیف ہوتی جاتی ہے، اس طرح کہ خدا تعالیٰ بندوں پر پردہ ڈالتا جاتا ہے، جیسا کہ تفصیل اس کی عنقریب اس جگہ آ جائے گی، جہاں (نمازوں کے اندر) پست آواز سے پڑھنے اور بلند آواز سے پڑھنے میں کلام ہوگا، اور یہ بیان باب صفت نماز میں آ جائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

پندرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا رسالۂ جدیدہ میں یہ قول ہے کہ مغرب کا وقت آفتاب غروب ہونے سے ہو جاتا ہے اس سے دیر لگانا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تو مختار کے خلاف ہے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز نہیں، اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے اور یہی امام احمد رضی اللہ عنہ کا ہے، کہ مغرب کی نماز کے لئے دو وقت ہیں ایک تو وہ جو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ جدیدہ میں قول ہے اور دوسرا وقت شفق کے

غائب ہونے تک ہے اور یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قدیم قول ہے اور شفق اس سرخی کو کہتے ہیں جو آفتاب کے غروب ہونے کے بعد آسمان میں ہوتی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلا قول ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کو شام کے کھانے وغیرہ میں مشغول ہونے کی وجہ سے وقت کے فوت ہونے کا خوف ہو، اور دوسرا قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کو اس کا خوف نہ ہو، لیکن ان کا اول وقت میں نماز پڑھنا زیادہ بہتر ہے بالخصوص اس وقت کہ جب وہ پہلی صفوں میں خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہو۔
یہی اختلاف عشاء کے وقت میں بھی ہے، کیونکہ امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک شفق کے غائب ہوتے ہی عشا کا وقت شروع ہو جاتا ہے اور فجر تک باقی رہتا ہے، اور ایک قول میں یہ ہے کہ عشاء کی نماز ایک تہائی شب سے زیادہ مؤخر نہ کی جائے، اور دوسرے قول میں یہ ہے کہ نصف شب سے زیادہ مؤخر نہ ہونی چاہئے، پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد اور تیسرے میں تشدید ہے اور پہلا قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو ضعیف ہونے کی وجہ سے تجلی خداوندی کے متحمل نہیں ہو سکتے، اور دوسرا اور تیسرا قول اکابر اولیاء وعلماء کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ اس وقت تجلی الٰہی زور پر ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ زینت گاہ ایزدی کا نصب غالباً اسی وقت ہوتا ہے کہ جب رات کا تیسرا حصہ شروع ہوتا ہے، اور بعض وقت نصف ثانی کے شروع میں نصب ہوتا ہے اور جب تجلی کا وقوع ہو جاتا ہے تو وہ ثقل بہت ہلکا ہو جاتا ہے جو نمازی کو رات کے نصف اول میں محسوس ہوتا ہے، جیسا کہ اس کو وہ تمام حضرات جانتے ہیں جن کے لئے خدا تعالیٰ نے پردہ کو کھول دیا ہے یہاںتک کہ وہ مثل ملائکہ کے ہو گئے ہیں، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ اس وقت فرماتا ہے کہ

هل من سائل اعطيه سؤله هل من مبتلى فأعافيه

ترجمہ: کیا کوئی مانگنے والا ہے تا کہ اس کی مانگ دوں۔ میں کیا کوئی مبتلائے رنج وغم ہے تا کہ عافیت بخشوں میں اس کو۔

پس اگر اس وقت تجلی میں تخفیف نہ ہوتی، تو خدا تبارک وتعالیٰ اس سوال کے ساتھ اپنے بندوں پر عنایت نہ فرماتا۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

سولہواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک نماز صبح میں پسندیدہ یہ ہے کہ تغلیس کے وقت پڑھی جائے (غلس رات کی تاریکی کو کہتے ہیں) نہ اسفار (روشنی) کے وقت۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ پسندیدہ وقت نماز صبح کا یہ ہے کہ غلس اور اسفار دونوں جمع ہو جائیں اگر ایسا وقت نہ مل سکے تو اس وقت اسفار غلس سے بہتر ہے مگر مزدلفہ میں کہ وہاں غلس میں پڑھنا اولیٰ ہے۔ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت میں ہے کہ نمازیوں کے حال کا اعتبار ہے اگر غلس میں نماز پڑھنا ان پر شاق ہو تو اسفار افضل ہے اور اگر جمع ہو سکیں تو غلس افضل ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے اور تیسرا مخفف ہے کیونکہ اس میں تفصیل ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ ہمت کے کم ہو جانے کا خوف ہے اور اس توجہ کے گھٹ جانے کا جو رات کے ثلث اخیر میں پروردگار کی تجلی کی وجہ سے نمازیوں کو حاصل ہوتی ہے، اور وہ قول ضعیف لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ خدا کے ساتھ سرگوشی کرنے میں صبح کی نماز کے اندر ہمت اور قصد کا دراز ہونا ہے، اور وہ قول ان قوی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کی یہ شان ہے کہ

هم علی صلوتهم دائمون

ترجمہ: وہ اپنی نمازوں پر ہمیشہ رہنے والے ہیں۔

پس جان لو اس کو کیونکہ یہ نفیس ہے۔

سترھواں مسئلہ: یہ ہے کہ اس پر اتفاق ہے کہ سخت گرمی میں ظہر کی نماز کو اول وقت سے مؤخر کر کے پڑھنا زیادہ بہتر ہے جبکہ وہ مسجد میں پڑھی جائے۔ مگر اکثر اصحاب شافعی یہ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے شرط ہے کہ وہ شہر حار ہو اور مسجد ایسی ہو جس میں پھر بھی نماز کا قصد ہو۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سخت گرمی کے وقت خداوند تعالیٰ سے سرگوشی کے لئے پوری توجہ کا قصد کم ہو گا، اسی لئے قاضی کو مکروہ ہے کہ ایسے وقت مقدمہ کو فیصل کرے جس وقت اس کی عادت میں کچھ برائی ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ پہلی صفوں کے ساتھ خدا تعالیٰ کے سامنے اس کی درگاہ کو بڑا جان کر کھڑے ہونے کی طرف سبقت کرنا ہے کیونکہ خدا تعالیٰ کے حکم کو مؤخر کرنے پر خواص قادر نہیں اور یہی وجہ ہے جو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فأس (کلہاڑی) سے ختنہ کیا جس کو دوسری روایت میں قدوم (تیشہ) سے تعبیر کیا گیا ہے، یہ اس وقت کہ جب خدا تعالیٰ نے ان کو ختنہ کرنے کا حکم فرمایا، لوگوں نے عرض کیا کہ اتنی دیر بھی نہ کی جو استرہ مل جاتا تو آپ نے جواب دیا کہ خدائے تعالیٰ کے حکم کی تاخیر بہت سخت ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ نماز وسطیٰ عصر کی نماز ہے، حالانکہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ وہ فجر کی نماز ہے پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف، کیونکہ عصر کے وقت خداوند تعالیٰ کی تجلی کی طاقت صرف اکابر اولیاء اللہ رکھتے ہیں برخلاف نماز صبح کی تجلی کے، اور عصر کے وقت تجلی ثقیل ہونے کی وجہ سے اس وقت کی نماز میں قرأت کو بلند آواز سے پڑھنے کا حکم نہیں فرمایا۔ اور اس کی وجہ ہم پر رحمت اور شفقت کرنا ہے برخلاف صبح کی نماز کے کہ اس وقت اکثر نرمی اور عنایت خداوندی کا نزول ہوتا ہے جیسا کہ اہل دل اس سے واقف ہیں، پس ترازو کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔ اور صلوۃ وسطیٰ کے پہچاننے میں فائدہ یہ ہے کہ اس کے اندر خشوع و حضور پیدا کرنے کے لئے بہ نسبت دوسری نمازوں کے ان کے اسباب زیادہ مہیا کرے۔

اور سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ نماز وسطیٰ کبھی نمازِ صبح ہوتی ہے اور کبھی نمازِ عصر اور اس کا بھید نہیں ذکر کیا جا سکتا، مگر دو بدو۔ اور بقیہ مسائل اس باب کے انہی پر قیاس کر لئے جائیں، اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

کتاب نماز کے صفت کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز اس وقت تک صحیح نہیں ہوتی کہ جب تک نمازی کو وقت نماز ہو جانے کا یقین نہ ہو، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نماز کے لئے ارکان ہیں، جو اس کے اندر داخل ہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نماز میں نیت فرض ہے اسی طرح تکبیر تحریمہ بھی اور قیام بھی بشرط قدرت اور سجدہ اور رکوع اور تشہد اخیر میں بیٹھنا (یہ سب فرض ہیں) اور تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانا بالاتفاق سنت ہے۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جس قدر جسم عورت ہے اس کو آنکھوں سے ڈھانکنا واجب ہے اور شرط ہے نماز کے لئے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس نجاست کا پاک کرنا جو نمازی کے کپڑے یا بدن یا جگہ میں ہو واجب ہے اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ حدث سے پاک ہونا نماز کے صحیح ہونے کی شرط ہے پس اگر کسی جنبی نے قوم کو نماز پڑھائی تو اس شخص کی نماز بلا اختلاف باطل ہے خواہ اپنے جنبی ہونے کو نماز شروع کرتے وقت جانتا ہو، یا بھولا ہوا ہے، اسی طرح اس پر بھی اجماع ہے کہ نماز کے صحیح ہونے کے لئے قبلہ رو ہونا شرط ہے مگر اس وقت کہ جب کوئی عذر ہو اور وہ (مثلاً) جنگ کے اندر دشمن کا سخت خوف ہے، اور نفل نماز میں اس شخص کے لئے جو کسی لمبے سفر کا قصد کئے ہوئے سواری پر سوار ہو کر کسی ضرورت سے جارہا ہو، باوجودیکہ وہ شخص اس بات کا مامور ہے کہ نماز کے لئے متوجہ ہونے کے وقت اور تکبیر تحریمہ کے وقت قبلہ رو ہو۔ پھر اگر نمازی کعبہ شریفہ کے سامنے ہو تو بعینہ اس کی طرف متوجہ ہونا لازم ہے اور اگر اس سے تھوڑے سے فاصلہ پر ہو تو اپنے یقین سے کعبہ کی طرف متوجہ ہو، اور اگر اس سے غائب ہو تو اپنے اجتہاد یا خبر اور خبر دینے والے کی تقلید سے قبلہ کی جہت متعین کرے، یہاںتک وہ مسائل ہوئے جو میں نے اس باب میں اجماعی پائے ہیں، اور ان کا میزان کے دونوں مرتبوں میں داخل ہونا صحیح نہیں۔

رہے وہ مسائل جن میں علماء کا اختلاف ہے سو ان میں سے

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: سترِ عورت کا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم اس کو صحت نماز کے لئے شرط قرار دیتے ہیں، اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب اس میں مختلف ہیں، بعض کا

تو یہ قول ہے کہ وہ شرائط میں سے ہے، بشرطیکہ یاد رہے اور اس پر قدرت پر بھی ہو یہاںتک کہ اگر قصداً باوجود قدرت کے ستر عورت نہ کیا، بلکہ بجائے چھپانے کے جسم کو کھول کر نماز پڑھ لی تو وہ نماز باطل ہوئی، اور بعض کا قول یہ ہے کہ وہ ایک شرط ہے جو فی نفسہ واجب ہے، مگر یہ کہ وہ نماز کی صحت کی شرط نہیں۔ پس اگر کسی نے اس قدر جسم کو قصداً کھول کر نماز پڑھ لی، تو وہ شخص (ترک واجب کی وجہ سے) گناہگار تو ہوا، لیکن نماز کا فرض اس سے ساقط ہوگیا، اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب میں سے متاخرین کا پسندیدہ یہ قول ہے کہ ستر عورت کے بغیر کسی حال میں نماز صحیح نہیں ہوتی، پس پہلا قول مع اس قول کے جس کو متاخرین اصحاب مالک رضی اللہ عنہ نے پسند کیا ہے مشدد ہے اور اس کے مقابل میں ایک اعتبار سے تشدید ہے اور ایک اعتبار سے تخفیف ہے کیونکہ اس میں تفصیل ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع نکلا۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ڈھانکنے کے جسم کو کھولنا نماز کے اندر خدا تعالیٰ کے سامنے بے ادبی ہے جس کے مرتکب کو کبھی نماز کی حضوری میں داخل ہونا صحیح نہیں، اور جس شخص کو نماز کے اندر حضوری نصیب نہ ہوئی گویا کہ اس نے تکبیر تحریمہ نہ کہی (یعنی نماز میں شروع نہ ہوا) اور اس کی نماز نہ ہوئی پس وہ شخص ایسا ہے جیسا کہ کسی نے (غسل یا وضو کیا) اور اس کے اعضاء میں سے کوئی ٹکڑا خشک رہ گیا یا اس کے بدن پر نجاست رہ گئی، تو یہ اس سے معاف نہ کیا جائے گا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفس الامر میں کوئی شی خدا تعالیٰ سے حاجب نہیں ہوتی۔ پس اس قول کے قائل کے نزدیک اس شخص کی نماز میں جس پر کپڑا ہو، اور اس شخص کی نماز میں جس پر کپڑا نہ ہو، بلکہ ننگا ہو کوئی فرق نہیں، صرف اتنی بات ہے کہ نماز کے اندر ستر عورت ایک کمال ہے جس کا نہ ہونا صحت نماز میں کوئی نقص پیدا نہیں کرتا، اگرچہ اس کے ترک کرنے سے گناہ ہوتا ہے اور یہ مقام منجملہ ان مواقع کے ہے جن کے اندر شریعت عرف کے تابع ہوتی ہے اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد

ترجمہ: اے اولاد آدم کی تم مسجد کی ہر حاضری کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو۔

اور لفظ (زینت) کی تفسیر ان کپڑوں کے ساتھ کی گئی ہے جن سے ڈھانکنے کا بدن چھپ جائے۔ اور شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جو شخص خدا تعالیٰ کے سامنے زیب و زینت کے کپڑوں کے ساتھ کھڑا ہوتا ہے، وہ بزبان حال اس مجمع والوں سے بہ طریق خدا کی نعمت کے ظاہر کرنے کے یہ کہتا ہے کہ مجھ کو دیکھو خدائے تعالیٰ نے مجھ پر کیسا انعام فرمایا ہے کہ میرے پاس ایسے نفیس کپڑے ہیں، حالانکہ میں اس کا مستحق نہ تھا، اور غور کرو کہ خدا تعالیٰ نے مجھ کو اپنے گھر میں داخل ہونے کی اجازت فرمائی، اور اپنے کلام کے ساتھ سرگوشی کی توفیق دی، حالانکہ میں ان میں سے کسی شے کا بھی مستحق نہ تھا، برخلاف اس شخص کے جو میلے کچیلے کپڑے اور پھٹے ہوئے پہن کر کھڑا ہو، کیونکہ اس کی حالت سے کفران نعمت کی بو پائی جاتی ہے (انتہیٰ)

اور شیخ موصوف سے یہ بھی سنا ہے کہ تم لوگ اپنی باندیوں کو حکم کرو کہ وہ نماز میں ستر عورت کریں جس

طرح آزادعورتیں کرتی ہیں، احتیاط کے لحاظ سے، کیونکہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ علت ستر عورت کی مؤنث ہونا ہونہ اس کا کمینہ پن اور لوگوں کا اس کی طرف میلان نہ ہونا، کیونکہ یہ علت اس وقت ٹوٹ جاتی ہے کہ جب لونڈی ایسی خوبصورت ہو جوحسن اور خوبصورتی کے اندر آزاد عورت سے بھی فوقیت رکھتی ہو، اور جس نے کہا ہے کہ لونڈی کو مرد کی مانند ستر عورت لازم ہے اس کی علت سلف صالحین کے اس طائفہ کی پیروی کرنا ہے، جنہوں نے ستر عورت کو عورتوں پر واجب ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ اکثر نفوس ان کے دیکھنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، اور لونڈیوں کی خواہش عادتاً نہیں کرتے مگر بعض افرادِ انسانی، اور باقی کی طبیعت ان سے نفرت کرتی ہے۔ (انتہیٰ)

اور شیخ موصوف کو یہ فرماتے سنا ہے کہ آزاد عورت کو نماز کی حالت میں اپنا منہ اور دونوں ہتھیلیاں اس لئے کھلی رکھنی چاہئیں کہ کاملین کے نزدیک خدا تعالیٰ کی تعظیم میں زیادتی کا دروازہ کھلے، تاکہ ان میں ایک یہ کہہ سکے کہ یہ عورت خدا تعالیٰ کے حضور اور اس کی حفاظت میں ہے۔ اس لئے کسی کو یہ جائز نہیں کہ اس عورت کو کسی طور پر بھی دیکھنے کا لالچ کرے، جس طرح شیرنی کا بچہ شیرنی کی گود میں ہوتا ہے اور یہی بھید ہے عورت کے احرام کی حالت میں اپنا چہرہ کھولنے کا۔ کیونکہ وہ عورت خدا تعالیٰ کی خاص درگاہ میں ہے پس اس کو اپنے چہرہ کے کھولنے کا حکم ایسا ہے جیسے اس دانے کا حکم جس سے پرند کا جال میں شکار کیا جاتا ہے۔ پس جس کو خدا تعالیٰ محفوظ رکھے گا، وہ اس کی درگاہ کو عظیم الشان سمجھ کر نہ احرام باندھنے والی عورت کی طرف نظر کرے گا، اور نہ نماز پڑھنے والی کی طرف، اور غرض اس نہ دیکھنے سے خدا تعالیٰ کا ادب ہوگا جس کی درگاہ میں وہ عورت ہے اور جس کو خدا تعالیٰ بدبخت کرے گا، وہ اس سے غافل ہوکر اس کی طرف دیکھے گا، تو خدا تعالیٰ کے غضب کا مستحق ہوگا۔ اور اسی وجہ سے علماء نے نقاب ڈالنے کا حکم دیا ہے جو اس کے چہرہ پر جسم سے دور پڑا ہو حالت احرام میں اس خوف کی وجہ سے کہ کہیں عام لوگ اس عورت کے چہرہ کو جو خدا تعالیٰ کی درگاہ میں حاضر ہے اس کی بغیر اجازت کے دیکھ کر مورد غضب الٰہی نہ ہوجائیں۔

اور میں نے شیخ موصوف سے یہ بھی سنا ہے کہ عارف اور کامل آدمی جب کسی ایسی شے کو دیکھتا ہے کہ اس کا شریعت نے خلاف عادت حکم کیا ہے تو وہ پہلے اس کی حکمت میں نظر کرتا ہے اور خدا تعالیٰ سے اس کو طلب کرتا ہے۔ انتہیٰ

اور یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا بمنزلہ حکمت کے ہے اس مسئلہ میں۔ پس اس میں غور کرو یہ نفیس ہے۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک نماز کی نیت کا تکبیر تحریمہ سے تھوڑی سی دیر پہلے کر لینا جائز ہے حالانکہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ نیت کا تکبیر تحریمہ سے متصل ہونا واجب ہے اور اس سے پہلے نیت کرنا یا بعد میں کرنا کافی نہیں۔

اسی طرح شافعی مذہب کے امام قفالی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ بسا اوقات نیت کی انتہاء ابتداء تکبیر سے متصل نہیں ہوتی ہے، اور نماز منعقد ہوجاتی ہے، اسی طرح امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ مختار یہ ہے کہ اتصال عرفی کافی ہے اس طور سے کہ وہ شخص نماز سے غافل نہ شمار کیا جائے، یہ قول متقدمین کی پیروی کی وجہ سے ہے کیونکہ انہوں نے اس امر میں امت پر رحمت کرنے کی وجہ نرمی برتی ہے، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا

مشدد اور اس کے بعد والوں میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع سے کسی ایسی دلیل کا ثبوت نہیں جس سے نیت کا تکبیر کے ساتھ متصل ہونا واجب سمجھا جاتا ہو کیونکہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو صرف تکبیر سناتے تھے تو یہ کیسے معلوم ہو سکتا ہے کہ آپ نیت تکبیر سے پہلے کرتے تھے، یا پیچھے یا ساتھ ساتھ۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تکبیر نماز کے ارکان ظاہرہ میں سے پہلا رکن ہے اور رکن کا وجود بعد وجود بنیاد کے ہوتا ہے (کیونکہ رکن دیوار کو کہتے ہیں) پس ضرور ہے کہ نماز پڑھنے والا تکبیر کے وقت نماز کے افعال اور اقوال کو اپنے ذہن میں معین کر لے۔

اور قفال رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کی اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی وجہ عوام پر تخفیف کرنا ہے اور اس کی وضاحت یوں ہے کہ جس کی روحانیت اس کی جسمانیت پر غالب ہوگی تو اس کی روح لطیف ہونے کی وجہ سے مراد کا نیت کرتے وقت دفعۃً حاضر کرنا آسان ہوگا، برخلاف اس شخص کے جس کی جسمانیت اس کی روحانیت پر غالب ہو، کیونکہ وہ امور کو یکے بعد دیگرے سمجھے گا (نہ دفعتاً) وجہ یہ ہے کہ اس کا پردہ لطیف نہیں ہے بلکہ کثیف ہے پس پہلا قول اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول عوام کے ساتھ۔ لیکن یہ مخفی نہیں ہے کہ جس شخص کی روحانیت اس کی جسمانیت پر غالب ہوگی، درحقیقت نمازی وہی ہے کیونکہ وہ خدا تعالیٰ کی درگاہ میں داخل ہوگا، جس میں داخل ہوئے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی، برخلاف ان لوگوں کے جو اس کے برعکس ہیں کیونکہ وہ صورت میں نماز پڑھتے ہیں، نہ حقیقتاً۔ پس جان لو اس کو کیونکہ یہ بہت عمدہ تحقیق ہے۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ تکبیر تحریمہ فرض ہے اور وہ بغیر تلفظ کے صحیح نہیں ہوتی، حالانکہ امام زہری رضی اللہ عنہ سے یہ منقول ہے کہ نماز کا انعقاد صرف نیت سے ہو جاتا ہے تکبیر کے تلفظ کی ضرورت نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی تکبیر کا حاصل اگرچہ قلب کی طرف لوٹتا ہے لیکن اس کا ظاہر کرنا بھی مطلوب ہے تاکہ اس عالم میں خدا تعالیٰ کی بڑائی کی نشانی قائم ہو، اور لوگوں کو یہ یاد دلایا جائے کہ وہ اپنے پروردگار کو ہر اس بڑائی سے بڑا جانیں جو ان کے لئے ظاہر ہوئی ہے، اور کہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر اس عظمت سے بڑا ہے جو ہمارے قلوب پر ظاہر ہوئی ہے، اور یہ اکابر علماء اور اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے برخلاف چھوٹے درجہ کے لوگوں کے۔ کیونکہ بسا اوقات ان پر خدا تعالیٰ کی کوئی عظمت ظاہر ہو کر ان کی زبان کو گنگ کر دیتی ہے پھر ان میں طاقت نہیں رہتی، کہ اس کو زبان سے ادا کر سکیں۔

اور نیز خدا تعالیٰ کی بڑائی کا اظہار بندہ سے صرف عالم حجاب میں مطوب ہے، رہا عالم شہود اس میں خدا کی بڑائی تمام اہل درگاہ پر روشن ہے، اس لئے اس میں کسی نشانی کے قائم کرنے کی حاجت نہیں کیونکہ تمام لوگوں کے دلوں میں اس کی بڑائی کا مشاہدہ قائم ہے۔

(اگر کوئی سوال کرے) کہ نمازی کے اللہ اکبر کہنے میں کیا حکمت ہے؟ حالانکہ صوفیاء کا قول ہے کہ

کل شئی خطر ببالک فاللہ بخلاف ذالک

ترجمہ: جو چیز تیرے قلب میں گذرے پس خدا تعالیٰ اس کے خلاف ہے

تو جواب یہ ہے کہ اس کے اندر یہ حکمت ہے کہ نمازی اس کے ذریعہ سے خدا تعالیٰ کی عظمت پیدا کر لے گا، اور یہ کہ بیشک خدا تعالیٰ کی اپنے بندوں پر رحمت ہے جو اس نے ان کو حکم کیا ہے کہ وہ خدا کو اس لفظ سے مخاطب کریں جو ان پر ظاہر ہو مثلاً یہ کہیں کہ

ایاک نعبد و ایاک نستعین

تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں،

یعنی لفظ (کاف) سے۔ اور خدا تعالیٰ نے اپنی ذات کو بعینہ وہ چیز ٹھہرایا ہے جو بندہ کے قلب پر ظاہر ہوئی ہے۔ پس سمجھ لو۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ سچائی بندہ کی یہی ہے کہ وہ اس خدا کو مخاطب کرے جو تمام ان باتوں سے منزہ ہے جو قلب پر گذرتی ہیں جیسا کہ اکابر اولیاء اللہ کا یہی حال ہے۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک لفظ (اللہ اکبر) ہی معین نہیں بلکہ ہر ایسے لفظ سے نماز کا انعقاد ہو سکتا ہے جو بڑائی کو مقتضی ہو، مثلاً عظیم اور جلیل یہاں تک کہ اگر صرف یہ کہا کہ (اللہ) تب بھی نماز منعقد ہو جائے گی حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس لفظ سے منعقد نہیں ہوگی۔ اور لفظ اللہ اکبر سے منعقد ہوگی، اسی طرح امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ نماز نہیں منعقد ہوتی مگر صرف لفظ اللہ اکبر سے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرے میں تخفیف ہے، اور تیسرا قول مشدد ہے، اور ان اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام احمد اور امام شافعی رضی اللہ عنہم کے نزدیک جب نمازی عربی زبان میں اچھی طرح ادا کر سکتا ہو، اور پھر دوسری کسی زبان میں تکبیر کہے، تو اس کی نماز منعقد نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ منعقد ہو جائے گی، پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ حق تعالیٰ تمام لغات کا عالم ہے اس لئے زبان عربی اور غیر عربی میں کچھ فرق نہیں ہو جاتا، اور دوسرے قول کی وجہ اس کی پابندی ہے جو شارع سے ثابت ہے یعنی اولی یہ ہے کہ لفظ تکبیر عربی زبان میں ادا کیا جائے۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک رکوع اور اس سے اٹھتے وقت کی تکبیروں میں ہاتھوں کا اٹھانا مستحب ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یہ سنت نہیں، پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے، اسی طرح اٹھانے کی حد میں بھی اختلاف ہے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ دونوں کانوں تک اٹھائے جائیں۔ اور امام مالک رضی اللہ عنہ اور امام شافعی

رضی اللہ عنہ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی تمام روایات میں سے مشہور یہ روایت ہے کہ دونوں مونڈھوں کے برابر اٹھائے جائیں، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور پہلے مسئلہ میں قول اول کی دلیل یہ ہے کہ دراصل ہاتھوں کا اٹھانا ایسا ہے جیسا کہ کسی بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوتے وقت اور واپس ہوتے وقت کورنشات بجالانا، پس نمازی کو رکوع میں جاتے وقت ایسا ہے جیسے بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہونے والا، اور رکوع کے اعتدال میں کھڑے ہونے کے لئے اٹھنے کے وقت ایسا ہے جیسا کہ اپنے پروردگار کی درگاہ سے رخصت ہونے والا۔ پس گویا کہ جو شخص اعتدال کے لئے (اعتدال سے مراد یہاں قومہ ہے) اپنے دونوں ہاتھ اٹھاتا ہے اس کی زبان حال یہ کہتی ہے کہ اے میرے پروردگار میں نہیں ہٹتا ہوں تیری درگاہ سے بوجہ رنجیدگی کے۔ بلکہ یہ ہٹنا تیرے حکم کی اطاعت کے لئے ہے۔ اور یہی گفتگو پہلے سجدہ سے اٹھتے وقت ہے (اعتدال کے معنی برابر کرنا ہیں جس کا وجود ہر شئے میں ہوسکتا ہے خواہ رکوع ہو یا سجدہ یا کوئی اور چیز) اور رہی یہ بات کہ دوسروں کے نزدیک (اعتدال یعنی قومہ سے) سجدہ کا قصد کر کے سجدہ میں جاتے وقت ہاتھوں کا اٹھانا مشروع کیوں نہیں، سو اس کی وجہ یہ ہے کہ سجدہ میں جانا خدا تعالیٰ کے سامنے انتہا درجہ کی عاجزی ہے اور اس کے ضمن میں خدا تعالیٰ کی بڑی تعظیم ہے، اس لئے رفع یدین کی حاجت نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ (بادشاہ کی درگاہ میں) حقیقی آنا تو اسی وقت پایا جاچکا، جس وقت نمازی نے تکبیر تحریمہ کہی پھر جب اللہ اکبر کہدیا تو اس کا دل خدا تعالیٰ کی درگاہ میں تمام نماز کے لئے حاضر ہوگیا، (یعنی اب نماز کے اندر کسی وقت اس حضوری سے جدائی نہ ہوگی، پس ہاتھ اٹھانے کی کیا حاجت ہے) اور یہ قول اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور پہلا قول عوام کے ساتھ خاص ہے جو خدا کی خاص حضوری سے تکبیر تحریمہ کہہ لینے کے بعد بھی جدا ہو جاتے ہیں پس اس کو خوب سمجھ لو۔

اور پہلے قول کی ہاتھ اٹھانے کی حد میں علت یہ ہے کہ سر بندہ کے تکبر کا مقام ہے اس لئے اس کو (وہیں تک) ہاتھ اٹھانے چاہئیں، تاکہ اس طرف اشارہ ہوجائے کہ خدا تعالیٰ کی بڑائی اس سے بھی زیادہ ہے، جس قدر بندہ اس کی بڑائی سمجھتا ہے جیسا کہ فی نفسہ بات بھی یوں ہی ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کا اس ہیئت کے نقل کرنے میں اختلاف ہے کہ جس ہیئت سے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم (رفع یدین) کرتے تھے پس جس نے جیسا دیکھا ویسا نقل کیا، اور ان تمام ہیئتوں میں سے ہر حالت مقصود کو پورا کر دیتی ہے۔ اور وہ کورنش بجالانا ہے۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جو شخص بیٹھ کر نماز نہ پڑھ سکے تو اس کو دائیں کروٹ سے لیٹ کر اور بقبلہ رو ہو کر نماز پڑھنی چاہئے، اور اگر یہ بھی نہ ہوسکے تو چت لیٹے اور اپنے پاؤں کو قبلہ رخ رکھے، تاکہ رکوع اور سجدہ کا اشارہ قبلہ کی طرف ہوجائے، اور اگر یہ بھی نہ ہوسکی کہ سر سے اشارہ کرے، تو اپنی آنکھ کی پلک سے اشارہ کرے۔

حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جب سر کے ساتھ اشارہ کرنے سے عاجز ہو جائے، تو اس سے فرض نماز کا ساقط ہو گیا، پس پہلا قول مشدد ہے شارع کا اس حدیث میں اتباع کرنے کی وجہ سے کہ

اذا أمرتکم بامر فاتوا منه ما استطعتم

ترجمہ: جب میں تم کو کسی بات کا حکم کروں تو تم اس میں سے جس قدر کر سکو بجالاؤ

اور دوسرا قول مخفف ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کی نشانی نہیں ظاہر ہوتی، مگر کھڑے ہونے اور بیٹھنے سے، اور پلکوں سے اشارہ کرنے سے کوئی علامت اور نشانی ظاہر نہیں ہوتی، بالخصوص اس شخص کے لئے جو قریب المرگ ہو، اور ہم کو سلف میں سے کسی کی یہ خبر نہیں پہونچی کہ انہوں نے قریب المرگ آدمی کو جو سر سے بھی اشارہ نہ کرسکتا ہو نماز کا حکم کیا ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ بندہ ایسی حالت میں خدائے عزوجل کے پاس جانے کا پختہ قصد کر رہا ہے جیسا کہ گذرا۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ تمام اماموں کا قول یہ ہے کہ فرض نماز کے اندر کشتی میں اس وقت تک کھڑا ہونا فرض ہے جب تک کھڑے ہونے کی صورت میں غرق ہونے کا اندیشہ نہ ہو یا سر میں چکر آجانے کا، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ کشتی میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا واجب نہیں، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کے حکم کا سخت اہتمام کرنا ہے اور وہ قول ان اکابر کے ساتھ خاص ہے جن کو کھڑے ہونے کی رعایت رکھنا اور گرنے سے ڈرنا خدا تعالیٰ کے ساتھ حضور قلب سے نہیں روکتا۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس سے ڈرنا ہے کہ کہیں کھڑے ہونے اور نہ گرنے دونوں کی رعایت رکھنا تشویش نہ پیدا کرے جس سے خضوع اور حضور جاتا رہے جو امام صاحب کے نزدیک صحت صلوۃ کے واسطے شرط ہے، اور یہ قول چھوٹے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے پس جب ایک ان میں سے بیٹھ کر نماز پڑھے گا، تو وہ خشوع اور حضور پر قادر ہوگا، تو بیٹھ کر نماز پڑھنا اس کے حق میں زیادہ کامل ہوا، کیونکہ جب کھڑا ہوگا، تو اس کا قلب خدا تعالیٰ کے ساتھ حاضر ہوگا۔ پس سوچ لو۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ کھڑے ہونے کے وقت دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھنا مستحب ہے، اسی طرح اس میں جو کھڑے ہونے کے قائم مقام ہو، حالانکہ امام مالکؒ کی دونوں روایتوں میں سے مشہور روایت یہ ہے کہ دونوں ہاتھ لٹکانے چاہئیں۔ اسی طرح امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اس کو اختیار ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا قول اور اس کے بعد کا مخفف ہے اگرچہ تخفیف میں درجے متفاوت ہیں۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بندہ کے اپنے مولا کے سامنے کھڑے ہونے کی ہیئت یہی ہوتی ہے، اور یہ قول

اکابر علماء اور صلحاء اور اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے، برخلاف چھوٹے درجہ کے لوگوں کے، کیونکہ ان کے لئے بہتر ہاتھوں کا ڈھیلا رکھنا ہی ہے جیسا کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے، اور وضاحت اس کی یہ ہے کہ دائیں کا بائیں پر رکھنا اپنی مراعات میں اپنی طرف ذہن خرچ کرنے کا محتاج ہے، پس اس کی وجہ سے خداوند تعالیٰ سے سرگوشی کرنے کی طرف پوری توجہ نہیں ہوگی، اور یہی نماز کی روح اور حقیقت تھی، برخلاف ہاتھوں کو اپنی دونوں جانبوں میں لٹکانے کے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ ہاتھوں کو کس جگہ رکھنا چاہئے، پس امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ناف کے نیچے اور امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ سینہ کے نیچے اور ناف کے اوپر رکھنا چاہئے، اور امام احمد رضی اللہ عنہ سے دو روایتیں ہیں، ان میں سے مشہور روایت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب کے موافق ہے، اور اسی کو علامہ خرقیؒ نے اختیار کیا ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نمازی کو ہاتھ ناف کے نیچے رکھنے میں آسانی ہے برخلاف سینہ کے نیچے رکھنے کے، کیونکہ اس وقت ان کی حفاظت کرنا لازم ہے، اس لئے کہ ہاتھ وزنی چیز ہیں، اور جب کھڑے زیادہ دیر ہوگی، تو وہ نیچے کی جانب کھسک جائیں گے، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا اور اسی وجہ سے ہاتھوں کا سینہ کے نیچے رکھنا ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو ایک وقت میں دونوں باتوں کی رعایت رکھ سکتے ہیں۔ نہ چھوٹے مرتبہ کے لوگوں کے ساتھ۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ جس کے نزدیک ہاتھوں کو سینہ کے نیچے رکھنا مستحب نہیں ہے حالانکہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا فعلاً ثبوت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نمازی کا یہ امر پورے طور سے ملحوظ رکھنا، کہ دونوں ہاتھ دائمی سینہ کے نیچے رہیں، غالباً خدا تعالیٰ سے مناجات کرنے کی طرف پوری توجہ ملحوظ رکھنے سے باز رکھے گا، پس دونوں ہاتھوں کا چھوڑے رکھنا یا ناف کے نیچے باندھنا باوجود مناجات اور حضوری باری تعالیٰ پر پورے طور سے متوجہ رہنے کے اس سے زیادہ بہتر ہے کہ صرف اپنی کسی ہیئت کا منجملہ تمام ہیئتوں کے لحاظ رکھا جائے۔ پس جو شخص اپنے نفس کو اس سے عاجز جانے کہ وہ نماز کے اندر سینہ کے نیچے ہاتھ رکھے رہے، اور اس کا پورا خیال رکھے اور پھر باوجود اس کے خدا تعالیٰ کی طرف کامل توجہ سے غافل نہ ہو تو اس کو اپنے دونوں ہاتھوں کا دونوں جانبوں میں چھوڑ دینا زیادہ بہتر ہے، اور امام شافعی علیہ الرحمۃ نے اپنی کتاب (الام) میں اس کی تصریح بھی کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر چھوڑ دے ہاتھوں کو اور ان سے کچھ کھیل نہ کرے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اور جو شخص اپنے آپ کو امرین مذکورین کے خیال رکھنے پر ایک وقت میں قادر سمجھے تو اس کو سینہ کے نیچے ہاتھ رکھنا بہتر ہے، اور اس سے تمام اماموں کے اقوال میں تطبیق ہوگئی (انتہیٰ)

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے بعد شروع نماز کی دعا پڑھنا اس طرح کہ اس کے بعد قرأت پڑھی جائے مستحب ہے، حالانکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ مستحب نہیں ہے بلکہ تکبیر پڑھ کر قرأت شروع کر دینی چاہئے، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف، اور پہلے قول

کی وجہ یہ ہے کہ شروع نماز کی دعا پڑھنا ایسا ہے جیسا بادشاہوں کے حضور میں داخل ہونے کے لئے اجازت طلب کرنا، اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کسی مکان میں ہونے سے پاک ہے، لہٰذا اجازت طلب کرنے کے کوئی معنی نہیں، پس پہلے قول کا قائل اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ اس امر میں شریعت عرف کی تابع ہے، اور دوسرے قول کا قائل اس سے منع کرتا ہے کیونکہ اس کے اندر خدا تعالیٰ کے متمکن ہونے کے وہم کا اندیشہ ہے، پس اس کو سمجھ لو۔

گیارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک نماز میں صرف پہلی رکعت کے اندر اعوذ باللہ پڑھے، حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ہر رکعت کے شروع میں پڑھنی چاہئے اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ فرض نماز میں اعوذ باللہ الخ بالکل نہ پڑھنا چاہئے اسی طرح امام نخعی اور ابن سیرین کا قول یہ ہے کہ اعوذ باللہ الخ پڑھنے کا وقت اور موقعہ قرات پڑھ لینے کے بعد ہے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد ہے اور تیسرے میں تخفیف ہے، اسی طرح چوتھے میں۔

اور پہلے قول کی وجہ نمازی کو کمال پر محمول کرنا ہے یہاںتک کہ گویا اس کے عزم کی سختی سے ابلیس نماز کے دربار سے ہنکایا جاتا ہے پس جب پہلی رکعت میں اس سے پناہ مانگ لے گا تو وہ ایسا بھاگ جائے گا کہ پھر اس نماز میں نہ آ سکے گا۔

اور دوسرے قول کی وجہ نمازی کو عام لوگوں کے حال پر محمول کرنا ہے یعنی اس قدر اس کا عزم قوی نہیں کہ ابلیس ہنک سکے، اس لئے اس کو چاہئے کہ اعوذ کئی مرتبہ لوٹائے تا کہ شیطان جو بار بار لوٹ کر آئے تو اعوذ پڑھنے سے بھاگ بھاگ جائے۔

اور تیسرے قول کی وجہ نمازی کے عزم کو فرض نماز کے لئے کھڑے ہوتے وقت اور اس کے خدا تعالیٰ کی طرف متوجہ ہونے کو بہت شدید سمجھنا ہے اور یہ ایک ایسی چیز ہے جو شیطان کو جلا دیتی ہے جیسا کہ ہم نے خود تجربہ کیا ہے۔ برخلاف اس وقت کے کہ جب نفل پڑھنے کے لئے کھڑا ہوتا ہو کیونکہ اس وقت ہمت ناقص ہوتی ہے اور مکلف اس کے بجالانے اور ترک کرنے میں مختار ہوتا ہے، اس لئے ابلیس اس نماز میں اس کے پاس رہتا ہے تا کہ خود پسندی اور ریا کے وسوسے اس کے دل میں ڈالے، لہٰذا اس شخص کو اس کے (اعوذ باللہ پڑھ کر) ہنکانے کی ضرورت ہے۔ اور چوتھے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کا یہ قول کہ

فاذا قرأت القرآن

پس جب تو پڑھے قرآن تو پس پناہ مانگ اللہ کے ساتھ شیطان سے

قرآت سے فارغ ہو جانے پر محمول ہے (یعنی جب قرآن کو پڑھ چکے تب اعوذ باللہ الخ پڑھنا چاہئے) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کے پڑھنے کے وقت شیطان حاضر ہوتا ہے کیونکہ لفظ قرآن قرء سے نکلا ہے، اور قرء کے معنی جمع کرنے کے ہیں، پس جب شیطان حاضر ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، تو پڑھنے والا اس کے ہانکنے کے لئے اعوذ باللہ الخ پڑھنے کا محتاج ہے اور یہ ایک باریکی ہے جس کو ہم نے لفظ قرآن سے نکالا ہے اور اگر باری

تعالیٰ یوں فرماتا کہ (فاذا اقرأت الفرقان) اور جب پڑھے تو فرقان کو الخ تو اس وقت پڑھنے والے کو اعوذ باللہ الخ پڑھنے کی حاجت نہ ہوتی، اگر چہ قرآن اور فرقان ایک ہی چیز کا نام ہے، پس اس کو سمجھ لو۔ پس معلوم ہوا کہ صرف پہلی رکعت کے شروع میں اعوذ الخ کا پڑھنا ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے کہ جب ان میں سے کوئی ایک مرتبہ شیطان سے پناہ مانگ لیتا ہے، تو شیطان بھاگ جاتا ہے اور پھر لوٹ کر نہیں آتا جب تک کہ وہ نماز سے فارغ نہ ہو جائے، اور ہر رکعت میں اعوذ باللہ الخ پڑھنا معمولی درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کے عزم کمزور ہوتے ہیں، کہ ان میں سے کوئی اتنی قدرت نہیں رکھتا کہ صرف ایک مرتبہ پناہ مانگ کر ابتداء نماز سے آخر تک ہنکائے رکھے۔ اسی لئے اماموں نے ایسے شخص کو ہر رکعت میں پناہ طلب کرنے کا حکم دیا ہے کیونکہ اس کے پاس شیطان بار بار لوٹ کر آئے گا، اور اس لئے کہ اس کی ہر رکعت کے اندر ایسی قرأت ہے کہ اس کے دوسری قرات کے مابین سجدے اور رکوع حائل ہیں۔

تو دوسری قرات ایسی ہوگی گویا کہ نئے سرے سے پڑھی گئی ہے زمانہ طویل گذر جانے کے بعد اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے

فاذا قرت القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم

پس جب پڑھے تو قرآن کریم تو پناہ مانگ اللہ کے ساتھ شیطان راندے ہوئے سے

تو اس میں احتیاط پر عمل کرنا ہے۔

اگر تم کہو اس میں کیا حکمت ہے کہ شیطان سے اللہ کے نام کے ساتھ پناہ مانگنے کا حکم ہوا نہ دوسرے کسی نام کے ساتھ اسماء الٰہیہ میں سے، تو کیا اس میں کوئی حکمت ہے؟

پس جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے اللہ ایک ایسا اسم ہے جو اس کے تمام ناموں کی حقیقتوں کا جامع ہے اور ابلیس تمام ناموں کی بارگاہوں سے واقف ہے، تو اگر خدا تعالیٰ بندہ کو کسی اور نام کے ساتھ مثلاً رحیم یا منتقم کے ساتھ پناہ مانگنے کا حکم کرتا، تو ابلیس اس کے پاس آ کر خدا کے ناموں میں سے واسع یا مجید کی بارگاہ سے بندہ کے دل میں وسوسہ ڈالتا۔ اس لئے خدا تعالیٰ نے ابلیس کیلئے اپنے تمام ناموں کے راستے جن میں ہو کر وہ بندہ کے دل تک پہنچ جاتا ہے ایسے نام سے بند کر دیئے جو تمام ناموں کا جامع ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس بارگاہ مقدس میں شیطان کا ذکر کرنا گندگی ہے جس سے اس بارگاہ کا منزہ ہونا ضروری ہے۔

تو جواب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے ہم کو اس بارگاہ میں ابلیس کے ذکر کرنے کا حکم ہم پر اپنی شفقت میں مبالغہ کرنے کے واسطے فرمایا ہے تا کہ ہم اس کے وسوسے سے محفوظ رہیں، جو ہم کو حق تعالیٰ کے مشاہدہ کی بارگاہ سے باہر کر دینے والے ہیں، اور اگر یہ شفقت نہ ہوتی تو ہم کو اس مقدس درگاہ میں ابلیس لعین کے ذکر کرنے کا حکم فرمانا سخت کو ہلکی چیز سے دفع کرنے کے باب سے نہ ہوتا۔

اگر کہا جائے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو باری تعالیٰ نے پناہ مانگنے کا امر کیوں فرمایا حالانکہ آپ معصوم ہیں۔

تو جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شیطان کے وسوسہ پر عمل کرنے سے معصوم ہیں۔ نہ شیطان کے آپ کے سامنے آنے سے، جیسا کہ باری تعالیٰ نے اس طرف اشارہ بھی فرمایا ہے۔

وما أرسلنا من قبلک من رسول ولا نبی الا اذا تمنی ألقی الشیطان فی أمنیته. الآیة

ترجمہ: اور نہیں بھیجا ہم نے آپ سے پہلے کسی رسول اور نہ کسی نبی کو مگر تمنا کی اس نے تو پڑ گیا شیطان اس کی خواہش میں۔

پس ہر نبی شیطان کے وسوسہ سے عمل کرنے سے معصوم ہیں، اور اس کے وسوسہ سے معصوم نہیں اور ہوسکتا ہے کہ (شروع نماز میں اُعوذ پڑھنے کا حکم) امت کیلئے تشریعی حکم ہو خواہ چھوٹے درجہ کے لوگ ہوں یا بڑے درجہ کے، کیونکہ دونوں میں سے کوئی معصوم نہیں۔ اسی لئے اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نفس پناہ مانگنا مستحب ہے نہ اس کے ایک مرتبہ یا زیادہ مرتبہ ہونے میں، اس لئے کہ احتیاط اسی میں ہے۔ پس راضی رہے اللہ تعالیٰ تمام اماموں سے کہ امت مرحومہ کے دین میں کس قدر شفقت فرمائی ہے، آمین آمین ثم آمین۔

اور میں نے حضرت سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ جس امام نے کہا ہے کہ نمازی کی صرف پہلی رکعت میں ایک مرتبہ پناہ مانگنی چاہئے اس کی وجہ اچھا کرنا گمان کا ہے اس کے ساتھ اور یہ کہ اس کے عزم کے سخت ہونے کی وجہ سے شیطان اس سے پہلی ہی مرتبہ ایسا بھاگ جائے گا کہ پھر اس کی طرف نہ لوٹے گا اور اگر وہ نمازی اس امام سے یہ کہتا کہ شیطان میرے پاس کئی کئی مرتبہ لوٹ کر آتا ہے تو ضرور اس کو ہر مرتبہ شیطان سے پناہ مانگنے کا حکم کرتے کیونکہ اس میں بہت زیادہ احتیاط ہے اور یہی وجہ ہے اس امام کی جو کہتا ہے کہ ہر رکعت میں پناہ مانگنی چاہئے اور یہ قول نمازی کے ساتھ سوء ظنی نہیں ہے پس اس کو خوب سمجھ لو۔ اور اس موقعہ میں خوب تامل سے کام لو، کیونکہ شاید تم یہ مضمون کسی کتاب میں نہ پاؤ گے اور اسی سے تمام اقوال ائمہ میں تطبیق ہوگئی۔ اور اس تطبیق کا طالب اپنے امام کے سوا دوسرے کے قول کو ضعیف کہنے سے مستغنی ہوگیا، واللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

بارھواں مسئلہ:

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک پانچوں نمازوں میں سے ہر نماز کی ہر رکعت میں قراءت واجب ہے حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صرف پہلی دو رکعتوں میں واجب ہے، اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول ان کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر اپنی نماز کی کسی رکعت میں قرات چھوڑ دے، تو سجدۂ سہو کرے اور نماز درست ہوگئی۔ مگر صبح کی نماز میں کیونکہ اگر اس میں کسی رکعت کے اندر قراءت چھوڑ دے، تو نماز نئے سرے سے پڑھے، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے، اور تیسرے میں بھی تشدید ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے پائے گئے۔

اور پہلے قول کی وجہ اتباع اور احتیاط ہے اور یہ قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کا دل اپنی نمازوں

میں پراگندہ رہتا ہے پس اس کو چاہئے کہ ہر رکعت میں قرات کرے تا کہ اس کا دل خدا تعالیٰ پر جس کے ساتھ کلام ہو رہا ہے جمع ہو، کیونکہ لفظ قرآن قرء سے نکلا ہے، اور قرء کے معنی جمع کرنے کے ہیں، جیسا کہ کہ گذرا اور اس سے شارع علیہ السلام کے ہر رکعت میں قرآت پر اعتراض نہ وارد ہوگا (یہ کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا دل تو نماز میں پراگندہ نہیں ہوتا تھا، پھر وہ ہر رکعت میں قرات کیوں کرتے تھے) اور اس لئے وارد نہ ہوگا کہ آپ کا فعل تعلیم امت کے لئے تھا، ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام ان لوگوں کے سرگروہ ہیں جن کا دل خدائے عزوجل پر جمع رہتا ہے خواہ قراءت پڑھیں یا نہ پڑھیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص کا دل پہلی دو رکعتوں میں خدا تعالیٰ پر جمع ہو جائے گا تو یہ اجتماع اس کو آخر نماز تک بدستور باقی رکھے گا، اس لئے اس کو دل جمعی کے لئے قرأت کی حاجت نہیں۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز کے بڑے حصے میں قراءت کا وجود ضروری ہے۔ خواہ وہ تین رکعت والی نماز ہو یا چار رکعت والی نماز۔ اور باقی کم حصہ میں قراءت کا پڑھنا مانند سنت کی ہے۔ جس کا جبر سجدۂ سہو سے ہو سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

تیرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک مقتدی پر قراءت واجب نہیں ہے۔ چاہے آہستہ قرأت والی نماز ہو یا آواز سے پڑھنے کی۔ بلکہ امام کے پیچھے کسی حال میں مقتدی کو قراءت پڑھنا مسنون بھی نہیں ہے، اسی طرح امام احمد اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول ہے، کہ مقتدی پر کسی حال میں قراءت واجب نہیں، بلکہ امام مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مقتدی کو آواز سے پڑھنے کی نماز میں قرات پڑھنا مکروہ ہے، چاہے امام کی قرات کی آواز اس کے کان میں آتی ہو یا نہ آتی ہو، اور امام احمد رضی اللہ عنہ نے اس نماز میں جس کے اندر امام آہستہ قرات کرتا ہے، مقتدی کے لئے قرات پڑھنا مستحب قرار دیا ہے۔ حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول آہستہ قرات والی نمازوں میں تو یقینی مقتدی پر قرات کے واجب ہونے کا ہے، اور آواز سے قرآت والی نمازوں میں دو قول ہیں، جن میں قول مرجح یہی ہے کہ ان میں بھی مقتدی پر قرأت واجب ہے، اور اصم اور حسن بن صالح رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ قراءت سنت ہے پس پہلے قول کی وجہ یہ ہے اور یہی دوسرے کی ہے کہ رسول خدا صلی اللہ لیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ

من كان له امام فقراءة الامام قراءة له

یعنی جس کا کوئی امام ہو، تو امام کی قراءت اس شخص کی قرأت ہے

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع کا قراءت سے مقصد نمازی کی خدا تعالیٰ کے سامنے دلجمعی ہے اور یہ امام کی قراءت کے سن لینے سے بھی حاصل ہے، حساً تو لفظ کے اعتبار سے کافی ہے، اور معنیً بڑے لوگوں کے حق میں باعتبار تاثیر کرنے کے باطن میں امام سے شروع ہو کر مقتدی تک، اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے قراءت کو ان نمازوں میں مستحب کہنے کی وجہ جن کی اندر امام قرأت آہستہ پڑھتا ہے، اور نہ ان میں جن کے اندر آواز سے پڑھتا ہے

خدا تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ

و اذا قرء القرأن فاستمعوا له و انصتوا

اور جب پڑھا جائے قرآن تو اس کے لئے کان لگاؤ، اور چپ ہو رہو

پس آہستہ پڑھنا اس سے خارج رہا، کیونکہ اس میں سننا نہیں پایا جاتا اور نہ چپ ہونا، تو ان نمازوں کے اندر امام کے پیچھے قرأت پڑھنا زیادہ بہتر ہے اور بہر حال وہ شخص جو قراءت خلف الامام کو مکروہ کہتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ مقتدی اگر قراءت پڑھے گا، تو قلب اس کا امام سے جدا ہوگا، جیسا کہ چھوٹے درجہ کے لوگوں کا حال ہے، ورنہ اکابر تو امام کے ساتھ ایسے مربوط ہیں کہ اگر وہ امام کی قراءت نہ بھی سنیں (تو کچھ ہرج نہیں) جیسا کہ گذر چکا۔ اور جو یہ کہتے ہیں کہ مقتدی پر قراءت واجب ہے تو ان کی وجہ احوط پر عمل کرنا ہے اس اعتبار سے کہ نمازی کی خدا تعالیٰ پر دل جمعی کامل طور پر نہیں ہو سکتی مگر اس وقت کہ جب خود وہ قراءت پڑھے۔ اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے فرقہ والوں میں سے۔ اور جو شخص کہتا ہے کہ قراءت سنت ہے تو اس کا قول اس پر مبنی ہے کہ قراءت کا حکم استحبابی ہے اور اس قول کا قائل اس حدیث میں کہ

لا صلوة الابفاتحة الكتاب

نماز نہیں ہوتی مگر سورۃ فاتحہ کے ساتھ

کمال کی نفی مراد لیتا ہے، جیسا کہ اس حدیث میں بھی کمال کی نفی مراد ہے کہ

لا صلوة لجار المسجد الافي المسجد

نماز نہیں ہوتی مسجد کے ہمسایہ کی مگر مسجد میں

چودھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی روایات میں سے مشہور تر یہ قول ہے کہ ہر نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا ہی متعین ہے اور دوسری سورت کا پڑھنا کافی نہیں، حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ ہی کا پڑھنا متعین نہیں، پس پہلا قول مشدد ہے اور بڑے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مخفف ہے اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے، اور ہو سکتا ہے کہ امر برعکس ہو، اس اعتبار سے کہ بڑے لوگ چاہے قرآن کی جس آیت کو پڑھیں خدا تعالیٰ پر دل جمع کر سکتے ہیں، برخلاف چھوٹے درجہ کے لوگوں کے، کیونکہ قرء کے معنی لغت میں جمع کرنے کے ہیں۔ بولا جاتا ہے کہ

قرء الماء في الحوض

جمع ہو گیا پانی حوض میں

جبکہ جمع ہو جائے اور وضاحت اس کی یہ ہے کہ جو شخص تعین سورۃ فاتحہ کا قائل ہے اور یہ کہتا ہے کہ کسی اور سورت کا پڑھنا کافی نہیں، اس کے قول کا مدار ان احادیث کے ظاہری مفہوم ہیں جو تواتر کی حد کے قریب قریب پہنچ چکی ہیں، اور اس کی تائید متقدمین اور متاخرین کے عمل سے ہوتی ہے، اور ہم نے یہ جو کہا ہے کہ وہ اکابر کے اتھ

مخصوص ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ سورت فاتحہ تمام احکام قرآن کو جامع ہے تو اہل کشف کا اس کو پڑھنا ایسا ہے گویا کہ تمام قرآن کو پڑھ لیا، لیکن ثواب کے اعتبار سے، اور قرآن کے تمام احکام سمجھ لینے کے اعتبار سے، اور یہی وجہ ہے جو سورت فاتحہ کا نام (اُمّ القرآن) رکھا گیا ہے، علماء کا بیان ہے کہ سورت فاتحہ کے وجوب کی بہت بڑی دلیل امام مسلم کی مرفوع حدیث ہے کہ فرماتا ہے اللہ عزوجل کہ میں نے نماز کو اپنے اور نمازی کے درمیان آدھا آدھا تقسیم کر دیا ہے، اور میرے بندے کے لئے وہ ہے جو وہ مانگے۔ بندہ کہتا ہے الحمد للہ رب العالمین تو حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ تعریف کی میری میرے بندے نے، آخر حدیث تک) کیونکہ باری تعالیٰ نے نماز کی تفسیر پڑھنے سے کی ہے، اور پڑھنے کو نماز کا جزو قرار دیا ہے۔ اور جو کہتا ہے کہ سورۂ فاتحہ متعین نہیں ہے بلکہ نمازی قرآن شریف سے جو کچھ پڑھے وہ کافی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام قرآن اپنی ذات کے اعتبار سے خدا تعالیٰ کی صفات کی طرف لوٹتا ہے اور حق تعالیٰ کی صفات میں باہمی کچھ بھی تفاضل نہیں، بلکہ تمام صفات آپس میں برابر ہیں، پس نہیں کہا جا سکتا کہ خدا تعالیٰ کی رحمت اس کے غضب سے افضل ہے، اور نہ اس کا الٹا (یہ تفاضل نہ ہونا) باعتبار ان صفات کے ہے جو قائم بالذات ہیں، اور ان کے اندر جو تفاضل ہوتا ہے، تو اس کا حاصل ان امور کی طرف لوٹتا ہے جو مخلوق سے متعلق ہیں نعمتوں اور عذاب کے لحاظ سے، اور قوم کا اس پر اتفاق ہے کہ اسماء الٰہیہ میں کچھ تفاضل نہیں ہے، اور وہ اسماء خداوندی درحقیقت صفات ہیں، پس ہر وہ شے جو بندہ کے دل کو اللہ تعالیٰ پر جمع کر دے اس کے ساتھ نماز درست ہے۔ اگرچہ وہ کوئی نام ہی ہو خدا تعالیٰ کے ناموں سے جیسا کہ خدا تعالیٰ کے قول کے ظاہری معنی اس طرف اشارہ کرتے ہیں، کیونکہ ارشاد ہے

وذکر اسم ربه فصلی

یعنی اور ذکر کیا اپنے پروردگار کے نام کا پس نماز پڑھی۔

(اور اگر کہا جائے) کہ بعض آیتوں اور سورتوں کی بعض پر فضیلت وارد ہوئی ہے تو اس کی کیا وجہ ہے؟

(پس جواب یہ ہے) کہ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ تفاضل دراصل اس قراءت کی طرف راجع ہے جو مخلوق ہے نہ مقرو (پڑھے ہوئے) کی طرف جو قدیم ہے، اس کی نظیر یہ ہے کہ مثلاً شارع ہم کو حکم دے کہ رکوع اور سجدہ میں فلاں ذکر پڑھو، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قراءت کرنے والا کلام اللہ کی تلاوت کرنے میں حق تعالیٰ کا نائب ہے اور نائب کو عزت ہوتی ہے جو صفت قیام کے موقعہ میں حاصل ہے نہ ذلت جو رکوع کی حالت میں ہے جیسا کہ بیان کیا ہے اس کو شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے، ہمارے اس تمام بیان سابق سے یہ امر واضح ہو گیا کہ جس شخص کو خداوند تعالیٰ نے تمام قرآن کے احکام سورت فاتحہ سے استنباط کرنے کی قدرت دی ہے، اور وہ اکابر اولیاء اللہ ہیں، تو ان کے لئے یہ متعین نہیں، اور جو حدیث بالخصوص اسی کے پڑھنے کے بارے میں وارد ہوئی ہے وہ اس قول کے قائل کے نزدیک کمال پر محمول ہے جیسا اس کی بعض نظیروں میں مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ

لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد

(ترجمہ پہلے گذرا)

کیونکہ بالکل ایسی ہی حدیث ہے جیسے

لا صلوة الا بفاتحة الکتاب

کچھ فرق نہیں جیسا کہ گذرا۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اکابر کو اس کا مکلف فرمایا ہے کہ ہر رکعت میں قرآن شریف کے تمام ظاہری معانی پر مطلع ہوں، پھر انہوں نے دیکھا کہ یہ تمام قراءت فاتحہ سے حاصل ہو سکتے ہیں تو انہوں نے اس کے پڑھنے کو ضروری اور لازمی قرار دیا ہے۔ اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کو اس کا مکلف کیا نہیں، کیونکہ ان کی قدرت سے یہ بات باہر ہے۔ پس تینوں اماموں کا کلام اکابر اولیاء اللہ کے ساتھ خاص ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا کلام عوام کے ساتھ خاص ہے اور اس کی وجہ کہ عوام کی نماز میں سورت فاتحہ کا متعین ہونا باعث تخفیف ہے یہ ہے کہ وہ لوگ تمام قرآن کے معانی صرف سورت فاتحہ سے سمجھنے کے مکلف نہیں ہیں، جیسا کہ کبھی سورۃ فاتحہ کے سوا دوسری کسی سورت کا پڑھنا خواص پر بھی تشدید ہوتی ہے، اس لحاظ سے کہ ان کو اس کی تکلیف دی جاتی ہے کہ وہ اسی کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ پر اپنے قلب کو جمع کریں اور دوسری کوئی سورت قرآن شریف کی اُمّ یعنی اصل تو ہے نہیں جیسے سورت فاتحہ ہے، اس لئے غالب اس کے اندر قلب کی جدائی ہی ہے۔ انتہیٰ۔

پندرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک بسم اللہ سورت فاتحہ میں داخل نہیں ہے اس لئے وہ واجب نہیں، حالانکہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ بسم اللہ سورت فاتحہ سے ہے اس لئے وہ واجب ہے۔ اور اس کو آواز سے پڑھنے میں بھی یہی اختلاف ہے۔ پس امام شافعی علیہ الرحمۃ کا مذہب یہ ہے کہ اس کو آواز سے پڑھنا چاہئے اور امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ آہستہ پڑھنا چاہئے، اور اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کو چھوڑ دینا مستحب ہے، اور الحمد للہ رب العالمین سے شروع نماز ہونا چاہئے، اور ابن ابی لیلیٰ کا قول یہ ہے کہ نمازی کو اختیار ہے اور امام نخعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ بسم اللہ کو آواز سے پڑھنا بدعت ہے۔ پس دونوں مسئلوں میں میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف حاصل لوٹ گیا۔

اور پہلے مسئلہ میں پہلے قول کی علت یہ ہے اور یہی دوسرے مسئلہ میں پہلے قول کی ہے، کہ شارع کا اتباع اسی میں ہے کیونکہ حدیث شریف میں وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ شریف کو کبھی سورت فاتحہ کے ساتھ پڑھتے تھے، اور کبھی ترک کرتے تھے پس جس مجتہد کو جونسی حالت کی خبر پہونچی دونوں حالتوں میں سے اس نے اسی کو لے لیا، اور اس فعل میں بیان تشریعی ہے اکابر کے لئے جو اہل کشف میں سے ہیں، اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے لئے جو اہل حجاب میں سے ہیں۔ پس وہ شخص جس نے پردہ کو اٹھا دیا ہے نماز میں داخل ہوتے وقت اور اپنے قلب سے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کر رہا ہے، تو اس کو اسم خداوندی کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ یہ اس کو

مناسب نہیں، کیونکہ یہ اہل حجاب کا شیوہ ہے اور جس نے پردہ کو نہیں اٹھایا ہے تو اس کے لئے خدا کا اسم بزرگ ذکر کرنا مناسب ہے تاکہ اس کو خدائے برتر یاد فرمائے، جیسا کہ خدا کی بعض غیبی نداؤں میں وارد ہوا ہے کہ

اذا لم ترنی فالزم اسمی

جب تو مجھ کو نہ دیکھے، تو میرے نام کو لازم پکڑ

اسی سے ہم نے استنباط کیا ہے کہ جو شخص اس کو اپنے دل کی آنکھ سے دیکھتا ہے وہ اس کے نام کے ذکر کرنے کا مامور نہیں ہے، اس لئے کسی نے بطور معمہ اور چیستان کے اپنے اس شعر میں کہا ہے۔

اشعار

بذکر اللہ تزداد الذنوب

وتنطمس البصاء والقلوب

و ذکر اللہ افضل کل شئی

وشمس الذات لیس لھا مغیب

ترجمہ اس کا یہ ہے کہ: اللہ کے ذکر سے گناہ زیادہ ہوتے ہیں اور آنکھوں اور دلوں کا نور جاتا رہتا ہے اور اللہ کا ذکر تمام چیزوں سے بہتر ہے اور ذات (خداوندی) کا آفتاب نہیں ہے اس کے لئے غروب۔

مترجم کہتا ہے مطلب یہ ہے کہ چونکہ خدا تعالیٰ کے ذکر کی ضرورت اسی وقت ہوتی ہے جب اس سے حجاب ہو اس لئے جس قدر ذکر الٰہی کی کثرت ہوگی اسی قدر گناہوں کا صادر ہوچکنا جو حجاب کا ثمرہ ہے، سمجھا جائے گا۔ اور اس کی تائید شبلی علیہ الرحمۃ کے قول سے بھی ہوتی ہے جس وقت ان سے لوگوں نے سوال کیا کہ آپ کو کس وقت راحت ملتی ہے تو شیخ نے جواب دیا کہ جب میں خدا کا ذکر کرنے والا نہ نظر آؤں، مطلب یہ ہے کہ چونکہ خدا کا ذکر اسی وقت ہوتا ہے کہ جب اس کی حضوری سے حجاب ہو، پس شبلی علیہ الرحمۃ کی تمنا اور خواہش یہ معلوم ہوئی کہ خداوند تعالیٰ کے شہود کا مرتبہ حاصل ہو، کیونکہ ایک وہی مرتبہ ایسا ہے کہ شبلی اس میں خدا کا زبان سے ذکر کرتے نہ پائے جائیں گے اس لئے کہ اس کا مشاہدہ اور قلب سے سرگوشی کرنا اس وقت کافی ہوگا، اور حق تعالیٰ کی درگاہ حیرانی اور خاموشی کا مقام ہے، کیونکہ جو چیز اس درگاہوں کے اہلوں کو راستہ بتاتی ہے وہ بہت سخت ہے یعنی ہیبت اور تجلی۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ

وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع الاھمسا

ترجمہ: اور نیچی ہوجائے گی آوازیں واسطے رحمٰن کے، پس نہ سنے گا تو مگر آواز آہستہ

اور میں نے اپنے بھائی افضل الدین کو فرماتے سنا ہے، کہ زبان سے ذکر کرنا بڑے اور چھوٹے دونوں درجہ کے لوگوں کے واسطے مشروع ہے کیونکہ خدا تعالیٰ کی بڑائی کا پردہ کسی کے لئے نہیں اٹھ سکتا، یہاں تک کہ انبیاء کے واسطے بھی، لہٰذا حجاب ضرور رہتا ہے ہاں صرف باریک ہوجاتا ہے (انتہی) اور یہ بہت نفیس کلام ہے جو کسی

کتاب میں نہیں مل سکتا۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ خدا تعالیٰ کا ذکر دو قسم پر ہے، ایک زبان کا دوسرا ذکر حضوری کا، جس طرح ذکر کا ترک کرنا بھی دو قسم پر ہے ایک ترک کرنا غفلت کی وجہ سے، دوسرا ترک کرنا حضوری کی وجہ سے، کیونکہ اس وقت وحشت ہوتی ہے، پس دونوں ذکروں میں سے پہلی قسم گھٹیا درجہ کی ہے، اور دوسری قسم بڑھیا درجہ کی، اور ترک کی دونوں قسموں میں سے پہلی قسم بری ہے اور دوسری پسندیدہ اور اسی قسم پر ہم نے شیخ شبلی علیہ الرحمۃ کے قول مذکور کو محمول کیا ہے۔

اور میں نے سیدی شیخ علی مرصفوی رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم جو کبھی بسم اللہ کو ترک فرماتے تھے، اور کبھی پڑھتے تھے، اس کی وجہ اپنی امت کے تندرست اور ضعیف دونوں قسم کے لوگوں کو تعلیم تھی، ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پروردگار کے ساتھ ہمیشہ حاضر رہتے تھے، کیونکہ آپ ہی اس دربار کے ابن ہیں اور آپ ہی اس کے بھائی۔ اور آپ ہی اس کے امام ہیں۔

اور میں نے شیخ سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ اگر حق تعالیٰ اکابر کو نماز کے اندر خدا کے سامنے کھڑے ہوتے وقت قرأت اور باقی اذکار کو باآواز پڑھنے کا حکم نہ فرماتا، تو ان میں سے کوئی بھی ایک کلمہ بولنے کی جرأت نہ کرسکتا، اس لئے کہ اس درگاہ والوں پر بالعموم ہیبت طاری ہوتی ہے، لیکن بسا اوقات حق تعالیٰ آنحضرت صلی علیہ وسلم پر اس قدر تجلی فرماتا تھا جو آپ کی طاقت سے باہر ہوتی تھی، تو اس وقت آپ بسم اللہ یا تکبیر کو بلند آواز سے نہیں کہہ سکتے تھے، پس یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے منجملہ اس فرمان کے ہوجائے گا کہ

انما انسی لیستن بی

ترجمہ: سوا اس کے نہیں کہ میں بھولتا ہوں تا کہ سنت پکڑی جائے ساتھ میرے۔

پس سمجھ لو۔

سولہواں مسئلہ: یہ ہے کہ بعض شوافع کے نزدیک مناسب ہے کہ قراءت اخفاء اور اظہار اور تفخیم اور ترقیق اور ادغام وغیرہ کے ساتھ ہو۔ حالانکہ بعض شوافع کا قول یہ ہے کہ نماز کے اندر یہ مناسب نہیں تا کہ بندہ کو حق تعالیٰ سے سرگوشی کرنے کی طرف پوری توجہ مبذول کرنے سے باز نہ رکھے پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا، اور پہلے قول کی وجہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی پیروی ہے کہ

حسنوا القرآن باصواتکم

ترجمہ: اچھا کرو قرآن کو ساتھ آوازوں اپنی کے

مطلب یہ ہے کہ اچھا کرو آوازوں اپنی کو قرآن کے الفاظ کے ساتھ ورنہ قرآن اپنی ذات کے اعتبار سے وہی قرآن ہے جس کو کوئی اچھا نہیں کرسکتا، کیونکہ وہ قدیم ہے، اور منجملہ خدا تعالیٰ کی صفات کے ایک صفت

ہے، اور تحسین اور اچھا کرنا اگر ہوسکتا ہے تو قرأت اور تلاوت کے لحاظ سے ہوسکتا ہے نہ اس قرآن کے لحاظ سے جس کی تلاوت کی جاتی ہے۔ اور با اینہمہ پس رعایت رکھنا اس کا نماز میں مخصوص ہے اکابر علماء صلحاء کے ساتھ جن کو اس کا رعایت رکھنا خداتعالیٰ سے بے توجہ نہیں بنا سکتا اور نہ رعایت رکھنا چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، جن کو اس امر میں مشغول ہوکر خداتعالیٰ سے بے توجہی ہوسکتی ہے، اور اگلے پچھلے لوگوں میں اکثر یہی حال ہے اور پروردگار عالم بہت زیادہ جاننے والا ہے۔

سترھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا اس شخص کے بارہ میں جو نہ سورۃ فاتحہ اچھی طرح پڑھ سکتا ہو، اور نہ کوئی اور سورت قرآن کی، یہ قول ہے کہ وہ سورۃ فاتحہ کے پڑھنے کی مقدار برابر کھڑا رہے، حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ شخص بقدر سورۃ فاتحہ کی تسبیح پڑھتا رہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد، اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس طریقہ پر کھڑا ہونا چاہئے جس طرح وارد ہوا ہے، اور ہمارے واسطے کہیں وارد نہیں ہوا کہ جو شخص سورۃ فاتحہ یا کوئی اور آیت و سورت قرآن کی نہ پڑھ سکے، تو وہ اس کی بجائے خداتعالیٰ کی تسبیح کرے۔

اور بعض علماء کا قول ہے کہ پیروی کرنا نئی بات کے نکالنے سے زیادہ بہتر ہے، اگرچہ وہ نئی بات اچھی ہی ہو (جس کو بدعت حسنہ کہہ دیتے ہیں) اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قرآن شریف کے پڑھنے میں وہ خصوصیت ہوتی ہے جو دوسرے اذکار میں نہیں پائی جاتی، جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ لفظ قرآن لفظ قرء سے نکلا ہے جس کے معنی جمع کرنے کے ہیں، پس وہ جمع کرتا ہے دل کو اللہ تعالیٰ پر۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ قیاس کرنا ہے دوسرے ذکروں پر اور علت جامعہ خداتعالیٰ کے قول کے ظاہری معنی ہیں کہ

وذکر اسم ربہ فصلی

ترجمہ: اور ذکر کیا نام اپنے پروردگار کا پس نماز پڑھی

کیونکہ خداتعالیٰ کا ذکر اکثر بندہ کے قلب کو خداتعالیٰ پر جمع کردیتا ہے۔

پس نزدیک ہے کہ وہ ذکر اللہ کے دربار پر دلجمعی پیدا کرنے میں قرآن شریف کے ساتھ لاحق ہوجائے،

اور رہا یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس ذکر کی تخصیص

سبحان اللہ الحمد للہ لا الہ إلا اللہ اللہ اکبر

کہنے کے ساتھ کی ہے، سو اس کی وجہ وہ حدیث ہے جو مرفوعاً وارد ہوئی ہے کہ

انہ احب الکلام الی اللہ عزوجل

ترجمہ: بیشک یہ زیادہ پسندیدہ کلاموں کا ہے خدا کے نزدیک

پس اس کو خوب سمجھ لو۔

اٹھارواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک نمازی کو اختیار ہے کہ قراءت چاہے فارسی زبان میں پڑھے یا عربی میں۔ حالانکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک اگر نمازی سورۃ فاتحہ کو عربی زبان میں اچھی طرح پڑھ سکتا ہو، تو اس کو دوسری زبان میں پڑھنا کافی نہ ہوگا، اور اگر عربی میں اچھی طرح نہیں پڑھ سکتا ہو تو (اگر) وہ اپنی زبان میں بھی پڑھ لے گا تو کافی ہے، حالانکہ باقی اماموں کا یہ مسلک ہے کہ عربی کے سوا دوسری زبان میں قراءت پڑھنا مطلقاً کافی نہیں، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مفصل ہے اور تیسرا مشدد۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ بشرطیکہ امام صاحب کا اس سے رجوع فرمانا نہ ثابت ہو یہ ہے کہ خدا تعالیٰ تمام لغات اور زبانوں کا جاننے والا ہے اور کوئی نہی وارد نہیں، جس سے فارسی زبان میں قراءت کرنا ناجائز سمجھا جائے، لہٰذا اس کو مجتہدین کے اجتہاد کی طرف رجوع کر دیا، (اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ غیر عربی میں قرأت پڑھنا قرآن شریف کو معجز ہونے سے خارج کرتا ہے (تو ہم یہ جواب دیں گے) کہ نمازی کی اس قراءت سے باعتبار معنی کے اعجاز حاصل ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ کوئی شخص اس پر قادر نہیں ہے کہ فارسی میں قرآن شریف کی مثل پڑھ سکے، اور تیسرے قول کی وجہ اس طریقہ سے کھڑا ہونا ہے جس طرح ہم کو شارع اور ان کے اصحاب سے پہنچا ہے، اور ہم کو کوئی خبر نہیں پہنچی کہ ان میں سے کسی نے قرآن کو غیر عربی میں پڑھا ہو۔ اسی طرح شارع علیہ السلام نے۔ پس ہمارا اسی طرز پر کھڑا ہونا جو ہم کو پہنچا ہے زیادہ بہتر ہے۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث دیکھی ہو، کیونکہ آپ کی امامت اور بزرگی اس سے برتر ہے کہ آپ ایک ایسی بات پر جرأت کریں جس کی کوئی دلیل نہ پائیں۔

اور میں نے بعض حنفیوں سے سنا ہے کہ تمام لغات اور زبانیں وحدہ لاشریک کے نزدیک اس سے سرگوشی کرنے کے دربار میں ایک سی ہیں، پس ہر شخص اپنی زبان میں سرگوشی کر سکتا ہے، اور اس کی تائید علماء کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ بعض ان اذکار کا (جو حدیث میں وارد ہیں دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنا جائز ہے) (انتہیٰ)

اور جو کچھ اس میں خدشہ ہے وہ ظاہر ہے کیونکہ ہر وہ دروازہ جس کو شارع نے نہ کھولا ہو کسی کو اس کے کھولنے کا حق نہیں، اور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات ثابت نہیں کہ آپ نے کبھی قرآن شریف کی دوسری لغت میں تبلیغ کی ہو بجز اس طریقہ کے کہ نازل ہوا ہے۔ اور رہا باری تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ

لتبین للناس مانزل الیھم

(ترجمہ) تاکہ کھول کر بیان کر دے تو لوگوں کو وہ جو اتارا گیا ان کی طرف

سو یہ اس کے منافی نہیں ہے جو ہم نے ذکر کیا، کیونکہ بیان اور کھول کر کہنا کبھی دوسری زبان میں بھی ہوتا ہے اس شخص کے واسطے جو اس لغت کو نہ سمجھتا ہو جو اتارا گیا ہے۔ اس لئے بعض اصحاب ابی حنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ امام صاحب کا صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرنا ثابت ہے، اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

انیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اگر نمازی نماز پڑھنے میں قرآن شریف کو دیکھ کر کچھ پڑھ لے تو نماز اس کی باطل ہو جاتی ہے، حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ کہ اس کی نماز صحیح ہے اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ یہ نفل نماز میں جائز ہے، فرض میں نہیں، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف ہے اور تیسرا مفصل ہے پس میزان کی دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ لکھے ہوئے کو دیکھنے کی صورت میں پوری سرگوشی سے بے توجہ ہونا ہے اور یہ قول معمولی درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، اور دوسرے قول کی وجہ اس فعل کا سرگوشی سے بے توجہ نہ کرنا ہے، اور یہ قول اکابر علماء صلحاء کے ساتھ مخصوص ہے، یا (یہ کہا جائے) کہ بے توجہ تو ان کو بھی کرتا ہے، مگر علماء نے اس کے اندر نرمی فرمائی ہے کیونکہ قرآن شریف کا پڑھنا نماز کے متعلقات میں سے ہے۔ اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفلی نماز ایک ہلکی اور معمولی شے ہے، اور اس کی دلیل اس کے چھوڑنے کا جواز ہے، برخلاف فرض کے اس لئے علماء نے اس میں ایسی شے کو احتیاط کی وجہ سے ناجائز کہا ہے جو خدا تعالیٰ کی طرف سے توجہ ہٹا دے۔

بیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک لفظ آمین آواز سے نہ کہنا چاہئے، اس حکم میں مقتدی اور امام دونوں برابر ہیں، حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول مرجح یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کو آواز سے کہنا چاہئے، اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ مقتدی کو با آواز کہنا چاہئے اور امام کے لئے دونوں روایتیں ہے پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ لفظ آمین سورت فاتحہ کا جز نہیں ہے اور بعض مرتبہ عام آدمیوں کو یہ وہم نہ ہو جائے کہ یہ سورت فاتحہ کا جز ہے۔ اس لئے اس کو آواز سے نہ پڑھنا بہتر ہے بہ نسبت بعض عوام کے اس کو جز فاتحہ جان لینے کے۔ اے بار خدا نہیں ہے کوئی صورت مگر اس وقت کہ جب سب کے سب نماز پڑھنے والے عالم ہوں اور جانتے ہوں کہ آمین سورت فاتحہ کا جز نہیں ہے جسطرح صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین جانتے تھے۔ تو اس وقت البتہ اس کو آواز سے پڑھنے سے کچھ حرج نہیں ہے۔

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ آمین کہتے وقت نمازی کا خشوع قوی ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس وقت لفظ آمین دل سے کہہ لینا کافی ہے

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ لفظ آمین کو آواز سے پڑھنے میں عاجزی کا اظہار ہے اور اس بات کا کہ ہم صراط مستقیم کی راہ یابی کے لئے دعاء کرنے کے اور اس کے قبول ہونے کے محتاج ہیں۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عادتاً مقتدی کو امام سے خشوع اور خضوع کم ہوتا ہے۔ کیونکہ خدا کی طرف سے امداد سب سے پہلے امام پر اترتی ہے۔ پھر اس کا فیض تمام مقتدیوں پر تقسیم ہوتا ہے پس لازم ہے کہ امام

پر بوجھ اور خوف اس قدر ہو کہ جس کو تمام مقتدیوں پر تقسیم کیا جاسکے اسی وجہ سے پہلی دونوں روایتوں میں سے ایک روایت کی اندر امام پر تخفیف کا لحاظ کیا گیا ہے اور دوسری روایت میں اس پر تشدید کی گئی ہے اس خیال سے کہ امام میں قوت اور کمال ہے، پس اس کو خوب سمجھ لو۔

اکیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک اور امام شافعیؒ کے دونوں قولوں میں سے قول مرجح بھی یہی ہے کہ پہلی دونوں رکعتوں کے سوا اور رکعتوں میں سورت فاتحہ کے بعد اور کوئی سورت پڑھنا مسنون نہیں ہے۔ حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے قول میں یہ ہے کہ مسنون ہے اس لئے کہ اس بارے میں امام مسلم رضی اللہ عنہ کی حدیث وارد ہے، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد، پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اکثر جانیں پہلی دونوں رکعتوں کے بعد اللہ عزوجل کی درگاہ سے آگے بڑھ جاتی ہیں، پس اگر ان دونوں رکعتوں کے بعد بھی امام کوئی سورت پڑھے تو بسا اوقات نکل جائے گا نفس گاہ سے اپنے معاش کے کاموں اور ان کے احوال کی تدبیر (میں مصروف ہونے کے) واسطے پھر رہ جائے وہ نفس مثل جسم بلا روح کی خدائے تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہوا، پس نہ مقبول ہو نماز اس کی۔ اور دوسرے قول کی وجہ بعد سورت فاتحہ کے اور سورت کا پڑھنا صحیح مسلم میں ثابت ہے اور یہ قول ان اکابر علماء کے ساتھ مخصوص ہے جن کا قراءت امام کے دراز ہو جانے کی وجہ سے اور حضور زیادہ ہوتا ہے، اور خشوع میں ترقی ہوتی ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پہلی دونوں رکعتوں کے بعد نماز میں کبھی چھوٹے درجہ کے لوگوں کی رعایت کی وجہ سے تخفیف فرماتے تھے اور ابھی اکابر کے حال کی رعایت کر کے نماز کو دراز کرتے تھے، غرض اس سے تعلیم امت تھی اور یہیں سے ظاہر ہو جائے گی تم کو اے بھائی تحقیق مدار کی اس شخص کے قول میں جو کہتا ہے کہ قیام کا دراز کرنا رکوع اور سجود کے دراز کرنے سے ہمیشہ افضل ہے، اور اس کے مخالف دوسرے کے نزدیک اس کا الٹا ہے، کیونکہ یہ دونوں قول دو شخصوں کے حق میں ہیں، پس جو شخص اس تجلی کی برداشت کرنے سے عاجز ہو، جو رکوع اور سجود میں ہوتی ہے، اس کے حق میں قیام کا دراز کرنا افضل ہے، تاکہ نہ ہلاک ہو جائے روح اس کی رکوع اور سجود سے جب سجدہ اور رکوع کرے۔ برخلاف اس شخص کے جو ان تجلیوں کی برداشت کرنے پر قادر ہو جو سجدوں میں ہوتی ہیں، پس رحم فرمائے اللہ تعالیٰ امام پر بوجہ اس کے کہ انہوں نے یہ تفصیل فرمائی جو مذکور ہوئی، کیونکہ ان کے اتباع کرنے والوں میں سے جس نے یہ کہا ہے کہ ہر شخص کے اعتبار سے قیام کا دراز کرنا افضل ہے اس کا قول معمولی لوگوں کے حق میں ہے، اور جس نے کہا ہے کہ رکوع اور سجود کی کثرت افضل ہے، اس کا یہ قول اکابر کے حق میں ہے، اور وضاحت اس کی یہ ہے کہ قیام بہ نسبت رکوع کے دوری کا مقام ہے، اور رکوع بہ نسبت سجدہ کے دوری کی جگہ ہے، کیونکہ بندہ جب اپنے پروردگار سے کلام کرنے کے ساتھ سرگوشی کرنے کو دراز کرتا ہے قیام کے وقت تو اس کے لئے درگاہ خداوندی سے ہیبت اور تعظیم کی چمک ظاہر ہوتی ہے۔ پس اس کو اس کی وجہ سے جھکنا پڑتا ہے اس لئے احسان کیا خدائے تعالیٰ نے اس پر رکوع (کے حکم) کا

اور جب رکوع سے فارغ ہو جاتا ہے، تو خدا تعالیٰ کی بڑائی سے ایک اور شے ظاہر ہوتی ہے جو اس سے کہ حالت قیام میں مناجات کرتے وقت ظاہر تھی زائد ہوتی ہے اس لئے رحم فرماتا ہے خداوند تعالیٰ کہ اس کو سر کے رکوع سے اوپر اٹھانے کا حکم فرماتا ہے تا کہ وہ خدا تعالیٰ کی اس عظمت کے برداشت کرنے کے لئے تیار ہو جائے جو حالت سجدہ میں ظاہر ہوگی، اور اگر سر کے اٹھانے کا حکم نہ ہوتا، تو شاید پگھل جاتا جسم اس کا اور سجدہ ادا کرنے سے بھی عاجز ہو جاتا ہے، پھر جب سجدہ کر لیا اور اس کے لئے ایک اور بڑائی ظاہر ہوئی، جو اس سے بھی بڑی ہے کہ حالت رکوع میں ظاہر ہوئی تھی، اس لئے خدا تعالیٰ نے اپنی رحمت سے اس کو سر اٹھانے کا حکم فرمایا تا کہ دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھے، اور اپنے واسطے آرام اور قوت حاصل کرے جس سے اس عظمت کی برداشت کر سکے جو دوسرے سجدہ میں ظاہر ہوگی، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی تجلیات کے خصائص میں سے یہ بات ہے کہ دوسرے سجدہ کی تجلی پہلے سجدہ کی تجلی سے اور دوسرے سجدہ سے تیسرے سجدہ کی تجلی بڑی ہوتی ہے، اور اسی طرح بڑھتی رہتی ہے اور یہی وجہ ہے جو شارع نے سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد جلسہ استراحت کو حقیقی نمازی پر رحم کرنے کی غرض سے مسنون فرمایا ہے اور اگر سجدۂ ثانیہ سے سر اٹھاتے ہی بغیر جلسۂ استراحت کے کھڑے ہو جانے کا حکم فرما دیتا، تو طاقت سے باہر بات کی تکلیف دینا لازم آ جاتا، یہ اس نمازی کا ذکر ہے جو حقیقی نماز پڑھتا ہے، اور رہے وہ جو عادت کی نماز پڑھتے ہیں، اس کو ہمارے بیان مذکور میں کوئی ذائقہ نہیں مل سکتا، اور اس کو محض رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کی نیت سے ان افعال کا بجالانا کافی ہے۔ اور میں نے سیدی شیخ عبدالقادر دشطوطی رحمۃ اللہ علیہ کو فرماتے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بندہ پر رحمت ہے جو اس نے اس کو دونوں باتوں کا اختیار دیا ہے خواہ خدا تعالیٰ کے سامنے نماز کے اندر قرات کی وجہ سے قیام کو طویل کردے خواہ رکوع اور سجدہ کو طویل کردے اور قیام میں تخفیف۔ پس جو خدا تعالیٰ کے روبرو رکوع اور سجدہ کو طویل نہ کر سکے تو قیام کے طویل کرنے کا مامور ہے اور اس کا کہ رکوع اور سجدہ میں تخفیف کرے اور جس کو اتنی قدرت ہو کہ وہ خدا تعالیٰ کے سامنے قرب کے مقام میں (یعنی) رکوع اور سجدے میں زیادہ دیر ٹھہر سکے تو وہ رکوع اور سجدہ کے طویل کرنے کا مامور ہے اور اس کی وجہ تا کہ اپنے پروردگار سے سرگوشی کے طویل ہونے سے خوشی حاصل کرے۔ اور ہونا چاہئے اس کے لئے ایسا وقت بھی جس کے اندر اپنے واسطے اور اپنے بھائیوں مسلمانوں کے واسطے اس کو غنیمت شمار کر کے دعا مانگے تو یہ اس کی تمام زندگی میں اپنے پروردگار پر دلجمعی کا آخر درجہ ہوتا ہے۔ شیخ نے کہا کہ ایک مرتبہ میرے قلب میں خدا تعالیٰ کی ہیبت نے جگہ پکڑی پس میں اس سے حجاب کا سوال کرنے لگا، اور میری ایسی حالت ہوئی کہ جب میں یاد کرتا کہ میں خدائے تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہوں یا سجدہ کر رہا ہوں تو مجھے ایسا محسوس ہوتا کہ میری ہڈیاں اس طرح پگلتی ہیں جس طرح آگ سے رانگ پگلتا ہے، اور اس وقت میں خدا تعالیٰ سے محجوب ہونے کو اس کی اپنے اوپر رحمت شمار کرتا تھا کیونکہ مجھ کو حجاب کے اپنے آپ سے اٹھ جانے کی تاب نہ رہی تھی۔ (انتہیٰ)

اور میں نے اپنے بھائی شیخ افضل الدین رحمۃ اللہ علیہ سے سنا ہے کہ بندہ کے لئے حق تعالیٰ کے مشاہدہ

سے پردہ میں ہونا کمزوروں کے واسطے رحمت ہے، اور کاملین پر عذاب ہے، پس عاجز اور کمزور حالت حجاب میں خوش عیشی کرتا ہے اور کامل آدمی اس سے تکلیف پاتا ہے۔ (انتہیٰ)

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے، خدا تعالیٰ کی بندہ پر رحمتوں میں سے ہے کہ جو اس کے رکوع اور سجدہ کی حالت میں دنیا کے خطرے دل کے اندر آتے ہیں، اس لئے کہ وہ درگاہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی وراثت کی وجہ سے قاب قوسین کی درگاہ سے نزدیک ہوتی ہے، اور اس میں ٹھیرنا ہر ایک آدمی کا کام نہیں ہے اور نہ یہ ہر ایک کسی کا کام ہے کہ اس تجلی کا متحمل ہو سکے، جو اس درگاہ میں بندہ کے ستونوں کو ڈھا دیتی ہے۔ پس جب خدا تعالیٰ اس درگاہ میں بندہ کے ساتھ رحمت کرنا چاہتا ہے تو اس کے قلب میں دنیا کی کسی بات کا خطرہ گذارتا ہے کیونکہ موجودات میں اس عظمت الٰہی کے مشاہدہ سے حجاب کی کچھ بو ہے اور اگر یہ خطرات نہ ہوتے تو البتہ بسا اوقات پگل جاتی ہڈی اور گوشت اس کا، اور ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتے جوڑ اس کے یا بالکل ناتواں ہو جاتا، جیسا کہ بعض شاگردان سیدی عبدالقادر حلبی رضی اللہ عنہ کا وقوعہ ہوا کہ انہوں نے سجدہ کیا پس ناتواں ہونے لگے، یہاں تک کہ ایسے ہو گئے جیسے پانی کا قطرہ جب اس کو زمین پر رکھا جائے۔ پس پکڑ لیا اس کو سیدی عبدالقادر نے روئی کے پھوئے سے، اور اس کو زمین میں دفن کر دیا اور فرمایا سبحان اللہ جب اس پر خدا تعالیٰ کی تجلی ہوئی تو اپنی اصل کی طرف لوٹ گیا۔ (انتہیٰ)

اور ہم نے جو کچھ بیان کیا اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے جو حدیث اسراء کے بعض طرق روایت میں وارد ہوا ہے اور وہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خدا تعالیٰ کی مخصوص درگاہ میں داخل ہوئے، تو حق تعالیٰ کی ہیبت سے لرزنے لگے، اور اس طرح ڈگڈگانے لگے جس طرح وہ چراغ ڈگڈگاتا ہے جس پر باریک ہوا چل کر اس کو ادھر ادھر مائل کر دیتی ہے لیکن بجھاتی نہیں ناگاہ اس وقت آپ نے ایک آواز سنی، جو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی آواز سے مشابہ تھی کہ

یا محمد قف ان ربک یصلی

ترجمہ: اے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم ٹھہریئے کیونکہ آپ کا پروردگار رحمت بھیجتا ہے

حالانکہ باری تعالیٰ کو کوئی ایک حال دوسرے حال سے بے توجہ نہیں کر سکتا، پس اس آواز سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دلبستگی ہوئی اور آپ سے وہ وحشت دور ہوئی، جس کو آپ اپنے اندر پاتے تھے، اور اس کے بعد آپ کو اللہ تعالیٰ کے اس قول کے معنی بھی معلوم ہو گئے، کہ

ھو الذی یصلی علیکم وملئکتہ

ترجمہ: وہ ذات ہے کہ رحمت بھیجتا ہے تم پر اور اپنے فرشتوں پر

اور آپ اس قول کو یاد فرمانے لگے، پس اس آواز کے سننے سے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی تقویت اور تائید ہوئی۔ حالانکہ آپ حق تعالیٰ کی تجلیات کے برداشت کرنے کے اعتبار سے تمام لوگوں سے زیادہ سخت ہیں

کیونکہ آپ ہی اس درگاہ کے ابن ہیں، اور آپ ہی امام اور آپ ہی بھائی، اور آپ حق تعالیٰ کی عظمت کے پہچاننے میں سب لوگوں سے زیادہ ہیں۔

اور میں سیدی عبدالقادر دشطوطی رحمۃ اللہ علیہ سے سنا ہے کہ کسی بندہ کو حق تعالیٰ سے انسیت کا ہونا ممکن نہیں کیونکہ بندہ اور خدا تعالیٰ کے درمیان جنس کا اختلاف ہے اور اس کے سوا نہیں کہ درحقیقت بندہ صرف اسی شے سے مانوس ہو سکتا ہے جس کا خدا تعالیٰ اس پر احسان فرماتا ہے، نہ خود اللہ تعالیٰ سے مثلاً (بندہ) اپنے اعمال کے نور سے اور حق تعالیٰ کے نزدیکیاں حاصل ہونے سے مانوس ہوتا ہے کیونکہ تقریب کی درگاہ کے خصوصیات میں سے ہیبت اور خاموشی اور تعظیم اور نہ راہ بتلانا اللہ تعالیٰ پر۔ اور ہر وہ شخص جو یہ دعوی کرے مقام قرب کا باوجود راہ بتلانے کے اللہ تعالیٰ پر تو وہ تقریب کی درگاہ سے واقف نہیں، بلکہ وہ ستر ہزار پردوں میں چھپا ہوا ہے۔ (انتہیٰ)

اور میں نے سیدی علی مرصفی رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ کامل آدمی پر نماز میں قیام کا طویل ہونا زیادہ سخت ہے تلوار کے مارنے سے، کیونکہ قیام میں حجاب اور تکبر اور اللہ تعالیٰ کے سامنے عجز اور انکساری نہ ہونے کی بو ہے، پس جب تجھ کو یہ خبر پہنچے کہ بڑے لوگوں میں سے کسی نے قیام کو طویل کیا تو یہ سمجھنا چاہئے کہ اپنے قوم پر جو ضعیف ہیں رحم کرنے کے لئے اس فعل سے ان کو تعلیم شرعی کی، ورنہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ اکابر صحابہ اور ائمہ مجتہدین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا مقام باقی اولیاء سے یقینی بڑھا ہوا ہے اور یہ حضرات باوجود رکوع اور سجدہ کی تطویل پر قادر ہونے کے پھر بھی کبھی قیام کی حالت میں ثلث قرآن پڑھتے تھے، اور کبھی نصف قرآن، اور کبھی قرآن کے تین ربع اور کبھی تمام قرآن اور یہ ایک رکعت کے قیام میں۔ (انتہیٰ)

اور میں نے سیدی شیخ احمد سطیح رحمۃ اللہ علیہ سے سنا ہے کہ بعض اولیاء اللہ وہ ہیں جن پر خدا تعالیٰ نے حجاب ڈالنے کی وجہ سے رحم فرمایا ہے اور اگر ان کے لئے اپنی عظمت کو ظاہر کردے تو پھر وہ کبھی خدا تعالیٰ کے سامنے نہ کھڑے ہو سکیں پس وہ دنیاوی امور میں ہوشیار اور بیدار ہیں اور جب خدا تعالیٰ کی عظمت ان کے سامنے کردی جاتی ہے تو مجذوب ہو جاتے ہیں، کہ نہ سمجھ بوجھ سکیں کسی چیز کو۔ پس حیران ہوتے ہیں لوگ ان کی حالت سے کہ ان کو دنیا کی باتوں میں ہوشیار اور بیدار دیکھتے ہیں اور نماز کے نام ایک رکعت بھی پڑھتے ہوئے نہیں دیکھتے، تب میں نے شیخ احمد رحمۃ اللہ علیہ سے کہا کہ جب وہ اس حالت سے صحت پائیں گے، اور ہوش میں آئیں گے، تو کیا ان پر ان نمازوں کی قضا واجب ہوگی جب کہ وہ نماز پر قادر ہو جائیں گے تو انہوں نے جواب دیا کہ ہاں واجب ہوگی۔ (انتہیٰ)

پس جان لو اس کو اور اس میں خوب غور کرو کیونکہ تم یہ مضمون کسی کتاب میں نہ پاؤ گے اور تم کو چاہئے کہ کسی شیخ صادق کے ہاتھ پر نماز میں اپنے پروردگار کے ساتھ حضوری کا مقام حاصل کرنے کی کوشش کرو اور اپنے آپ کو اس سے بچاؤ کہ تم دنیا سے رخصت ہو جاؤ، حالانکہ تم نے کوئی ایک نماز بھی ایسی نہ پڑھی ہو جو ہم نے ذکر کی، اور جس وقت کاملین کے احوال سنو تو صرف سر ہلا دینے پر اکتفاء کرو۔ اور تمام تعریفیں جہانوں کے پروردگار کے واسطے ہیں۔

بائیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نمازی جب ان نمازوں میں قرت آواز سے پڑھے جن کے اندر آہستہ پڑھنا مسنون ہے یا اس کا الٹا کرے تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی مگر اس قول میں کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے بعض اصحاب سے حکایت کیا گیا ہے یہ ہے کہ جب وہ قصداً ایسا کرے گا، تو نماز باطل ہوگی۔ پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا، اور پہلے قول کی وجہ کسی ایسی حدیث صریح کا وارد نہ ہونا ہے جس سے اس فعل کا ممنوع ہونا ثابت ہو اور دوسرے قول کی وجہ عام ہونا اس قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے کہ

کل عملٍ لیس علیه امرنا فهو رد

ترجمہ: ہر وہ عمل جس پر ہمارا حکم نہ ہو، وہ مقبول نہیں

بالخصوص اس وقت کہ جب قصداً ایسا کرے کیونکہ یہ شریعت کے مخالف ہے اور مخالفت شرع قاری کے وصال کا منقطع ہونا ہے، پس ایسے پڑھنے والے سے نماز کے معنی فوت ہوگئے، بلکہ اس نے نماز پڑھی ہی نہیں۔ پس اس کو سمجھ لو۔

تیئیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک تنہا نماز پڑھنے والے کو ان نمازوں میں جن کے اندر آواز سے قراءت کی جاتی ہے آواز سے پڑھنا مستحب ہے، حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یہ مستحب نہیں، اسی طرح امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کو اختیار ہے اگر چاہے اس قدر آواز سے پڑھے کہ اپنے آپ کو سنا جائے اور اگر چاہے تو اس قدر آواز سے پڑھے کہ دوسرے بھی سنیں اور جو چاہے تو آہستہ سے پڑھے، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرے میں تخفیف ہے اور تیسرا مخفف ہے۔ پس اس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

اور پہلے قول کی وجہ تنہا نماز پڑھنے والے کو اس قدر قوی سمجھنا ہے کہ اس عظمت کا تحمل کرسکے جو قراءت کے وقت اس کو ظاہر ہوگی جیسا کہ کاملین کا یہی حال ہے لہٰذا اس کو آواز سے پڑھنا چاہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس پر قادر نہ ہونا ہے کہ اس عظمت کی برداشت کرسکے اس لئے وہ سخت ہیبت کی وجہ سے آواز سے قراءت نہیں پڑھ سکتا۔

اور تیسرے قول کی وجہ اس امر میں کسی حکم آواز سے پڑھنے یا آہستہ پڑھنے کا وارد نہ ہونا ہے لہٰذا نماز کی قدرت اور اس کے اختیار پر موقوف ہے۔

(اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ اس میں کیا حکمت ہے جو بعض نمازوں کے اندر آواز سے قراءت ہوتی ہے، اور بعض میں نہیں، اور جن میں آواز سے ہوتی ہے ان میں صرف پہلی ہی دو رکعتوں میں کیوں ہوتی ہے،، بعد کی رکعتوں میں کیوں نہیں۔

(تو جواب یہ ہے) کہ اس کا تجلی کے وزنی ہونے پر مدار ہے، جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں اور اس کے

قلوب کے واسطے ان نمازوں کے وقت یا ایک رکعت یا دو رکعتوں کے اندر خفیف ہونے پر (مطلب یہ کہ کونسے وقت اور کون کونسی رکعتوں میں تجلی خداوندی وزنی ہوتی ہے اور کس کس وقت اور کون کونسی رکعت میں ہلکی) کیونکہ دن کے وقت کی تجلی رات کے وقت کی تجلی سے زیادہ وزنی اور ثقیل ہوتی ہے۔

(پھر اگر کوئی کہے) کہ جمعہ کی اور صبح کی اور عیدین کی نماز تو دن ہی میں ہوتی ہے (حالانکہ ان میں قراءت کا حکم ہے)

تو جواب یہ ہے کہ اس کے سوانہیں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز میں اس لئے آواز سے پڑھتے تھے کہ وہ وقت برزخی (درمیانی) ہے جسکا ایک رخ دن کی طرف ہے اور ایک رات کی طرف تو رات کی طرف رخ ہونے کا ثمرہ تو یہ ہوا کہ اس میں قراءت آواز سے پڑھی جاتی ہے اور دن کی طرف رخ ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ روزہ دار کے لئے طلوع فجر کے وقت سے ہی ان تمام چیزوں سے رکنا شرط ہے جن سے روزہ افطار ہو جاتا ہے نیز یہ بات ہے کہ صبح کی نماز نیند سے جاگنے کے بعد جو موت کے مشابہ ہے دن کی نمازوں میں سے پہلی نماز ہے جس سے بندہ ابتداء کرتا ہے پس گویا کہ یہ نماز اٹھنا اور دوسری مرتبہ پیدا ہونا ہے، اس لئے اس وقت قوت سخت ہوئی، جس کو اب تک کام کاج کی مشقت لاحق نہیں ہوئی ورنہ اس سے گناہ کرنے اور غفلتوں کے طاری ہونے اور نفسانی پسندیدہ چیزوں کے کھانے کا ضعف مخلوط ہوا ہے، اسی وجہ سے صبح کی نماز میں آواز سے قراءت پڑھنے کا حکم کیا گیا، کیونکہ اس کو اس وقت اس پر قدرت ہے، اور اس کی روحانیت جسمانیت پر غالب ہے جیسے ملائکہ۔

اور میں نے سیدی عبدالقادر دشطوطی رحمۃ اللہ علیہ سے سنا ہے کہ اگر حق تعالیٰ دن کے وقت میں اہل حرفہ اور کام کاج کرنے والوں کو اپنے کامل مشاہدہ سے محجوب نہ فرماتا تو ان میں سے کوئی بھی اپنے حرفہ کا کام کرنے کی طاقت نہ رکھتا اور لوگوں کی مصلحتیں بیکار ہو جاتیں یہی وجہ ہے جو ان کے لئے دن کی نمازوں میں آہستہ قراءت پڑھنے کو مشروع فرمایا۔ یہ ان پر اس کی رحمت ہے، کیونکہ اگر دن کے وقت میں پردہ نہ ڈالتا تو نہ کام کر سکتے اپنے پیشہ کا۔ مگر وہ افراد جو خدا کے ولی ہیں۔ (انتہی)

اور رہا امام اور مسبوق نماز جمعہ اور عیدین میں تو ان کو ان دونوں نمازوں میں آواز سے قراءت کرنے کا اس لئے حکم فرمایا کہ وہ اس پر قادر ہیں اور قدرت کی وجہ اس مخلوق کی عادتاً کثرت ہے کہ جو ان دونوں نمازوں میں جمع ہوتے ہیں اور ان کا مانوس ہو جانا۔ بناء علیہ امام اور مسبوق آواز سے قراءت کرنے پر قوی ہوں گے، اس لئے کہ مخلوق کے حاضر ہونے کی وجہ سے اس تجلی پر پردہ ہوگا جو جمعہ اور عیدین میں اس کے قلب پر واقع ہوگی، یا یہ کہا جائے کہ ان دونوں نمازوں میں حق تعالیٰ قوت عطا کرنے سے مدد فرماتا ہے اس جہت سے کہ وہ عالم پر امام ہونے میں شارع کا قائم مقام ہے، اور پروردگار کا کلام اور اس کی تکبیر اور تہلیل مقتدیوں کو سنانے میں واسطہ اور ذریعہ ہے یا اس کے علاوہ اور اسرار ہوں جو ان کے اہل کے لئے صرف دو بدو ہی بتلائے جا سکتے ہیں اور مسبوق کا اعتراض وارد نہ ہوگا، کیونکہ اس کو امام کی طرف سے مدد پہونچتی ہے۔

(اگر تو کہے) کہ پھر عشاء کی نماز کے اندر اخیر کی دونوں رکعتوں اور نماز مغرب کی تیسری رکعت میں آہستہ قراءت کیوں مشروع ہوئی۔ حالانکہ یہ دونوں رات کے وقت کی نمازیں ہیں اور رات کے وقت تجلی ہلکی ہوتی ہے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ اس کی وجہ امت کے ضعیف لوگوں رحم کرنا ہے کیونکہ حق تعالیٰ کی تجلی کی یہ شان ہے کہ وہ محجوب لوگوں پر پہلے پہل ہلکی ہوتی ہے اور آخر میں ثقیل ہو جاتی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بڑائی ان کے دلوں پر رفتہ رفتہ تھوڑی تھوڑی ظہور پذیر ہوتی ہے پس دوسری رکعت میں بہ نسبت پہلی رکعت کے تجلی ثقیل ہوتی ہے، اور اسی طرح سلسلہ چلا جاتا ہے، اور اگر حق تعالیٰ ان کو مغرب کی تیسری رکعت یا عشاء کی دوسری رکعتوں میں آواز سے قراءت کرنے کی تکلیف دیتا تو بسا اوقات وہ اس سے اس لئے عاجز ہو جاتے کہ ان پر خدا تعالیٰ کی وہ عظمت ظاہر ہوتی جس کو وہ برداشت نہ کر سکتے۔

(اگر کہا جائے) کہ اس شخص کے بارہ میں کیا حکم ہے جو مغرب کی تیسری رکعت اور عشاء کی دوسری رکعتوں میں ثقیل تجلی کا متحمل ہو سکے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ اس کا حکم اس بارہ میں سنت کا اتباع ہے کیونکہ یہ خدا تعالیٰ نے تجلی کے وزنی اور ہلکے ہونے کا ایک ضابطہ مقرر فرما دیا ہے، اور اعتبار اکثر مخلوق کے حال کا ہے، نہ بعض افراد انسانی کا، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نمازی کو وزنی تجلی اس رکعت میں حاصل ہو جاتی ہے، جس کے اندر قراءت آہستہ پڑھی جاتی ہے، اور وہ اس کی برداشت بھی کر لیتا ہے پس منجملہ ادب کے ہے یہ کہ وہ آہستہ پڑھے سنت کی پیروی کی غرض سے اور اظہار ضعف کی نیت سے، اور ہم نے جو یہ ذکر کیا ہے کہ جب بندہ خدا تعالیٰ کے سامنے زیادہ دیر تک کھڑا رہتا ہے تو تجلی ثقیل ہوتی ہے برعکس اس کے کہ جب بندہ دنیاوی بادشاہ کے سامنے زیادہ دیر تک کھڑا رہے کہ اس کی ہیبت ہلکی ہو جاتی ہے تو اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے جو سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ نے خدا تعالیٰ کے اس قول کی کہ (المتکبر) تفسیر بیان کرنے میں جو تقریر فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنا نام متکبر اس لئے رکھا ہے کہ وہ بندۂ مومن کے قلب میں تھوڑا تھوڑا بڑھتا رہتا ہے یعنی جس قدر حجاب اٹھتا جاتا ہے یہ مراد نہیں ہے کہ حق تعالیٰ فی نفسہ تکبر کرنے میں بڑھتا رہتا ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کی جملہ صفات اور اس کی ذات زیادتی کی قابلیت نہیں رکھتی ہیں جس طرح نقصان کو قبول نہیں کرتیں اور سوا اس کے نہیں کہ زیادتی اور نقصان بندہ کے مشاہدہ کی طرف رجوع کرتا ہے باعتبار اس کے خدا تعالیٰ کی درگاہ سے نزدیک اور دور ہونے کے، مانند دیکھنے بندہ کے اپنے سایہ کو چراغ میں کہ جس قدر چراغ سے نزدیک ہوتا ہے اسی قدر اس کے دیکھنے میں چراغ کی روشنی اور سایہ دونوں بڑے معلوم ہوتے ہیں اور جس قدر اس سے دور ہوتا ہے اتنے ہی چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ سے یہ بھی سنا ہے، کہ حق تعالیٰ کی تجلیات جو قلوب عباد پر نازل ہوتی ہیں، ان کا کوئی قاعدہ منضبط نہیں (کہ ہمیشہ اسی وقت اور ویسی ہی ہوں) خواہ بڑے لوگوں کے حال کے اعتبار سے یا چھوٹے لوگوں کے، اور خواہ فرائض کے لحاظ سے یا نوافل کے، کیونکہ کبھی حق تعالیٰ اکابر اور اصاغر

دونوں پر ایسی تجلی ظاہر فرماتا ہے جس کے باوجود آواز سے قراءت نہیں پڑھ سکتے، اسی وجہ سے اس نے امت مرحومہ پر رحم فرمایا کہ ان کو بعض نمازوں اور بعض ذکروں میں آواز سے پڑھنے کا حکم نہیں کیا اور باری تعالیٰ نے ان کو تجلی کے وزنی ہونے کی صورت میں اسی وقت آواز سے پڑھنے کا حکم کیا ہے کہ جب انہوں نے اس کی طاقت رکھی۔

بالخصوص ان کامل اور عارف لوگوں کے حق میں جن کا پردہ کھل گیا ہے، اور خدا تعالیٰ کے جلال اور اس کی عظمت کے شاہد بن چکے ہیں۔

اور مغرب وعشاء جمعہ وعیدین کی پہلی دو رکعتوں میں آواز سے قرءت کرنے کی حکمت گذر چکی ہے اور وہ یہ ہے کہ رات کے وقت تجلی خفیف ہوتی ہے، اور جمعہ اور عیدین میں یہ بات ہے کہ ان دونوں نمازوں میں جماعت کی کثرت کی وجہ سے انسیت بہت ہو جاتی ہے پس نہیں کھلتی ان کے واسطے خدا تعالیٰ کی عظمت پورا کھلنا جو عارف کامل کے لئے واقعہ ہوتی ہے، جبکہ وہ تنہا نماز پڑھتا ہے۔ اور اسی طرح نماز جماعت کے باب میں آ جائے گا کہ باطن میں اس کے مشروع ہونے کی اصل علت نمازیوں کا تمام بادشاہوں کے بادشاہ کے سامنے کھڑے ہونے پر قوت پانا ہے، بوجہ مانوس ہو جانے بعض ان کے بعض سے اس عالی دربار میں جس کے اندر بادشاہوں کی گردنیں جھک جاتی ہیں اور اگر جماعت مشروع نہ ہوتی، تو تنہا نماز پڑھنے والا ہرگز اس پر قادر نہ ہوتا کہ وہ اکیلا خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہوتا۔ پس نماز جماعت پر ابھارنا اُمت کیلئے باعث رحمت اور ان پر موجب شفقت کا ہوا تا کہ اس نماز کو ایسے کامل طور پر ادا کریں کہ اس میں سے کوئی چیز رہ نہ جائے۔ (اگر کہا جائے) کہ پھر تم کیوں کہتے ہو، کہ آفتاب گہہ جانے میں اکابر کے لئے مستحب آہستہ پڑھنا ہے حالانکہ وہ دن کے وقت کی تجلی برداشت کر سکتے ہیں۔

تو جواب یہ ہے کہ سوائے اس کے نہیں کہ اکابر کو اس وقت میں آہستہ قراءت پڑھنے کا حکم مثل چھوٹے درجہ کے لوگوں کے اس واسطے دیا کہ آفتاب کے گہہ جانے میں ڈرانا ہے، کیونکہ یہ ان نشانیوں میں سے ہے جن سے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ڈراتا ہے اس لئے اس میں دن کے وقت کی تجلی سے کچھ اور زیادہ ہوئی، اور نیز اکابر کو اس کا امر ہے کہ وہ اپنے گردہوں کو رونے اور ڈرنے اور خدا تعالیٰ سے لرزنے میں تعلیم دیں، پس اگر یہ ان کے دلوں میں واقع نہ ہو، تو قصداً ایسا کریں تا کہ اس بارے میں ان کی قوم ان کا اتباع کرے۔

اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول کہ

فان لم تبکوا فتباکوا

ترجمہ: پس اگر نہ رونا آوے تم کو تو رونے والوں کی سی شکل بناؤ

اسی پر محمول ہے یعنی کاملین کے حق میں ہے جن کے مرید اور متبعین ہوتے ہیں، نہ ہر شخص کے حق میں۔

پس تم جان گئے کہ اکابر کو آفتاب گہہ جانے کی نماز میں آواز سے قراءت پڑھنے کی تکلیف نہ دینا صرف اس وجہ سے ہے کہ جس قدر تجلی ان کے دلوں پر ظاہر ہوتی ہے وہ دن کے وقت کی تجلی سے زائید ہوتی ہے اور یہیں سے معلوم ہو سکتی ہے چاند گہن کی نماز میں آواز سے پڑھنے کی حکمت۔ اگرچہ چاند کا گہنا بھی خدائے تعالیٰ کی ان

نشانیوں میں سے ہے جن سے وہ اپنے بندوں کو ڈراتا ہے (اور وہ یہ ہے) کہ رات کے وقت ہوتا ہے، اور رات کے وقت کی تجلی بہ نسبت دن کے وقت کی تجلی کے ضعیف ہوتی ہے یا یہ کہا جائے گا کہ چاند گہن کی نشانی آفتاب کے گہہ جانے سے ضعیف ہے کیونکہ چاند کی روشنی اہل کشف کے نزدیک آفتاب کی روشنی سے حاصل ہے نہ برعکس، اور نیز پس البتہ حق تعالیٰ کی تجلی رات کے وقت مہربانی اور عنایت کے ساتھ ہوتی ہے، اس کی دلیل خدا تعالیٰ کا رات کے دوسرے نصف میں یہ فرمانا ہے کہ

هل من سائل فاعطيه سؤله هل من تائب فاتوب عليه هل من مستغفر فاغفرله هل من مبتلیً فاعافيه.

ترجمہ: کیا کوئی سوال کرنے والا ہے پس دوں میں اس کو اس کی مانگ کیا کوئی توبہ کرنے والا ہے پس توبہ قبول کروں میں اس کی۔ کیا کوئی بخشش مانگنے والا ہے، پس بخش دوں میں اس کو کیا کوئی (کسی مصیبت میں مبتلا ہے پس آرام دوں اس کو)

اور یہ فرمانا اس کا نہیں ہوسکتا مگر بعد اس کے کہ بندوں کو اپنے آپ سے کلام کرنے اور اپنی طرف آہستہ اور آواز سے گڑگڑانے اور زاری کرنے کی قوت عنایت فرمادے۔

اور میں نے سیدی عبدالقادر دشطوطی رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ اس دار دنیا میں حق تعالیٰ کی بڑائی کی تجلیات مہربانی اور رحم سے مخلوط ہیں اور اگر حق تعالیٰ خالص جلال کے ساتھ تجلی ظاہر فرمائے تو کوئی بھی اس کے تحمل کی طاقت نہ رکھے (انتہیٰ)

(اگر تم کہو) کہ پھر اس کی کیا وجہ ہے جو پانی مانگنے کی نماز میں امام سے با آواز قراءت پڑھنا طلب کیا جاتا ہے حالانکہ بارش کا نازل نہ ہونا وغیرہ اس قبیلہ سے ہے کہ جن چیزوں سے خدا تعالیٰ اپنے بندوں کو ڈراتا ہے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ اس نماز میں آواز سے قراءت پڑھنے کا سبب اللہ تعالیٰ کے سامنے عاجزی اور خواری کا ظاہر کرنا ہے، اور نیز لوگ بارش کے واسطے مجبور ہوتے ہیں بمنزلہ مضطر کے۔ اور مضطر کی آواز بلند ہوجانے میں کچھ ہرج نہیں جبکہ وہ اپنی حاجت طلب کرتا ہو یا اس کے مقدمات اور اسباب مانگتا ہو کیونکہ وہ اس بارہ میں معذور ہے پس وہ اس شخص کے مانند ہے کہ جس کو حاکم مارتا ہو اور وہ چیختا اور فریاد کرتا ہو۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ اگر اکثر لوگوں کے دل امور معاش میں مشغول نہ ہوتے، تو البتہ خدا کے خوف سے مرجاتے بوجہ عظیم ہونے اس شے کے جو دن کی نماز میں ان کے دلوں پر ظاہر ہوتی ہے۔

(اگر تم کہو) کہ پھر کیا وجہ ہے کہ جنازہ کی نماز میں خواہ وہ دن میں پڑھی جائے یا رات میں اس شخص کے نزدیک جو رات میں آواز سے پڑھنے کا قائل نہیں کبھی بھی آواز سے قراءت مطلوب نہیں ہوتی۔

(تو جواب یہ ہے کہ) جنازہ کی نماز میں امام اور تنہا پڑھنے والے سے با آواز قرءت مطلوب نہ ہونا جس

طرح مقتدیوں سے نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے ہے کہ ان پر میت کی وجہ سے غم اور اس کے گھر والوں کو بڑا درد اور موت اور قبر اور اس کے بعد کے مصائب یاد ہوتے ہی، اسی لئے جنازہ کے ساتھ چلنے میں سنت چپ رہنا ہے یہ چلنے والوں کے ساتھ رحمت ہے کیونکہ اگر شارع ان کو قراءت یا آواز سے ذکر کرنے کا مکلف فرما دیتا، تو ان پر یہ بہت شاق گذرتا اور شارع اس سے بری ہے کہ اپنی امت کو ایسے امر کی تکلیف دے جو ان پر گراں ہو۔

اور ہمارے علماء نے جنازہ کے آگے ذکر کرنے والوں پر انکار نہ کرنے میں اس وقت تسامح فرمایا ہے کہ جب اکثر لوگوں کے دل میت اور اس کے گھر والوں سے فارغ ہونے لگے اور اس کی بجائے اہل دنیا کی حکایات اور قصوں میں مشغول ہونے لگے، یہاںتک کہ بعض جنازہ کے ہمراہ ہنسنے لگے تو جب انہوں نے لوگوں کو اس فعل میں مبتلا دیکھا، تو برقرار رکھا انہوں نے لوگوں کو ذکر پر، اور انہوں نے جانا کہ یہ (ذکر) اس مقام میں بیکار باتوں سے بہتر ہے۔

اور میں نے اپنے شیخ افضل الدین رحمۃ اللہ علیہ کو فرماتے سنا ہے کہ جنازہ کے ساتھ چلنے میں چپ رہنا اس لئے سنت ہے کہ باری تعالیٰ حاضرین پر قہر کے ساتھ جلوہ فرماتا ہے، یہاںتک کہ کامل مومن اس دم بولنے کی بھی سکت نہیں رکھتا۔ پس ان کو چپ رہنے کا حکم فرمانا اللہ تعالیٰ کی ان پر رحمت ہے

وان اللہ بالناس لرؤف رحیم

اور بیشک اللہ تعالیٰ لوگوں کے ساتھ نرمی اور مہربانی کرنے والا ہے (انتہی)

پس جان لو اس کو اور اس میں خوب غور کرو کیونکہ جو کچھ میں نے بیان کیا ہے یہ بہت عمدہ مضمون ہے جس کو تم کسی کتاب میں نہ پاؤ گے۔

چوبیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ رکوع کے لئے تکبیر کہنا مشروع ہے مگر وہ قول جو حضرت سعید بن جبیر اور عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہما سے نقل کیا گیا ہے (اس کے خلاف ہے) اور وہ یہ کہ ان کے نزدیک نہ تکبیر کہی جائے مگر نماز کو شروع کرتے وقت۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا، اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر دفعہ خدا تعالیٰ کی درگاہ میں آنے کے وقت تکبیر مطلوب ہے، اور اس میں کچھ شک نہیں کہ رکوع کا دربار بہ نسبت قیام کے دربار کے خدائے تعالیٰ سے نزدیکی کی درگاہ ہے، پس گویا کہ نمازی خدا تعالیٰ کی نئی درگاہ میں آیا ہے جس طرح نماز کے شروع کے وقت۔ اور یہ معمولی اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے یا ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ جو قرب الٰہی کے مقامات میں ہر لحظہ ترقی کرتے ہیں جس طرح حضرت سعید بن جبیر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ان اکابر کے حق میں ہے جو مراتب قرب میں ترقی نہیں کرتے۔ جیسا کہ ہم نے ان کے مقام میں ذکر کیا ہے۔ یا ان اکابر کے حق میں ہے جو ایسی حد تک پہنچ چکے ہیں، کہ ان کو اس کا یقین کامل ہو گیا ہے کہ حق تعالیٰ اپنی ذات میں زیادتی کی قابلیت نہیں رکھتا ہے پس ان کو خدائے تعالیٰ کی جس قدر بڑائی نماز کے افتتاح کے وقت ظاہر ہوئی ہے، اسی پر آخر نماز میں بھی ان کے مشاہدہ کی انتہاء ہو گی۔ پس واسطے ہر آدمی کے ایک ایک مرتبہ ہے، اور اللہ تعالیٰ زیادہ

جاننے والا ہے۔

پچیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک رکوع اور سجدہ میں اطمینان اور تسلی سنت ہے، واجب نہیں۔ حالانکہ باقی تینوں اماموں کے نزدیک واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد، پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ اکثر لوگوں کا اس چیز کے برداشت کرنے سے عاجز ہونا ہے جو رکوع اور سجدہ میں ان کے دلوں پر ظاہر ہو گی تو اگر کوئی شخص اس وقت اطمینان کر لے تو جل جائے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اکابر کا خدا تعالیٰ کی ان کے دلوں پر پے در پے نازل ہونے والی عظمت کا متحمل ہونا ہے، پس پہلے قول کے قائل نے ضعیفوں کی رعایت کی ہے اور دوسرے قول کے قائل نے قوی لوگوں کے حال کا لحاظ کیا ہے، اور ہر ایک کے لئے آدمی علیحدہ علیحدہ ہیں۔

چھبیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک رکوع اور سجدہ میں تسبیح کا پڑھنا سنت ہے حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ وہ ان کے اندر واجب ہے مگر ایک مرتبہ۔ اور یہی اختلاف سمع اللہ لمن حمدہ کہنے میں اور دونوں سجدوں کی درمیان دعا پڑھنے میں ہے۔ مگر اتنی بات ہے کہ امام احمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک بھول کر رہ جانے سے نماز باطل نہیں ہوتی، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ کے وقت نمازی کو خدا تعالیٰ کی عظمت ظاہر ہو چکی، اس لئے ان دونوں سے خدا تعالیٰ کے سامنے پورا عجز اور انکسار حاصل ہو گیا، پس نماز پڑھنے والا ہاتھ پاؤں سے فعل کرنے اور دل سے اعتقاد رکھنے کی وجہ سے اس سے بے پروا ہو گیا کہ زبان سے تسبیح پڑھے اور یہ بھی انہوں نے کہا ہے کہ غیر معصوم آدمی کا کسی کی پاکی بیان کرنا درحقیقت جرح کرنا اور عیب لگانا ہے، مطلب یہ کہ غیر معصوم آدمی کا کسی کی پاکی بیان کرنا یہ وہم پیدا کرتا ہے، کہ شاید حق تعالیٰ کی جناب میں کوئی نقص اور عیب (نعوذ باللہ) لاحق تھا، تب ہی تو اس نے اس عیب سے اپنی تنزیہہ کرانی چاہی (یعنی تسبیح کا حکم فرمایا) اور یہ اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کو کسی نقص کے لاحق ہونے کا وہم راہیابی کرتا ہے، یہانتک کہ وہ (واقعہ میں) اس کے دفع کرنے اور حق تعالیٰ کی اس نقص سے تنزیہہ بیان کرنے کے محتاج ہیں، اگرچہ یہ وہم نقص کا ان کے نزدیک قرار نہیں پکڑتا ہے، اور اس قسم کے لوگوں کے لئے یہی لائق ہے کہ ان پر تسبیح پڑھنا واجب ٹھہرایا جائے تاکہ وہ وہم دفع ہو جائے، جو ان کے ذہن میں آیا تھا، برخلاف اکابر کے، کیونکہ ان کا یہ کہنا کہ (سبحان اللہ) بہ طریق تلاوت ہے خدا کے ناموں کی نہ اس کے دفع کرنے کو جس کا چھوٹے لوگوں کو وہم ہوا تھا اور کبھی اکابر کے اندر بھی بہت کمزور سا جز چھوٹے لوگوں کے وہم کا ہوتا ہے اسی لئے ان کے حق میں اس کا پڑھنا مستحب ہوا، نہ واجب تاکہ خدا تعالیٰ کی تنزیہہ بیان کرنے میں وہ جز ہلاک اور فنا ہو جائے، اور اس جز سے سوائے انبیاء علیہم السلام

کے اور کوئی خالی نہیں (کیونکہ ان کے سوا سب غیر معصوم ہیں)۔

اگر کہا جائے کہ اس میں کیا حکمت ہے جو رکوع کی حالت میں (سبحان ربی العظیم) کہا جاتا ہے اور سجدہ کی حالت میں (سبحان ربی الاعلی) خواہ کہنے والا امت کے خاص لوگوں میں سے ہو یا عام سے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ اس کے اندر یہ حکمت ہے کہ رکوع کے وقت رکوع کرنے والے کے قلب میں کچھ بقیہ تکبر کا ہوتا ہے جس کی وجہ سے خدا تعالیٰ کے سامنے کامل خشوع وخضوع نہیں ہوسکتا، پس گویا کہ وہ خدا کی عظمت کے ذریعہ سے جو اس کے دل میں باقی رہی ہے، اپنے آپ کو اس تکبر سے بری کرنا چاہتا ہے اس طرح کہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ بڑائی صرف اس خدا کے لئے ہے جو اکیلا ہے اور اس بڑائی میں میرا کوئی حصہ نہیں ہے، برخلاف سجدہ کرنے والے کے کہ جب وہ کہتا ہے کہ (سبحان ربی الاعلیٰ) کیونکہ اس نے اپنے نفس کو انتہا درجہ کی ذلت میں ڈال دیا، یہانتک کہ کامل شخص سجدہ کی حالت میں یہ خیال کرتا ہے، کہ میرا نفس تمام تحتانی زمینوں کے نیچے ہے، پس اس کو جان لو۔

ستائیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ رکوع کی حالت میں دونوں ہاتھ گھٹنوں پر رکھنے چاہئیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ تسبیح تین بار ہونی چاہئے۔ حالانکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے جو منقول ہے وہ اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ دونوں ہاتھوں کو دونوں سرینوں کے درمیان رکھے، اسی طرح وہ جو امام ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ پانچ بار تسبیح پڑھنی چاہئے۔ جس وقت امام ہو، تاکہ مقتدی لوگ اس کو تین بار اچھی طرح سے کہہ سکیں، پس پہلے مسئلہ میں پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف ہے، اور پہلا قول دوسرے مسئلہ میں مخفف ہے اور دوسرا مشدد، اور دونوں مسئلوں کی وجہ ظاہر ہے جس کے بیان کرنے کی حاجت نہیں۔

اٹھائیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک رکوع سے اٹھنا واجب ہے اور تمام اعضاء کو برابر کرنا بھی، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ واجب نہیں، اور اس کے لئے یہ بھی کافی ہے کہ رکوع ہی سے سیدھا سجدہ میں جھکا چلا جائے۔ (اگرچہ مکروہ ہے) پس پہلا قول مشدد ہے جو اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا مخفف ہے جو چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ بندہ جب قرب کے مقام رکوع اور سجدہ میں جن کے اندر بہ نسبت قیام قرب الٰہی زائد ہے پہنچ گیا، تو پھر اس کے لئے اس میں کیا فائدہ ہے کہ پھر مقام بعد اور محل حجاب (یعنی قیام) کی طرف لوٹے، اگر وہ وزنی تجلی کی برداشت سے عاجز نہ ہو۔

بلکہ وہ اپنے دل پر پے در پے وارد ہونے والی تجلیات الٰہی کا اگر اچھی طرح متحمل ہو تو محل قرب سے اٹھنے میں کوئی بھی فائدہ نہیں، یہانتک کہ بعض اماموں نے ضعیفوں کے حال کی رعایت کرکے اس نماز کو باطل کہدیا

ہے جس کے اندر رکوع میں اطمینان اور رکوع اور سجدہ سے اٹھ کر اعضاء کو برابر یعنی اعتدال نہ کیا گیا ہو، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ضعیف شخص درگاہ قرب میں زیادہ دیر نہیں ٹھہر سکتا اس لئے شارع نے اس پر رحم فرمایا، کہ اس کو مقام بعد کی طرف لوٹنے کا حکم فرمایا جو مقام اس سے پہلے اس کو حاصل تھا تا کہ اپنے قلب کو آرام دے لے جس سے سجدہ اور رکوع کی ثقیل تجلی کو برداشت کرنے پر قادر ہو جائے۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ قومہ اور رکوع اور سجدے سے اٹھکر اعتدال کرنا نہیں مشروع ہوا مگر ضعیف لوگوں سے سختی دور کرنے کی غرض سے جو ان کو رکوع اور سجدہ کی ثقیل تجلی کی مشقت سے لاحق ہو جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ بعض اماموں نے ان اکابر کے لئے رحمت کرنے میں مبالغہ کیا ہے جو حق تعالیٰ کے پے در پے نازل ہونے والی تجلیات کے متحمل ہو سکتے ہیں اسطرح کہ ان کو اعتدال کے طویل کرنے کا حکم کیا ہے کیونکہ ان کو اس میں کامل راحت ملتی ہیں جیسا کہ بعض نے اسطرح اکابر کے اوپر رحم کرنے میں مبالغہ کیا ہے کہ ان کو اعتدال میں حجاب ہوتا ہے، حالانکہ وہ رفع حجاب کا مزہ چکھ چکے ہیں، اور حق تعالیٰ کی درگاہ سے قریب ہونے کی لذت پا چکے ہیں، جیسا کہ بعض امام اس امر میں درمیانی چال چلے ہیں، اور کہا ہے کہ اعتدال میں بقدر اس ذکر کی جو اس وقت کے لئے وارد ہوا ہے، تطویل کرنی چاہئے، پس تمام امام مخفف اور مشدد اور متوسط کے مابین ہیں بہ لحاظ لوگوں کے مختلف مراتب کے، کہ بعض بڑے مرتبہ کے ہیں اور بعض ادنیٰ کے۔ اور میں نے سیدی عبد القادر دشطوطی رحمۃ اللہ علیہ سے سنا ہے کہ اگر بعض علماء نے اعتدال کے طویل کرنے کا قول نہ کیا ہوتا تو چھوٹے درجہ کے لوگ خدا کے ساتھ حاضر ہو جانے کے بعد ہرگز اس پر قادر نہ ہوتے کہ بغیر اعتدال کئے سجدہ میں چلے جاتے، پس گویا کہ بعض علماء کا اس کے طویل کرنے کا قول کرنا چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ رحمت ہے کیونکہ وہ لوگ اس کے ساتھ اس عظمت کے ثقل سے جو ان کو سجدہ اور رکوع کی حالت میں ظاہر ہوئی ہے راحت حاصل کر لیتے ہیں، پس اگر رکوع کے بعد اٹھنا نہ ہوتا، تو ان میں سے کوئی ایک بھی اس عظمت کا ثقل برداشت کرنے پر قادر نہ ہوتا، جو اس پر پہلے اور دوسرے سجدہ میں ظاہر ہوتی ہے۔ (انتہی)

اور میں نے سیدی علی مرصفوی رحمۃ اللہ علیہ کو فرماتے سنا ہے کہ اعتدال کا دراز کرنا چھوٹے لوگوں پر نعمت ہے، اور بڑے لوگوں پر عذاب، پس جس طرح مرید رکوع اور سجدہ کے طویل ہونے سے چیخ پکار کرتا ہے، اسی طرح کامل آدمی اعتدال کے طویل ہونے سے چیخ پکار کرتا ہے، اسی لئے مرید رکوع اور سجدہ سے سر اٹھانے کا مشتاق رہتا ہے، اور کامل آدمی رکوع اور سجدہ کی طرف جانے کا مشتاق ہوتا ہے کیونکہ اعتدال میں اس کے واسطے حجاب کی طرف لوٹنا ہوتا ہے، اور یہ کاملین پر بڑا سخت عذاب ہے، یہاںتک کہ حضرت شبلی علیہ الرحمۃ یہ فرمایا کرتے تھے کہ (اے بار خدایا! جب تو مجھ کو کوئی عذاب دے، تو اپنے مشاہدہ سے پردہ ڈالنے کا عذاب نہ دیجئے)

اور میں نے اپنے بھائی شیخ افضل الدین علیہ الرحمۃ سے سنا ہے کہ رکوع اور سجدہ میں اطمینان کا دراز کرنا اکابر کے ساتھ مخصوص ہے، اور قیام اور دونوں اعتدالوں کا طویل ہونا چھوٹے لوگوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ

چھوٹے لوگوں میں سے جب کوئی کھڑا ہوگا تو وہ بہت آرام اور راحت میں ہوگا، اور اکابر میں سے جب کوئی کھڑا ہوگا، تو نہایت تکلیف اور مشقت میں ہوگا، یہی وجہ ہے کہ ان کی عادت ہے کہ جب وہ قیام کو طویل کرتے ہیں تو ان کے پیروں پر ورم آجاتا ہے اگر چہ یہ اسی پر موقوف نہیں کہ ان کو مشقت کا احساس بھی ہوتا ہو۔ جیسا کہ جب کوئی اپنے پروردگار کے مشاہدہ کی لذت میں اپنے آپ سے غائب ہو جائے۔ تو اس کے نزدیک ایک سال ایسا گذر جائیگا۔ جیسے بجلی چمک گئی کہ اس حالت میں اس کو کسی تعب اور مشقت کا احساس نہ ہوگا۔ پس اس کو سمجھ لو۔

اور یہ بھی میں نے انہی سے سنا تھا کہ نمازی کو مناسب ہے کہ جب وہ تنہا ہو تو اس وقت تک رکوع نہ کرے جب تک خدا تعالی کی عظمت اس پر ظاہر نہ ہو جائے اور قیام سے عاجز نہ آجائے۔ پھر اس وقت رکوع کرنے کا حکم کیا جائے گا اور جب تک کھڑے رہنے پر قادر رہیگا۔ اس وقت تک اس کو اختیار ہوگا چاہے رکوع کرے اور چاہے قراءت کو طویل کرے۔ لیکن رکوع کی اصل وضع اسی کو مقتضی ہے کہ جب تک وہ عظمت نہ ظاہر ہو جس کے ہوتے ہوئے قیام کی بندہ کو طاقت نہیں رہتی اور جب تک کھڑے رہنے کی طاقت باقی رہے اس وقت تک اس کو رکوع کرنا مناسب نہیں۔ میں نے ان سے کہا کہ یہ اس شخص کے لئے ہے۔ جو خدا تعالی کی اس عظمت کا مشاہدہ کرلے جو اس کے قلب پر ظاہر ہو۔ تو اس شخص کے واسطے کیا حکم ہے۔ جو اپنے قیام اور رکوع یا سجدہ میں اس سے غافل ہو۔

تو انہوں نے جواب دیا کہ ایسے شخص کے حق میں اطمینان اور اعتدال دونوں کا طویل کرنا بہتر ہے، اور یہ اس کے ساتھ رحمت ہے برعکس اس شخص کے جو طبقہ ادنی میں سے ہو اور اپنے پروردگار کے ساتھ حاضر باش ہو اور ایسے شخص کا رکوع میں تعب کو جھیلنا گویا کہ اس عظمت کے ثقل کی برداشت کے لئے آمادگی ہوگی۔ جو اس کو سجدہ میں پیش آنے والی ہے تا کہ اپنے پروردگار کی درگاہ سے زیادہ قریب ہو جائے جیسا کہ وارد ہوا ہے کبھی سجدہ کرنے والے کے سامنے خدا تعالیٰ کی عظمت پیش آجاتی ہے تو اس کے ہاتھ پاؤں ٹوٹ جاتے ہیں۔ پھر وہ پورے طور پر اٹھنے کی طاقت نہیں رکھتا، اور کبھی چھوٹے لوگوں کے سامنے رکوع یا سجدہ کی حالت میں خدا تعالی کی عظمت پیش آجاتی ہے تو ان کی اس سے روح نکلنے لگتی ہے اس لئے بہت جلد بغیر ذرا سی بھی دیر کے رکوع یا سجدہ سے اٹھ جاتے ہیں، پس ایسا آدمی پورے طور پر اطمینان نہ کرنے میں کبھی معذور سمجھا جاتا ہے اور ایسا شخص بالخصوص سجدہ میں زیادہ معذوریت کے قابل ہے، جیسا کہ تجربہ کیا گیا ہے، اور جو آدمی اس سے دلچسپی لینا چاہے تو اس کو چاہئے کہ سجدہ کے اندر اپنے حواس کو اکٹھا کرے، اور اپنے ذہن سے تمام موجودات کو نکال دے، اس طرح کہ ہر شئے کو بھول جائے سوائے پروردگار عالم کے، پس عنقریب وہ جلنے لگے گا، اور اس کے جوڑ پگھلنے لگیں گے، اور اگر وہ راحت لینے کے لئے نہ بیٹھے (یعنی جلسۂ استراحت نہ کرے) تو قیام کی طرف کھڑے ہونے کی بھی طاقت نہ رکھے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی اعتدال کو طویل کرتے تھے، اور کبھی اس میں تخفیف فرماتے تھے۔ (اور مقصود اس سے) اپنی امت کے ضعیف اور قوی دونوں قسم کے لوگوں کو تعلیم شرعی ہوتی تھی۔

اور حدیث شریف میں ہے کہ سجدہ کے بعد کے اعتدال کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی ایسا طویل کیا

کرتے تھے، کہ ہم یہ خیال کرنے لگتے تھے کہ شاید آپ بھول گئے اور کبھی اس میں اس قدر تخفیف کرتے تھے کہ گویا آپ ایسے پتھر پر بیٹھے ہیں جس کو آگ سے گرم کیا گیا ہو اور اسی طرح جلسۂ استراحت کے بارہ میں وارد ہوا ہے کہ اس کے اندر کبھی آپ جلدی کرتے تھے اور کبھی دیر کرتے تھے جس قدر وہ تجلی وزنی ہوتی تھی جو سجدہ کی حالت میں آپ پر واقع ہوتی تھی، اس کے اندر بھی اقویاء امت اور ضعفاء امت کو تعلیم تھی۔

(اگر تم کہو) کہ کیا اس شخص کے لئے جو اس عظمت کے تحمل پر قادر ہو جو سجدہ میں ہوتی ہے بہتر یہ ہے کہ جلسۂ استراحت کو ترک کرے، چونکہ اس کو اس کی حاجت نہیں۔ یا شارع کے اتباع کی غرض سے ترک نہ کرے بلکہ کرے۔

(پس جواب یہ ہے) کہ اس کے لئے بہتر جلسۂ استراحت کا کرنا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جلسۂ استراحت کے مشروع ہونے کی کوئی دوسری علت ہو سوا اس عظمت کی برداشت سے عاجز ہونے کے جو بندہ کو سجدہ میں حاصل ہوتی ہے، اور نہ کہا جائے کہ ایسا کرنا بلا ضرورت نماز کے اندر عبث اور لا طائل امر ہے (انتہیٰ)

(اگر تم کہو) کہ پھر اس حدیث کے بارہ میں تم کیا کہتے ہو کہ

لا صلوة لم لم يقم صلبه فى الصلوة

ترجمہ: نہیں ہے نماز اس کی جس نے نہیں سیدھا کیا اپنی پشت کو نماز کے اندر

(تو جواب یہ ہے) کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی نماز کامل نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس رکوع اور سجدہ میں زیادہ دیر ٹھہرنے کی طاقت نہیں، اور یہ حکم چھوٹے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ گذرا اور اگر وہ اس کو طویل کردے، تو نکل جائے جان اس کی، یا پریشان ہو جائے، یا بیقرار ہو جائے، پھر اس کی روح درگاہ ایزدی سے باہر ہو جائے، اور جب درگاہ سے نکل گئی تو اس کی نماز یا تو بالکل نہ ہوئی یا ہوئی تو ناتمام اور ناقص ہوئی۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس کی روح سخت روک اور تنگی کی وجہ سے نکل گئی، تو اس کا نماز میں کھڑا ہونا ایسا ہوگا جیسا کہ مجبور اور زبردستی کیا گیا آدمی بغیر ایمان اور نیت کے نماز پڑھے۔ اس لئے نماز اس کی باطل ہے جس کا اس کو کچھ ثواب نہیں، اور نہ فرض ساقط ہوا۔ اور اگر کوئی اس حدیث سے، ہم پر حجت قائم کرے جو (مسئی الصلوة) برے طور پر نماز پڑھنے والے کے بارے میں وارد ہے تو ہم اس کو یہ جواب دیں گے کہ یہ اس کے خلاف نہیں، جو ہم نے بیان کیا، یعنی یہ کہ اعتدال کو طویل کرنا چھوٹے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، اور وہ جو کہ نماز کو بری طرح پڑھتا تھا، وہ خلاد بن رافع زرقی تھے۔ جو چھوٹے درجہ کے لوگوں میں ہیں، جیسا کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا یہ قول کہ

انّه مسيئى الصلوة

بیشک وہ برا کرنے والا اپنی نماز کو

اس طرف مشیر بھی ہے اور یہ شخص بڑے درجہ کے صحابہ میں سے نہ تھے۔ کیونکہ بڑے صحابیوں میں سے کسی کا بھی (مسئی الصلوٰۃ) نام نہیں رکھا جا سکتا۔ پس آنحضرت ﷺ کا

مسيئى الصلوٰة

بری طرح نماز پڑھنے والے

اور ہر اس شخص کو جو اس کی سی نماز پڑھتا ہو، اطمینان کرنے کا حکم فرمانا اس پر رحمت ہے، اس ڈر سے کہ کہیں اعتدال کے طویل نہ کرنے میں اکابر حضرات کے مشابہ نہ بن جائے، تاکہ اس کی جان ہلاک ہو، اور حق تعالیٰ کی درگاہ سے باہر ہو جائے یا نفاق میں مبتلا ہو جائے، کہ حضرت اکابر جیسا بننے کی غرض سے اپنا قوی ہونا ظاہر کرے۔ پس گویا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو یہ فرمایا، کہ اپنی تمام نماز میں یہی کیا کر جب تک تجھ کو حضرات اکابر کا مرتبہ نہ حاصل ہو، یا یہ مطلب ہے کہ ایسا کرلو (اور یہ) کمال کے حصول کا سبب ہے، نہ بطریق وجوب۔

اور ہماری اس تمام تقریر سے تم جان گئے ہو گے کہ ائمہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے اپنے اقوال کے قواعد کو نہیں مبنی کیا مگر ان دلائل پر جو صحیح ہیں، غرض اس سے امت کو شریعت کی تعلیم ہے اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع، اور تم یہ بھی جان گئے ہو گے کہ رکوع اور سجدہ سے فی نفسہ اٹھنا اماموں کے درمیان اتفاقی مسئلہ ہے۔ اختلاف صرف اس میں ہے کہ اٹھنے میں مبالغہ کرنا چاہئے یا نہیں، پس حضرات کابر رکوع اور سجدہ کی پے در پے نازل ہونے والی تجلیات کا تحمل کر سکتے ہیں، اور معمولی لوگ اس پر قادر نہیں ہو سکتے، مگر رکوع اور سجدہ سے اٹھنے میں مبالغہ کرنے کے بعد اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جو شخص مقام قرب میں پہونچ گیا ہو، اس کو پھر حجاب کے مقام کی طرف لوٹنے کا حکم نہ کیا جائے گا، مگر کسی حکمت کی وجہ سے اور شاید کہ وہ اس بندہ کا اپنے دل پر پے در پے نازل ہونے والی تجلیات ربانی کے تحمل سے عاجز ہونا ہو۔

(پس اگر کہا جائے) کہ پھر اس میں کیا حکمت ہے کہ سجدہ دو ہوتے ہیں نہ رکوع (وہ ایک رکعت میں ایک ہی ہوتا ہے) مگر یہ نمازِ گہن کے سوا میں (کیونکہ اس میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک رکوع کے اندر بھی تکرار ہے)

تو جواب یہ ہے کہ اس کی حکمت اس تجلی کا ثقیل ہونا ہے جو سجدہ میں صادر ہوتی ہے نہ رکوع میں۔ اسی لئے بندہ سجدہ سے اٹھنے کے بعد پھر اعتدال کر کے سجدہ کی طرف لوٹنے کا مامور کیا گیا ہے تاکہ اس کو آرام مل جائے۔ یہ اس پر رحمت ہے تاکہ سجدہ کی حالت میں اپنے نفس اور اپنے بھائیوں کے لئے پورے طور پر دعا اور استغفار کرلے، اور یہ حکم چھوٹے درجہ اور بڑے درجہ دونوں قسم کے آدمیوں کے لئے برابر ہے، تو اگر فرض کیا جائے کہ حضرت اکابر میں سے کسی کو خدا تعالیٰ ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سی قوت عطاء فرمادے تو اس کے واسطے ضرور ہے کہ وہ دو سجدے اس طرح کرے کہ ان دونوں کے درمیان آرام لے ورنہ کبھی ہلاک ہو جائیگا۔ اور رہا نماز گہن میں رکوع کا مکرر ہونا۔ پس اسلئے ہے کہ اس میں تجلی الٰہی وزنی ہوتی ہے اور نشانیوں کا دکھلانا ہوتا ہے پس اس کے اندر عظمت ظاہر ہونے والی مانند اس عظمت کے ہے جو سجدہ میں ظاہر ہوتی ہے، بلکہ اس سے بھی بڑی کیونکہ اس کے اندر پانچ مرتبہ تکرار رکوع ثابت ہے اور حکمت اس کے اندر خدا تعالیٰ کی اس عظمت کے مشاہدہ کے طرف پست ہونے کے لئے تیار کرنا ہے جو بغیر نشانیوں کے وقوع کے مکلف کے لئے ظاہر ہوتی رہتی ہے۔ پس گویا

کہ رکوع کے پانچ بار مکرر کرنے کی غرض یہ ہے کہ بندہ کو وقت وقوع نشانیوں کے ماسوا دوسرے اوقات میں بھی خضوع کی طرف لوٹایا جائے، کیونکہ نشانیاں تو بڑی شے ہیں جن کا وقوع بندہ کے سخت غافل ہو جانے اور خدا کی درگاہ تعظیم سے اس کا دل بھاگ جانے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ پس اس کو سوچ لو۔ اور میں نے بعض علماء کو فرماتے سنا ہے کہ سوا اس کے نہیں کہ سجدہ ہر رکعت میں دو مرتبہ اور رکوع صرف ایک مرتبہ اس وجہ سے مشروع ہوا، کہ پہلا سجدہ تو خدا تعالیٰ کے ہم کو سجدہ کرنے کا جو حکم ہے اس کے بجالانے کی غرض سے ہے، اور دوسرا سجدہ اس امر کا شکر ادا کرنے کے لئے ہے کہ خدا تعالیٰ نے ہم کو اس پر قدرت عنایت فرمائی (انتہی)

اور ہم نے نماز وغیرہ کے اسرار بیان کرنے میں مفصل کلام اپنی موٹی کتاب میں لکھا ہے جس کا نام (الفتح المبین فی اسرار احکام الدین) ہے اور تمام تعریفیں جہانوں کے پروردگار کے لئے ہیں۔

انتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک امام اس کے سوا کچھ نہ پڑھے کہ سمع اللہ لمن حمدہ اور مقتدی اس سے زیادہ کچھ نہ کہیں کہ ربنا ولک الحمد، حالانکہ امام مالکؒ کے نزدیک ان کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ تنہا نماز پڑھنے والا زیادہ کرے، اسی طرح امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ امام اور مقتدی اور تنہا نماز پڑھنے والے ہر ایک کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ دونوں ذکروں کو جمع کریں، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد، پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا، اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ امام مقتدیوں اور ان کے رب کے درمیان واسطہ ہے، اس لئے وہ اپنی دعاء کے مقبول اور اپنی حمد کے منظور ہو جانے کو نہیں جان سکتے مگر بذریعہ امام ہی کے۔ لہٰذا جب امام یہ کہے کہ (سمع اللہ لمن حمدہ) تو گویا وہ ان کو خبر دے رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری حمد کو قبول فرمالیا ہے اس لئے ان کو اس کا حکم کیا گیا، کہ وہ سب کے سب مل کر یہ کہیں کہ

ربنا ولک الحمد

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار اور تیرے ہی واسطے تعریف ہے

یعنی ہماری حمد قبول کرنے پر۔ اور اس کی تائید یہ حدیث کرتی ہے کہ (جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے، تو تم سب ربنا ولک الحمد کہو۔)

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ باوجود امام کے مقتدیوں اور ان کے پروردگار کے درمیان ان کے حمد کے الفاظ پہنچانے میں واسطہ ہونے کے پھر بھی واقفیت قبولیت سے نہیں ہوتی۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک اس بارہ میں امام کی مثل ہے تو پس ان کا یہ کہنا، کہ سمع اللہ لمن حمدہ یا تو بطور کشف اور دلی مشاہدہ کے ہے اور یا بطور ایمان اور خدا تعالیٰ کے ساتھ گمان اچھا کرنے کے ہے اور یہ قول ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جن کا حجاب اٹھ چکا ہے، اور پہلا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو اپنے امام کی وجہ سے خدا سے آڑ میں ہیں۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے، کہ رکوع سے اٹھ کر نمازی کے سمع اللہ لمن حمدہ

کہنے کی مقامی مناسبت یہ ہے کہ رکوع قرب کا پہلا مرتبہ ہے، اور جس وقت قراءت پڑھنے کے لئے کھڑا تھا تو اپنے یہ جاننے کے میدان سے دور تھا کہ حق تعالیٰ نے اپنے بندہ کی حمد کو جو ذکر قیام کے ارکان میں سے بڑا رکن ہے قبول فرمایا ہے (یا نہیں) اور رکوع میں جھک گیا، تو سجدہ کی درگاہ سے قریب ہو گیا۔ پس سن لیا یا یہ جان لیا کہ حق تعالیٰ نے اپنے بندہ کی بیان کردہ حمد کو قبول فرمالیا، پھر ان کو خوشخبری کے طریقہ پر اس کی خبر کردی (انتہی)

تو یہ معلوم ہوا کہ حضرات اکابر امام کی تبعیت میں مقید نہیں ہوتے، مگر نماز کے ظاہری افعال رکوع اور سجدہ وغیرہ میں، اور وہ بھی اللہ تعالیٰ کے ہمراہ ہیں جس طرح امام اللہ کے ساتھ ہے (انتہیٰ) پس اس کو خوب سمجھ لو۔

تیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ان سات اعضاء میں سے جن کے ساتھ سجدہ کیا جاتا ہے، پیشانی اور ناک پر سجدہ کرنا فرض ہے حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا پیشانی پر سجدہ کرنے میں ایک ہی قول ہے، یعنی واجب ہے، اور باقی اعضاء میں دونوں قول ہیں، مگر ان میں سے زیادہ ظاہر وجوب ہی کا قول ہے، اور یہی امام احمد رضی اللہ عنہ کا مشہور مذہب ہے، اور رہا ناک پر سجدہ کرنا سو امام شافعی رضی اللہ عنہ کا صحیح تر مذہب اس کے مستحب ہونے کا ہے، اور یہی ایک روایت ہے امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے۔

اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اس روایت میں جو ابن قاسم نے آپ سے بیان کی ہے، یہ ہے کہ فرض پیشانی اور ناک پر سجدہ کرنے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، تو اگر اس میں کچھ خلل ہو جائے، تو وقت اگر باقی ہو پس لوٹانا نماز کا مستحب ہے، اگر وقت نکل چکا ہے، تو نہ لوٹائے، پس پہلا قول ایک اعتبار سے مخفف ہے، اسی طرح دوسرا قول دوسرے اعتبار سے مخفف ہے، اور تیسرا قول مشدد ہے، پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بندہ سے مقصود سر سے عجز کا ظاہر کرنا ہے تا کہ رگڑے زمین سے اپنے چہرہ کو جو اس کے تمام اعضاء میں ہے بزرگ ہے خواہ وہ رگڑنا بذریعہ پیشانی کے ہو یا بذریعہ ناک کے۔ بلکہ بعض علما کے نزدیک ناک کا زمین پر رکھنا زیادہ بہتر ہے اس لحاظ سے کہ لفظ انف نکلا ہے، لفظ انفہ سے جس کے معنی تکبر کرنے کے ہیں۔ پس جب اس نے ناک کو زمین پر رکھ دیا تو گویا وہ اس تکبر سے خارج ہو گیا ہے جو خدا کے سامنے اس کے اندر تھا، کیونکہ خدائی دربار میں داخل ہونا اس شخص پر حرام کر دیا گیا ہے جس کے اندر تھوڑا سا ذرہ بھی تکبر کا ہو۔ اس لئے کہ خدائی دربار در حقیقت سب جنتوں میں سے بڑی جنت ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ نہیں داخل ہوگا جنت میں وہ شخص جس کے دل میں ذرہ برابر بھی تکبر ہوگا۔ پس اس کو سمجھ لو۔

اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے اس قول کی کہ پیشانی کا رکھنا واجب ہے یقیناً نہ ناک کا، وجہ یہ ہے کہ پیشانی سجدہ کے تمام اعضاء میں بزرگ اور صاحب عظمت ہے جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ (الحج عرفہ) اور (التوبۃ الندم) یعنی حج وقوف عرفہ کا نام ہے، اور توبہ نادم ہونے کا۔ اور ناک چونکہ نہ خالص گوشت ہے نہ خالص ہڈی اس لئے اس کا ایک رخ وجوب کی جانب ہے، اور دوسرا استحباب کی طرف۔ پس امام مالک رحمۃ

اللہ علیہ نے وجوب کو لے لیا، اور ان کے سوا امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما نے استحباب کو۔

اور جس شخص نے یہ کہا ہے کہ ساتوں اعضاء میں سے کسی جز کا رکھدینا واجب ہے، اس کی علت یہ ہے کہ کمال انکساری نہیں حاصل ہوتی مگر سب اعضاء کے رکھنے سے، اسی لئے شارع علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ میں حکم کیا گیا ہوں سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بذاتہ نہیں حکم کئے جاسکتے مگر مراتب کمال کے اعلیٰ درجہ کا۔

اکتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ نمازی کو عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرنا کافی ہے، حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول، اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ یہ کافی نہیں، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ انکساری اور عاجزی سر اور چہرہ سے موجود ہوتی ہے اور دوسرے قول کی وجہ عمل بالاحتیاط ہے، یعنی یہ کہ ان اعضاء پر جو بزرگ سمجھے جاتے ہیں، آڑ کے ساتھ سجدہ کافی نہیں، برخلاف دونوں ہاتھوں اور دونوں گھٹنوں اور دونوں قدموں کے کہ ان پر باوجود آڑ کے بھی سجدہ کافی ہوسکتا ہے، کیونکہ ان اعضاء سے خضوع کا اظہار چاہے آڑ کے ساتھ ہو یا بلا آڑ دونوں طرح برابر ہے، برخلاف پیشانی کے کیونکہ اس کا زمین پر اس طرح رکھنا کہ زمین اور اس کے مابین نمازی کا لباس آڑ ہو تو یہ خدا تعالیٰ کے سامنے نمازی کے تکبر کرنے کو بتلاتا ہے، اور متکبر شخص اللہ تعالیٰ کی درگاہ میں داخل نہیں ہوسکتا اور جب اس میں داخل نہیں ہوسکتا تو اس کی نماز درست نہیں ہوسکتی۔ اسی لئے وہ نماز سجدہ کرنے کے وقت باطل ہوئی، اور اس سے پہلے اس نے جو کچھ پڑھا تھا صحیح تھا۔

بتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے صحیح تر قول یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں کا کھولنا واجب نہیں ہے، حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ واجب ہے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم اس سے پہلے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں، اور وہ یہ کہ دونوں ہاتھوں کو بغیر آڑ یا آڑ کے ساتھ رکھنے میں کچھ خضوع کے اندر فرق نہیں پیدا ہوتا۔

اور دوسرے قول کی وجہ پیشانی پر قیاس کرنا ہے، اس شخص کے اعتبار سے جس نے اس کے کھلے رہنے کو واجب قرار دیا ہے۔

تینتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک دونوں سجدوں کے درمیان میں بیٹھنا واجب ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یہ سنت ہے، پس پہلا قول ان ضعیفوں کے حال پر محمول ہے، جو ان تجلیوں کی برداشت کرنے سے عاجز ہیں جن کا

حالت سجدہ میں ان کے دلوں پر پے در پے ورود ہوتا ہے پس ان پر شارع نے رحم فرمایا ہے کہ ان کو دونوں سجدوں کے درمیان میں بیٹھنے کا حکم فرمایا تا کہ سجدے کی مشقت سے اپنے نفس کو آرام دے لیں۔

اور دوسرا قول اکابر کے حال پر محمول ہے جو اس کی برداشت کرنے پر قادر ہیں، پس زیادہ دیر بیٹھنا ان کے حق میں واجب نہیں، کیونکہ ان کو اس کی سخت حاجت نہیں۔ پس اگر تمام امام دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے کو واجب نہ کہتے تو چھوٹے درجہ کے لوگوں کو سجدہ طویل کرنے میں جب خدا تعالیٰ کی عظمت ان پر ظاہر ہوتی تو ایسے امر کی تکلیف برداشت کرنی پڑتی کہ جس کی وہ طاقت نہ رکھتے۔ پس گویا ان پر دونوں سجدوں کے مابین دیر تک بیٹھنا ایسا واجب ہے جس طرح کوئی بطور شفقت اور رحمت کے واجب ہوتی ہے جس میں احتمال ہے کہ خدا تعالیٰ اس کے تارک کو عذاب نہ فرمائے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ عذاب دے جس طرح اس چیز پر جو اصلی حرام ہوتی ہے (عذاب دیتا ہے) وجہ یہ ہے کہ بندہ جب تکلیف کر کے حد سے بڑھ جاتا ہے تو اس کی روح حق تعالیٰ کی عالی درگاہ سے خارج ہو جاتی ہے اور یہ نماز کے اندر حرام ہے جب اس کی ضرورت نہ پیش آوے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جو چیز حرام کا سبب ہوتی ہے وہ بھی حرام ہوتی ہے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

چونتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جلسہ استراحت کا مستحب نہیں بلکہ سجدہ سے فارغ ہو کر سیدھا کھڑا ہو جائے اور اپنے دونوں ہاتھوں پر سہارا دے کر اٹھ سکتا ہے۔ حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ استراحت کا جلسہ سنت ہے، اسی طرح امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر نہ ٹیکے۔ پس پہلا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے حق میں مشدد ہے جن پر خدا تعالیٰ کی عظمت اس قدر نازل نہیں ہوتی جس کا وہ تحمل نہ کر سکیں اور بڑے لوگوں کے حق میں مخفف ہے، اسی طرح تمام ان لوگوں کے حق میں جن پر خدا تعالیٰ کی عظمت اس قدر نازل ہوتی ہے کہ جس کی وہ طاقت نہیں رکھتے، (اگرچہ) وہ منجملہ چھوٹے لوگوں کے ہوں، اور جو یہ کہتا ہے کہ اٹھنے کے وقت دونوں ہاتھوں کو زمین پر ٹیک سکتے ہیں۔ اس کی وجہ ضعف اور اپنے پروردگار کے سامنے خوف کا ظاہر کرنا ہے، اور جو کہتا ہے کہ ان کو زمین پر رکھ کر نہ اٹھنا چاہئے، اس کی وجہ ہمت اور قوت کا ظاہر کرنا ہے خدا تعالیٰ کے احکام کی تعظیم کی غرض سے، تا کہ بندہ سستی کی بری صفت سے خارج ہو جائے۔

پینتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک پہلا تشہد مستحب ہے حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ واجب ہے، پس پہلا قول بڑے لوگوں کے واسطے ہے، کیونکہ وہ دوسری رکعت کے سجدہ میں جو تجلیات عظمت خداوندی کی ظاہر ہوتی ہیں، ان کے متحمل ہو سکتے ہیں، پس ان کے حق میں بیٹھنا مستحب ہوا۔ کیونکہ وہ ہر حال میں راحت کا مقام ہے، اور اس کے اندر التحیات پڑھنا اس لئے مشروع ہوا کہ تشہد اول ایسا ہے جیسا کہ حق تعالیٰ کی درگاہ پر نئے سرے سے توجہ کرنا بہ نسبت اس زیادہ قرب کے جو سجدہ میں حاصل تھا، پس گویا کہ وہ سر اٹھانے سے درگاہ خدوندی سے خارج ہو گیا، حالانکہ درحقیقت خارج نہیں ہوا ہے۔ لہٰذا

یہ تشہد چھوٹے لوگوں کے حق میں بہ نسبت بڑے لوگوں کے زیادہ ضروری ہے، برخلاف تشہد اخیر کے کہ اس کے واجب ہونے پر سب اماموں کا اتفاق ہے کیونکہ اس کے اندر چھوٹے بڑے سب لوگوں پر تجلی وزنی ہے اس لئے کہ حق تعالیٰ کی تجلیات کے خصوصیات میں سے ہے کہ ان کا آخری حصہ تمام اول کے حصوں سے زیادہ وزن دار ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل کئی مرتبہ گذر چکی ہے۔

اور جس نے کہا ہے کہ پہلا تشہد اور اس کے واسطے بیٹھنا واجب ہے، اس کی وجہ امت مرحومہ پر بہت شفقت اور رحم کرنا ہے اس احتمال کی وجہ سے کہ ان پر سجدہ کی حالت میں اس قدر عظمت الٰہی ظاہر ہو جس کی وہ طاقت نہ رکھیں، پس ان پر بیٹھنے کو واجب کرنا شفقت کا سا واجب کرنا ہے، اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

چھتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پہلے تشہد کے واسطے بیٹھنے میں سنت پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھنا ہے، اور دوسرے تشہد کے لئے بیٹھنے میں سرین پر بیٹھنا سنت طریقہ ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ دونوں تشہدوں میں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھنا ہے، اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک دونوں میں سرین پر بیٹھنا اور دونوں پاؤں کو باہر نکالنا سنت ہے، پس پہلے قول میں تفصیل ہے اور اس میں تخفیف ہے، اور دوسرا قول مخفف اور تیسرا مشدد ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ اتباع اور پیروی کرنا ہے، اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ افتراش (یعنی بچھانا) حق تعالیٰ کے سامنے بیٹھنے کا نام ہے، چاہے جس طرح ہو، اور اس میں اس طرف اشارہ ہے، کہ حق تعالیٰ کی درگاہ میں چلنا ابھی تک ختم نہیں ہوا، تاکہ سرین کو زمین پر رکھ کر بیٹھا جائے۔ اور اسی طرح اس شخص کی بھی یہی وجہ ہے جو کہتا ہے کہ دونوں تشہدوں میں پاؤں کو (زمین پر) بچھا کر بیٹھنا چاہئے، اور رہا اخیر کے تشہد میں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھنا، سو اس کی وجہ ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو نماز میں اپنے خدا کی طرف چلنے کے انقطاع کا مشاہدہ کر لیتے ہیں، اور انہوں نے پاؤں کے بچھانے کا تجربہ کیا ہے، تو اس کو انہوں نے قلب کے خداوند تعالیٰ کی طرف متوجہ کرنے اور اس کے ساتھ حضوری پیدا کرنے میں بہت معین پایا۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ سرین پر بیٹھنے سے ہر اس شخص کو جسے سجدہ کرنے میں مشقت لاحق ہوئی ہو، بڑا آرام حاصل ہوتا ہے پس ہر ایک کے لئے ایک وجہ ہے۔

سینتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک اخیر کے تشہد میں نبی علیہ السلام پر درود شریف پڑھنا سنت ہے حالانکہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کی دونوں روایتوں میں سے مشہور زیادہ یہ قول ہے کہ وہ فرض ہے کہ اس کے چھوٹ جانے سے نماز باطل ہو جاتی ہے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں نماز کی وضع صرف اللہ تعالیٰ کے ذکر اور اس سے بذریعۂ کلام کے

سر گوشی کرنے کے لئے ہوئی، مگر چونکہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے اور حق تعالیٰ کے درمیان تمام ان احکام میں جو خدائے تعالیٰ نے ہمارے واسطے مشروع فرمائے، اور بذریعہ ان کے ہم سے عبادت کرائی ہے بہت بڑے واسطے ہیں۔ اس لئے منجملہ آداب کے ہوا کہ ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اللہ تعالیٰ سے اس درخواست کو نہ بھولیں کہ خدا تعالیٰ نے آپ پر رحمت نازل فرمائے۔ کیونکہ وہ اس درگاہ سے کبھی جدا نہیں ہوتا، پس مستحب ہونا درود کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، اور اس کا واجب ہونا اکابر کے ساتھ خاص ہے۔

اور توضیح اس کی یہ ہے کہ کبھی حق تعالیٰ کی تجلی چھوٹے لوگوں کے قلوب پر بھی نازل ہوتی ہے، تو پھر وہ اس کے جمال اور جلال کے درمیان حیران رہ جاتے ہیں، اور اس ذات خداوندی کے ماسوا ہر شے کے مشاہدہ سے بالکل نکل جاتے ہیں، تو اگر ان پر رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنا واجب کر دیتے، تو یہ ان پر بہت شاق اور دشوار ہوتا، برخلاف ان حضرات اکابر کے کہ جن کو حق تعالیٰ نے ان کے دلوں پر نازل ہونے والی تجلیات کے تحمل پر قدرت بخشی ہے، اور وہ باوجود حق تعالیٰ کے مشاہدہ کے مخلوق کے دیکھنے پر بھی قادر ہیں، کہ ان کے حق میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنا واجب ہے، تا کہ ہر مستحق کو اس کا حق دیدیں، پس چھوٹے لوگوں کا حال حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا سا ہے، کہ جب حق تعالیٰ نے آسمان سے ان کے بری ہونے کی (آیت) نازل فرمائی اور ان کے والد ماجد (حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ) نے ان سے کہا کہ

قومی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاشکری من فضلہ

ترجمہ: کھڑی ہو جاؤ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف، اور ان کے فضل کا شکریہ ادا کرو

تو انہوں نے جواب دیا کہ نہیں کھڑی ہوں گی میں ان کی طرف اور نہ تعریف کروں گی میں بجز اللہ تعالیٰ کے۔ (انتہیٰ)

کہ (اس وقت) تھیں وہ مخلوق سے الگ، کیونکہ ان پر خدا تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت نازل ہو رہی تھی، یعنی آسمان سے ان کا بری ہونا اتر رہا تھا اور اگر وہ اس وقت اپنے باپ کے مقام میں ہوتیں، تو ضرور اپنے باپ کی سنتیں، اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کھڑی ہو کر آپ کے فضل کا شکریہ ادا کرتیں۔ کیونکہ حق تعالیٰ نے عائشہ رضی اللہ عنہا کا اس قدر لحاظ نہیں فرمایا، مگر اپنے پیارے نبی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عزت کی وجہ سے، اور ہم نے اپنی کتاب (الاجوبة عن العلماء) میں ذکر کیا ہے، کہ قاضی عیاضؒ کا اپنی کتاب (شفاء) میں یہ کہنا کہ (امام شافعی علیہ الرحمۃ) لوگوں سے جدا ثابت ہوئے ہیں اپنے اس قول میں کہ نماز کے اندر رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنا واجب ہے امام شافعی علیہ الرحمۃ کے مرتبہ میں کوئی نقص پیدا نہیں کرتا، بلکہ یہ ان کے کمال کی طرف اشارہ ہے، اور اس طرف کہ آپ باوجود حق تعالیٰ کے مشاہدہ کے پھر مخلوق کی طرف نظر کر سکتے تھے کہ نہ تو حق تعالیٰ کی طرف نظر کرنا مخلوق کے مشاہدہ سے مانع ہوتا تھا اور نہ اس کا برعکس، لہٰذا لوگوں کے ساتھ نیک گمان کرنے کی وجہ سے (یعنی یہ کہ) وہ مقام کمال تک پہنچ گئے ہیں۔ آپ نے لوگوں کو اس کا وجوباً حکم دیدیا، کہ وہ نماز میں

درود شریف پڑھیں۔ جس طرح امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما نے احتیاط پر عمل کر کے امت پر اس کو واجب نہیں کیا، اس احتمال کی وجہ سے کہ مبادا نمازی تشہد کے واسطے بیٹھنے کے وقت مخلوق کے مشاہدہ سے نکل جائے ۔(یعنی مخلوق کی طرف نظر نہ رہے) پھر ان پر غیر خدا کی طرف نظر کرنے کی طرف تکلیف دیا جانا (یعنی رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف درود شریف پڑھنے کے لئے) بار گزرے۔

پس معلوم ہوا کہ قاضی عیاضؒ کا قول مذکور امام شافعی علیہ الرحمۃ کے قول کی تضعیف کرنے کی غرض سے نہیں ہے جیسا کہ ذہن اسی طرف سبقت کرتا ہے، بلکہ مقصود ان کا یہ ہے کہ امام شافعی علیہ الرحمۃ چھوٹے لوگوں کی رعایت سے جدا ہوئے ہیں، جیسا کہ جمہور کا یہی مسلک ہے، اور اکابر کے حال کی رعایت کی ہے۔ کیونکہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے حق کو واجب ثابت کیا ہے، اور یہ اس کی تائید کرتا ہے، جس کی طرف قاضی عیاضؒ اپنی کتاب شفاء میں مائل ہوئے ہیں۔ یعنی تعظیم رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی، کیونکہ کتاب شفاء تمام کی تمام انبیاء کی تعظیم کے لئے بنائی گئی ہے، تو کیونکر گمان کیا جا سکتا ہے کہ قاضی عیاض رضی اللہ عنہ نے اپنے قول مذکور سے وہ جدائی اور تفرد مراد لیا ہو جو کمزوری ہے، یہ بہت ہی بعید تر امر ہے۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ سوائے اس کے نہیں کہ شارع نے تشہد کے اندر نمازی کے لئے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر درود سلام بھیجنے کا اس لئے امر فرمایا ہے کہ تا کہ غافلوں کو ان کے خدا تعالیٰ کے سامنے بیٹھنے کی حالت میں نبی ﷺ کا اس درگاہ میں مشاہدہ کرنے کی تنبیہ فرماوے۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ کبھی اللہ تبارک وتعالیٰ کی درگاہ سے جدا نہیں ہوتے ہیں، لہٰذا آپ سے دوبدو سلام کر کے خطاب کریں (انتھیٰ)

اور اس کی پوری تفصیل ہم اپنی کتاب (**طھارۃ الجسم و الفؤاد من سوء الظن باللہ تعالیٰ والعباد**) کے چھٹے باب میں بیان کر چکے ہیں۔ اگر چاہو تو اس کو دیکھو اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

اڑتیسواں مسئلہ:

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک نمازی کا سلام پھیرنا نماز کا رکن نہیں ہے حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ وہ منجملہ ارکان نماز کے ایک رکن ہے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سلام نماز کے تمام ہو جانے کے بعد اس سے خروج ہے، اس لئے اس کے ترک ہو جانے سے نماز کی ہیئت میں کوئی خلل واقع نہ ہوگا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز سے حلال ہونا بذریعۂ سلام کے واجب ہے جس طرح نماز میں داخل ہونے کے لئے نیت واجب ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ

افتتاحھا التکبیر و تحلیلھا التسلیم

ترجمہ: شروع ہونا نماز کا تکبیر سے ہے اور اس سے حلال کرنے والی شے سلام کرنا ہے

پس نکلنا نمازی کا بغیر سلام کے نماز کو باطل کرنے والا ہے، بوجہ نہ پائے جانے اس شے کے جو نماز سے

حلال کرتی ہے، لہٰذا اسلام واجب ہوا۔ مانند حلال ہو جانے بندہ کے حج کے عملوں سے، پس پہلا قول ان حضرات اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنی نمازوں پر ہمیشگی کرنے والے ہیں کہ نہیں نکلتے ہیں قلوب ان کے خدائے تعالیٰ کی درگاہ سے، تو نماز کا سلام ان کے حق میں مستحب ہوا واجب نہیں کیونکہ شاید جس وقت حق تعالیٰ کی عنایت ان سے پیچھا پھیر لے، تو ان کے واسطے کوئی راستہ حق تعالیٰ کی درگاہ سے خارج ہونے کا پیدا ہو جائے۔

اور دوسرا قول ان عام لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو اپنی نمازوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں، کہ رات اور دن میں حق تعالیٰ کی درگاہ سے نکلتے بھی ہیں، اور اس میں داخل بھی ہوتے ہیں۔ پس اس کو سمجھ لو۔

انتالیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ بعض اصحاب شوافع کے نزدیک دونوں شہادتوں کا تشہد کے اندر درود شریف پر مقدم کرنا واجب ہے حالانکہ ان میں سے بعض اصحاب کا یہ قول ہے کہ یہ واجب نہیں ہے، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں شہادتوں کا ذکر ایمان کا جز ہے، اور ایمان کا رتبہ تمام ان عبادات پر مقدم ہے کہ منجملہ جن کے خدا تعالیٰ سے درخواست کرنا ہے اس کی کہ وہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر رحمت نازل فرمائے اور جو شخص بھی بہ نظر حقیقت دیکھے گا تو وہ ذکرِ شہادتین کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنے سے مقدم کرنے کو واجب یقین کرے گا، اس لحاظ سے کہ (التحیات) اور دونوں شہادتیں آپ کے پروردگار سے متعلق ہیں، اور آپ ﷺ پر درود وسلام پڑھنا خود آپ ﷺ ہی کے ساتھ متعلق ہے۔ اگر چہ ان دونوں (درود وسلام) سے خدائے تعالیٰ کا نام جدا نہیں ہوتا (مثلاً) یہ کہا جاتا ہے کہ (اللھم صل وسلم علی محمد) پس اس کو سمجھ لو۔

اور جو یہ کہتا ہے کہ درود وسلام سے شہادتین کا مقدم کرنا واجب نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام کی طرف سے اس کا کوئی حکم وارد نہیں ہوا۔ اور علماء نے جو ان دونوں کو تشہد میں داخل کیا ہے، اور انہوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو ان کا حکم فرمایا ہے، اور ان کے موقعوں میں سے شروع موقعہ یہ ہے کہ وہ اول یا آخر تشہد کے اخیر میں ہوں۔ اور اصل دلیل علماء کی ان کو نماز میں داخل کرنے کی صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ قول ہے کہ

قد امرنا اللہ ان نصلی علیک یا رسول اللہ فکیف نصلی علیک اذا نحن صلینا علیک فی صلوٰتنا

ترجمہ: تحقیق حکم کیا ہے ہم کو اللہ تعالیٰ نے اس کا کہ ہم درود شریف پڑھیں آپ پر یا رسول اللہ تو پھر کس طرح درود شریف پڑھیں آپ پر جبکہ ہم درود شریف پڑھیں آپ پر اپنی نماز میں۔

تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ قول کہ (فی صلوتنا) اس کا بھی محتمل ہے، کہ اس لفظ صلوت سے ان کی مراد وہ نماز ہو جو رکوع سجدہ والی ہوتی ہے اور اس کا بھی کہ (لفظ مذکور سے) لفظ صلوۃ مراد ہو جس سے نبی علیہ السلام پر درود شریف پڑھا جاتا ہے، اور علماء نے اس درود وسلام کو شروع نماز میں اس لئے نہیں کیا کہ عادتاً واسطوں کا شکریہ نہیں ادا کیا جاتا، مگر بعد شکریہ خدا تعالیٰ کے، پس پہلی دونوں رکعتیں بمنزلہ شکریہ خدا تعالیٰ کے ہیں اور رسول خدا صلی اللہ

علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شکر گذاری ہے، کیونکہ آپ ہی ہمارے معلم ہیں کہ ہم کس طرح نماز پڑھیں۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

چالیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک امام اور تنہا نماز پڑھنے والے پر صرف پہلا سلام واجب ہے، اور امام شافعی رضی اللہ عنہ نے مقتدی پر بھی پہلے ہی سلام کو واجب قرار دیا ہے۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ دونوں سلام واجب ہیں، اسی طرح امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ پہلا سلام بھی سنت ہے جس طرح دوسرا سنت ہے۔ اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ دوسرا سلام نہ امام کے لئے سنت ہے، نہ منفرد کے لئے، اور رہا مقتدی سو اس کے واسطے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ تین سلام پھیرے۔ دو سلام داہنی اور بائیں جانب، اور تیسرا اپنے سامنے کی جانب کو جواب دے اس کے ساتھ اپنے امام کو، پس پہلے قول میں تخفیف ہے، اور دوسرا مشدد ہے، اور تیسرا مخفف ہے جس طرح اس قول میں جو امام اور منفرد کے لئے دوسرے سلام کے بارہ میں گذرا (یعنی اس میں بھی پہلے قول کے اندر تخفیف اور دوسرا مشدد اور تیسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز سے حلال ہونا صرف پہلے ہی سلام سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حلال ہونا نہیں حاصل ہوتا، مگر دونوں سلاموں سے۔ بوجہ اس حدیث کے

وتحليلها التسليم

اور سلام کرنا نماز سے حلال کرتا ہے

اور تسلیم میں پہلا اور دوسرا دونوں سلام داخل ہیں، اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی یعنی دونوں سلاموں کے مستحب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نماز کی صورت تو صرف تشہد پر تمام ہوگئی۔ اس لئے سلام ایسا ہے گویا کہ بادشاہ کی درگاہ سے نکلنے کی اجازت طلب کرنا، اور اس جیسے امر میں صرف استحباب کافی ہے جیسا کہ سلام کے بعد نماز سے نکلنے کی نیت کرنا۔ اور تین سلاموں کے قول کی وجہ ظاہر ہے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

اکتالیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک نماز سے خارج ہونے کی نیت کرنا واجب ہے، اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دونوں قولوں میں سے قول مرجح یہ ہے کہ وہ مستحب ہے، پس پہلا قول خدا تعالیٰ کے ادب کو ملحوظ رکھنے میں مشدد ہے اور وہ بڑے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، اور دوسرا قول ادب کے لحاظ میں مخفف ہے، اور وہ چھوٹے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

علماء نے بیان کیا ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خارج ہونے کی نیت سلام کے ساتھ ہوتی ہے، کیونکہ امام موصوف نے کہا ہے کہ نیت کرے امام سلام کے ساتھ خارج ہونے کی، اور رہا مقتدی سو وہ پہلے سلام کے ساتھ حلال ہونے کی نیت کرے اور دوسرے سے امام پر رد کرنے کی۔

اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے بیان فرمایا ہے کہ نیت کرے سلام سے حفاظت کرنے والے فرشتوں اور ان لوگوں پر سلام کرنے کی جو اس کے دائیں بائیں ہیں۔

اور امام شافعی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ تنہا نماز پڑھنے والا ان پر سلام کرنے کی نیت کرے جو اس کے دائیں بائیں ہیں۔ فرشتے اور انسان اور جنات۔ اور امام کو چاہئے کہ پہلے سلام سے نماز سے خارج ہونے کی نیت کرے، اور مقتدیوں کو سلام کرنے کی، اور مقتدی امام کے جواب کی نیت کرے۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ نماز سے خارج ہونے کی نیت کرنی چاہئے اس طرح کے اس کے ساتھ اور کسی کی نیت نہ ہو، اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں کہ توجیہ کی محتاج نہیں۔ مگر امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول پس وجہ اس کی ایک کرنا ہے قصد کا تمام امور میں واسطے اجتناب کے شرک فی العبادات سے کیونکہ کہا گیا ہے، کہ سلام نماز کی پشت ہے، پس اس کو خوب سمجھ لو۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ جس نے کہا ہے کہ نماز سے خارج ہونے کی نیت کرنا واجب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نمازی اللہ تعالیٰ کی خاص درگاہ میں تھا اور ظاہر ہے کہ منجملہ ادب کے ہے یہ بات کہ بڑے لوگ جب بادشاہوں کے دربار سے کسی ایسے مقام کی طرف واپس ہوں جو بزرگی میں اس دربار سے کم درجہ ہو تو وہ اجازت طلب کریں تا کہ ان کے بھائیوں کے دل اس دربار میں مائل ہوں اور بادشاہوں کے ساتھ ان کے ادب کا حق ادا ہو جائے۔ تو اس بارے میں شرع عرف کے تابع ہے۔ اگرچہ حق تعالیٰ کاملین کے نزدیک کسی مخصوص جہت میں ممکن نہیں ہے اسی وجہ سے اجازت طلب کرنا چھوٹے لوگوں کے لئے واجب ہوا۔ اور ان بڑے لوگوں کے حق میں جو یہ سمجھتے ہیں کہ تمام وجود حق جل وعلا کا ہی دربار ہے مستحب ہوا۔ کیونکہ وہ نہیں دیکھتے ہیں اس کے دربار سے جدا ہونے کو اور نہ اس سے خارج ہونے کو۔ اور نیز اگر یہ امر واجب ہوتا تو شارع ضرور ہم کو اسکا حکم فرماتا اگرچہ ایک ہی حدیث میں ہوتا اور کسی حدیث میں بھی ہم کو اس کی تصریح نہیں پہنچی اور نہ کوئی صحابیؓ کا قول۔ سوائے اس کے نہیں کہ علماء نے اس کو اس پر قیاس کیا ہے جو قوم پر سلام کرنے کے بارہ میں وارد ہوا ہے کہ (جب ارادہ کرے انسان لوگوں کی مجلس سے کھڑے ہونے کا تو کہے کہ نہیں دار اولیٰ زیادہ حقدار آخرت سے) یا اس حدیث کے عموم سے نکالا ہے کہ

انما الاعمال بالنیات

اس کے سوا نہیں کہ اعمال نیتوں کے ساتھ ہوتے ہیں۔

کیونکہ نماز سے خارج ہونا بھی ایک عمل ہے۔ لیکن اس میں جو کچھ خدشہ ہے وہ مخفی نہیں۔ پس اس کو سمجھ لو۔

مترجم کہتا ہے کہ شاید اس میں خدشہ یہ ہو کہ نماز سے خارج ہونا تو عمل نہیں ہے بلکہ ترک عمل ہے۔ (واللہ اعلم)

اور جب شارع نے اس کے ساتھ امر فرمانے سے سکوت کیا تو نہیں رہی کوئی گنجائش مگر یہ کہ اس کو غلاموں کے آداب میں سے شمار کیا جائے نہ کچھ اور۔ بلکہ بعض علماء کا قول ہے کہ صرف یہ وجہ اس امر کو مستحبات

شرعیہ میں داخل نہیں کر سکتی۔ کیونکہ شارع کا منصب اس سے برتر ہے کہ کسی امر کے مشروع کرنے میں اس کے کوئی برابر ہو سکے۔

اور اس کو خوب طویل کر کے بیان کیا ہے۔ پھر کہا ہے اور سوچو کہ جب تمہارا ہمنشین تمہاری مجلس سے بغیر تم سے اجازت حاصل کئے کھڑا ہو جائے تو تمہارے قلب میں اس سے کس قدر وحشت پیدا ہوگی۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب تم سے اجازت حاصل کر لے۔ کیونکہ اس وقت تم کو اس سے انسیت اور محبت پیدا ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ اس نے تمہاری مجلس کو اس سے برتر خیال کیا کہ بغیر تمہاری اجازت کے اس سے جدا ہو جائے۔ اور جو بات مخلوق کے ساتھ ادب کا باعث ہوتی ہے وہ حق تعالیٰ کے ساتھ ادب ہونے میں زیادہ بہتر ہے۔ اور اس تقریر گذشتہ سے اس عالم کے قول کی توجیہ بھی سمجھ میں آ گئی جس نے کہا ہے کہ نمازی نماز پڑھ کر جس طرف اس کو حاجت ہو اس طرف پھر کر بیٹھے، اور اگر اس کو کوئی حاجت نہ ہو تو جس طرف چاہے اس طرف پھر کر بیٹھے۔ اور علماء میں سے جس نے یہ کہا ہے کہ اپنی دائیں جانب سے پھر کر بیٹھے۔ اس کی حالت بھی معلوم ہو گئی۔ کیونکہ بڑے لوگ تمام وجود کو حق تعالیٰ کی درگاہ اور اسی کا دربار جانتے ہیں۔ ان کے نزدیک کسی ایک جہت کو دوسری جہت پر ترجیح نہیں۔ مگر اس وقت کہ شارع سے کسی جہت کا مرجح ہونا نصاً ثابت ہو جائے اور سوا اسکے نہیں کہ علماء نے اس جانب کو کہ بندہ کے مقصد کے لحاظ سے اس کو اس طرف حاجت ہو دائیں جانب پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ دائیں جانب سے شروع کرنا سنت ہے، اس لئے اس جانب میں حاضر ہونا مستحب ہے، اور جب اس کی حاجت اس کی منہ کی جہت یا بائیں جانب ہو تو دائیں جانب اگر پھرے گا تو اس کا نفس اس سے جھگڑا کرے گا اس لئے اس سنت میں حاضر نہ ہو سکے گا۔ اور یہ اسی جیسی بات ہے جو علماء نے بیان کیا ہے کہ نمازی کے لئے یہ مستحب ہے کہ وہ نماز شروع کرنے سے پہلے اپنے آپ کو تمام ان امور سے فارغ کر لے جو اس کے قلب کو مشغول کرنے والے ہیں۔ مثلاً پیشاب پاخانہ، کھانا پینا اور مثل اس کی۔ (انتہیٰ)

اور شیخ موصوف سے دوسری بار یہ سنا ہے کہ علماء کا لوگوں کو اس بارہ میں اختیار دینا کہ نمازی نماز سے فارغ ہو کر جس جانب کو چاہے اس جانب میں پھر کر بیٹھے۔ بڑے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور ان کا لوگوں کو دائیں جانب پھر کر بیٹھنے کا حکم کرنا باوجود اس مشاہدہ کے ان بڑوں سے بڑے حضرات کے ساتھ مخصوص ہے جو نماز کے دربار کو مزید فضیلت کے ساتھ مخصوص جانتے ہیں۔ پس ان میں سے کوئی اس جانب سے منتقل نہ ہوگا مگر یہ جان کر کہ یہ جانب (جس طرف انتقال ہوگا) مفضول ہے لہٰذا دائیں جانب شرف میں مفضول پر زائد ہے، کیونکہ شارع جس جانب اور جس قطعہ کو دوسری جانب اور قطعہ پر ترجیح دے تو ہم اس کی اس بارہ میں تقلید کریں گے اور اپنی عقل اور مشاہدہ کے فیصلہ کو منسوخ کریں گے۔ کیونکہ وہ ہم سے امور کا زیادہ جاننے والا ہے۔ قرینہ یہ کہ ہم کو اس کا حکم کیا گیا ہے کہ جب ہم مسجد میں داخل ہوں تو دائیں پاؤں کو پہلے رکھیں، اور جب مسجد سے باہر کو جائیں تو پہلے بایاں پاؤں نکالیں۔ پس اس کو سمجھ لو۔

اور یہیں سے تم کو اس عالم کے قول کی توجیہ بھی معلوم ہو جائے گی جس نے یہ کہا ہے کہ نمازی کے لئے یہ مستحب ہے کہ جب وہ نفل نماز پڑھنی چاہے تو فرض نماز کے مقام سے ہٹ جائے اور اس کا برعکس۔ اور اس عالم نے یہ نہیں کہا مگر قطعات ارض کے مابین انصاف کرنے کے لحاظ سے کیونکہ وہ قطعے جو خیر ان پر کی جاتی ہے اس کی وجہ سے تمام دن فخر کرتے رہتے ہیں۔ بلکہ وارد ہوا ہے کہ زمین کا ٹکڑا اپنے ساتھ والے ٹکڑے پر اس وقت فخر کرتا ہے کہ جب اس پر کوئی ذاکر گذرتا ہے اور (فخریہ) اس سے کہتا ہے کہ کیا تم پر کوئی خدا کا ذکر کرنے والا گذرا ہے۔ اس دن میں جس طرح مجھ پر گذرا ہے۔ اور وجہ ترجیح کی اس شخص کے قول میں جس نے کہا ہے کہ نفل نماز کے لئے فرض نماز کی جگہ سے نمازی ہٹ جائے نہ اس کا عکس۔ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے مناجات کرنے کی درگاہ فرائض میں زیادہ بزرگ ہوتی ہے۔ نوافل میں سرگوشی کرنے کی درگاہ سے۔ اور اس کی دلیل خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ حدیث قدسی میں فرماتا ہے کہ

وما تقرب الیّ المتقربون بمثل اداء ما افترضت علیھم

ترجمہ: اور نہیں نزدیکی حاصل کر سکتے مجھ سے نزدیک ہونے والے برابر ان عبادتوں کے جو میں نے ان پر فرض کی ہیں۔

لہٰذا قطعات ارض فضیلت میں ان امور کے تابع ہوئے جو ان کے اندر کئے جاتے ہیں اور ان امور میں بعض کو بعض پر فضیلت ہے۔ پس ان تمام مسائل میں حکم میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف راجع ہو گیا۔ یعنی تخفیف اور تشدید کی طرف۔ پس سوچو اس کو جو میں نے اس باب میں ذکر کیا۔ کیونکہ تم یہ کسی اور کتاب میں نہ پاؤ گے اور ان مسائل میں ہم نے علماء کے اقوال کی توجیہ مرتبہ اسلام کے مقام کے اعتبار سے کی ہے نہ مقام مرتبہ ایمان اور احسان اور ایقان کے۔ کیونکہ اس کے مطالب عالیہ اکثر سمجھوں سے بالاتر ہیں۔ اور تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو تمام عالم کا پروردگار ہے۔

باب نماز کی شرطوں کے بیان میں

مسائل اجماعیه

تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز کے اندر جسم عورت (ستر) کا چھپانا واجب ہے۔اور اس پر بھی کہ ستر عورت نماز کے صحیح ہونے کے واسطے شرط ہے،اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مرد کی ناف چھپانے کے جسم سے خارج ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بے وضوی اور غسل کی حاجت سے پاک ہونا۔اسی طرح نجاست سے پاکی حاصل کرنا جو کپڑے یا بدن یا جگہ میں ہو واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ قبلہ رو ہونا نماز کے صحیح ہونے کی شرط ہے۔مگر عذر کے وقت مثلاً کارزار گرم ہو،اور لڑائی زور پر ہو کفار سے اور مثلاً لمبے سفر میں سواری پر نفل پڑھتے ہوں اور مثلاً مریض ہو۔کہ کسی آدمی کو جو اس کو قبلہ رو کر دے نہ پائے۔یا مثلاً دشمن کے خوف سے سرحد پر تاک میں بٹھلایا گیا ہو،اور مثلاً کوئی پانی میں غرق ہو۔اور مانند اس کی اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس عذر والے آدمی پر تکبیر کہنے اور نماز کے لئے متوجہ ہوتے وقت استقبال قبلہ واجب ہے،اور نماز کے بقیہ شرائط مجمع علیہا اس باب سے پہلے باب کے شروع میں بیان ہو چکے ہیں۔پس اس کی طرف رجوع کرو۔

رہے وہ مسائل جن میں اختلاف ہے سو ان میں سے

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اور یہی ایک روایت ہے امام احمد اور امام مالک رضی اللہ عنہما کی دو روایتوں میں سے کہ مرد کا (عورت) چھپانے کا جسم اس کی ناف اور گھٹنے کے درمیان ہے حالانکہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما سے دوسری روایت یہ ہے کہ صرف پیشاب گاہ اور پاخانہ کے مقام عورت (چھپانے کا جسم) ہے۔پس پہلا قول مشدد ہے اور وہ اکابر ناس کے ساتھ مخصوص ہے جیسے علماء اور امراء۔اور دوسرا قول مخفف ہے اور اراذل ناس کے ساتھ مخصوص ہے جیسے ملاح لوگ،اور بعض کاشتکار اور لہار وغیرہ جو اپنی رانوں کے کھلنے سے عار نہیں کرتے ہیں۔پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک مرد کا گھٹنا (جسم عورت) میں داخل نہیں ہے۔حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ داخل ہے۔

یہی قول بعض اصحاب شافعی رضی اللہ عنہ کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے جو بعض چھوٹے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مشدد ہے جو اکابر ناس کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس مسئلہ کے طرز پر جو اس سے پہلے گذرا۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہم کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ آزاد عورت کا تمام بدن عورت ہے سواء منہ اور ہاتھوں کی ہتھلیوں کے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ تمام بدن عورت ہے۔ سواء منہ اور دونوں ہتھیلیوں اور دونوں قدموں کے۔ اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ تمام بدن اس کا عورت ہے، سواء اس کے منہ کے صرف وہ خارج ہے پس پہلے قول میں تشدید ہے عورت پر ستر کے بارہ میں، اور دوسرا قول مخفف ہے اور تیسرا مشدّد ہے، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

اور پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اور دوسرے کی وجہ عورت پر فراخی کرنا کہ اس کے دونوں قدموں کو ستر کے واجب ہونے سے نکال دیا اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ منہ ہی فتنہ کا بڑا مقام ہے۔

اور اس کا بھید کہ عورت کو منہ اور دوسرے ان اعضاء کا جو مذکور ہوئے نماز میں کھولنا واجب ہے، اور شارع نے اس کا لحاظ نہیں فرمایا کہ دیکھنے والوں کی نظر عورتوں کی خوبصورتیوں پر واقع ہوتی ہے یہ ہے کہ یہ کھولنا کاملین کے لئے خدا تعالیٰ کو یاد دلانے والا ہے۔ اور اس بات کو کہ حق تعالیٰ نے عورت کو اس کا حکم نہیں فرمایا۔ مگر تاکہ قائم کرے حجت کو ان لوگوں پر جو اللہ تعالیٰ سے حیاء کرنے کا اور اس کے ساتھ ادب کا برتاؤ کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اور تاکہ عذاب دے ان لوگوں کو جو حق تعالیٰ کے دربار میں اس کے حرم پر نظر ڈالیں (اور عورت تو) جو خدا کی باندی ہے۔ اپنے قلب سے خدا تعالیٰ کے جلال اور اس کے جمال کے مشاہدہ کی طرف نظر کرے، اور وہ فاسق نظر چرا کر عورت کی طرف دیکھے، اور اس کا لحاظ نہ کرے کہ حق تعالیٰ مجھ کو دیکھتا ہے۔ کیونکہ صاحب ادب شخص جب پہلی مرتبہ عورت کو ایسی حالت میں کہ وہ اپنی عادت کے خلاف چہرہ کھولے ہوئے ہو۔ دزدیدہ نگاہ سے دیکھے گا تو (فوراً) اس ذات کے مراقبہ سے جس کے دربار میں وہ عورت کھڑی ہے متنبہ ہو جائے گی پس آزاد عورت نماز کے اندر خدا تعالیٰ کے سامنے اس طرح ہے جیسے شیرنی کا بچہ شیرنی کی گود میں ہو اور اللہ تعالیٰ کی شان اس سے بھی برتر واعلیٰ ہے، پس یہ بھید ہے عورت کے اپنا چہرہ کھولنے کا نماز کے اندر (اسی طرح) حج یا عمرہ کے احرام میں جیسا کہ اس طرف اشارہ اس سے پہلے باب میں گذر چکا ہے۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک باندی کے جسم کا عورت نماز کے اندر مرد کی مثل ناف اور گھٹنے کے مابین ہے اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے اور ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ باندی کا (جسم عورت) صرف پیشاب اور پاخانہ کا مقام ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کا عورت مثل عورت مرد کے ہے اور کچھ زائد ہے اور وہ یہ ہے کہ باندی کی تمام پشت اور تمام پیٹ عورت ہے۔

اسی طرح بعض شوافع کا یہ قول ہے کہ باندی کا تمام جسم عورت ہے مگر اس کے وہ اعضاء جو خرید تے وقت آزمانے کے ہیں اور وہ سر ہے دونوں کلائیاں ہیں اور پنڈلی ہے پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرا بہت مخفف ہے اور تیسرے میں تشدید ہے اسی طرح اس کے بعد کا قول اور پہلے قول کی وجہ اس طریقہ پر عمل کرنا جس پر سلف صالحین تھے۔ وہ یہ کہ باندیوں کی طرف نماز سے باہر بھی شہوت کی نظر نہیں کرتے تھے۔

چہ جائیکہ نماز میں۔ پس عورت سے اس جسم کا رجوع کرنا ہے ان اعضاء کی طرف جنکا کھلنا خود اس لونڈی کو برا معلوم ہو اور وہ ناف اور گھٹنے کا درمیان ہے، بعض باندیوں کے نزدیک اور بعض کے نزدیک پیشاب اور پاخانہ کا مقام ہے اور اس کے سوا تمام اعضاء دوسری بعض کے نزدیک الٹ پلٹ کرنے کے مقامات ہیں۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک دونوں مقاموں سے درہم کی مقدار کھل جائے تو نماز باطل نہ ہوگی اور جب اس سے زیادہ کھل جائے تو باطل ہو جائے گی۔ اور امام صاحبؒ کے ایک روایت یہ ہے کہ اگر ران چوتھائی حصہ سے کم کھل جائے تو نماز باطل نہ ہوگی۔ حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ باطل ہو جائے گی۔ خواہ قلیل کھلے یا کثیر۔

اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے کہ اگر تھوڑا کھلا ہے۔ تو مضر نہیں اور اگر زیادہ کھلا ہے۔ تو باطل ہوگئی۔ اور تھوڑا اور بہت کا معیار عرف ہے۔

اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جب ستر پر قادر ہو اور بھولا ہوا بھی نہ ہو اور پھر جسم عورت کو کھول کر نماز پڑھے۔ تو اس کی نماز باطل ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد اور تیسرا اس کے اندر تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کو اس قدر نجاست پر قیام کیا ہے۔ جو بدن میں لگی ہو تو معاف ہے اور علت جامعہ یہ ہے کہ ان دونوں میں ہر ایک سے بچنا واجب ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ موزے کے پھٹ جانے پر قیاس کرنا ہے۔ پس وہ مضر ہوتا ہے۔ اگر چہ تھوڑا ہی پھٹا ہو۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ حدیث ہے:

رفع عن امتی الخطاء والنسیان

ترجمہ: اٹھا دیا گیا ہے میری امت سے خطاء اور بھول جانا۔

مع اس حدیث کے کہ۔ جب میں تم کو کسی بات کا حکم کروں تو اس میں سے جسقدر سکو، بجا لاؤ۔) اور جس امر پر بندہ قادر نہ ہو۔ وہ اس میں کچھ نقص نہیں پیدا کر سکتا۔ جو کچھ کر چکا ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ برہنہ آدمی کی نماز صحیح ہو جاتی ہے۔ (جب بدن ڈھانکنے کو کچھ نہ ہو)

اور امام احمد رضی اللہ عنہ نے فرض نماز میں دونوں مونڈھوں کے ڈھانکنے کو واجب کیا ہے اور نفل نماز میں دو روایتیں ہیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف ہے اور توجیہ اس کی ظاہر ہے۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک رضی اللہ عنہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک جب نمازی کپڑا نہ پائے تو اس کو لازم ہے کہ کھڑے ہو کر نماز پڑھے۔ رکوع کرے، سجدہ کرے، اور نماز اس کی درست ہوگی۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کو اختیار ہے چاہے بیٹھ کر پڑھے، چاہے کھڑے ہو کر۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ کھڑے ہو کر پڑھے اور رکوع وسجدہ اشارہ سے ادا کرے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف اور تیسرے قول میں اشارہ کی اجازت کے اعتبار سے تخفیف ہے۔

پس پہلے قول کی دلیل اس حدیث کی پیروی کرنا ہے کہ: (جب میں تم کو کسی بات کا حکم دوں تو تم اس میں سے جس قدر سکھو بجالاؤ) مع اس قاعدہ کے کہ آسان مشکل امر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس حکم کا مدار نمازی کی حیاء زیادہ ہونے اور کم ہونے پر ہے۔ (اگر اس کو لوگوں سے بہت حیا ہوگی، تو بیٹھ کر پڑھے گا۔ ورنہ کھڑے ہو کر) اسی طرح تیسرا کے ساتھ مخصوص ہے، جو بہت حیاء والے ہیں۔ اور یہ تمام حق تعالیٰ کی بندوں کے واسطے رحمت ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس نجاست سے پاکی حاصل کرنا جو کپڑے یا بدن یا جگہ میں لگی ہو، نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے۔ حالانکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ان کی جمیع روایتوں میں سے صحیح روایت کے اندر یہ قول ہے کہ اگر باوجود اس نجاست کے جاننے سے نماز پڑھ لی، تب تو صحیح نہ ہوئی اور اگر ناواقفی یا بھولے سے پڑھی تو صحیح ہوگئی۔ اور امام موصوف سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس کی نماز مطلقاً صحیح ہے۔ اگرچہ نجاست کو جان بوجھ کر قصداً پڑھی ہو۔ امام موصوف سے تیسری روایت یہ ہے کہ وہ نماز مطلقاً باطل ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ احتیاط پر اس صورت میں عمل ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ ناواقفی اور بھول کا عذر ہے اور ان کی دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ قلب کی رعایت ظاہری اعضاء کی رعایت سے غالب ہوتی ہے، جیسا کہ امام مسلم کی مرفوع حدیث اس کی تائید کرتی ہے اور وہ یہ کہ:

ان اللہ لا ینظر الی صورکم واجسامکم ولکن ینظر الی قلوبکم

ترجمہ: بیشک اللہ تعالیٰ نہیں دیکھتا تمہاری صورتوں اور جسموں کی طرف سوائے اس کے نہیں کہ وہ تمہارے دلوں کی طرف دیکھتا ہے۔ (انتہیٰ)

بس اس قول کے قائل نے کہا کہ جس شے کو خدا تعالیٰ نہ دیکھے اس کے اندر امر سہل ہے برخلاف دل کے۔ اور اس پر شیخین کی مرفوع حدیث سے اعتراض نہ وارد ہوگا (اور وہ حدیث یہ ہے) کہ جب آوے حیض تو چھوڑ تو نماز کو اور جب وہ پیچھا پھیرے تو دھو اپنے بدن سے خون اور نماز پڑھ) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ ترک کر تو نماز کو۔ ہوسکتا ہے کہ خون کی وجہ سے نہ ہو۔ بلکہ کسی اور وجہ سے ہو۔ جو حیض میں پائی جاتی ہو

کیونکہ انتہاء درجہ حیض کا یہ ہے کہ ہو وہ مانند سلس البول (ہر دم پیشاب جاری رہنے) کے۔ پس اپنے بدن سے خون دھوکر جب وقت نماز کا آئے۔ نماز پڑھ سکتی ہے۔

اور بعض شوافع نے امام مالک رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حدیث مذکور سے ثابت ہوتا ہے کہ نماز سے باہر نجاست سے پرہیز کرنا واجب ہے اور کہا ہے کہ جب باہر نماز سے نجاست سے اجتناب واجب ہوا تو نماز میں تو بدرجہ اولی واجب ہوگا اور خون سے لتھڑ جانے کو علت ٹھہرایا ہے۔

اور امام مالکؒ کے قول کی تائید کرنے والوں میں سے یہ حدیث بھی ہے کہ:

''نہ پڑھے جنبی اور نہ حائض کچھ قرآن شریف سے۔''

کیونکہ آنحضرت ﷺ نے اس حدیث میں حیض والی عورت کو جنبی کے ساتھ جمع کیا ہے اور جنبی ہونا ایک ایسا امر ہے، جس کا ورود بدن پر فرضی ہے۔ علی ہذا القیاس حیض۔

اور امام مالکؒ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امت کا اس پر اجماع ہے کہ (نماز کیلئے) حدث سے طاہر ہونا (ضروری) ہے۔ اس اجماع نہیں کہ ناپاکی سے پاکی حاصل کرنا ضروری ہے۔ اس وجہ سے کہ اور بعض اماموں نے نرمی کی ہے جیسا کہ گذرا۔ خون کو درہم کے وزن سے اندازہ کرنے میں نہ مسور کی دال کے برابر بدن کے ٹکڑے سے جبکہ اس کو پانی نہ پہنچا ہو (غسل یا وضو کرتے ہیں) اور اس سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے کہ شارع سے کوئی تصریح اس کی وارد نہیں کہ نجاست کے ساتھ نماز مقبول نہیں ہوتی جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے کہ

''نہیں قبول کرتا اللہ تعالیٰ تم میں سے کسی کی نماز کو جب اس کو حدث ہو جاوے یہاں تک کہ وضو کرے۔''

پس اس کو سمجھ لو۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو شخص کسی ایسے جنبی کے پیچھے نماز پڑھے جس کو اپنے جنبی ہونے کی خبر نہ ہو اور نہ اس شخص کو امام کے جنبی ہونے کا علم ہو تو اس کی نماز صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نماز اس کی باطل ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہیں مواخذہ کرے گا بندہ سے مگر اس کا جسے وہ جانتا ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا اور باوجود بڑی مشقت نہ ہونے کے بری الذمہ ہونے کی سعی کرنا ہے۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے اقوال جدیدہ میں سے یہ قول ہے اور یہی امام احمدؒ کا ہے کہ جس نمازی کو حدث پیش آجائے اس کی نماز باطل ہوئی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا اقوال قدیمہ میں سے یہ قول ہے کہ وہ شخص طہارت کر لینے کے بعد اپنی نماز پر بنا کرے۔

اسی طرح امام ثوریؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس کا حدث نکسیر جاری ہونے والی یا قے سے ہوا ہے، تب تو اپنی پڑھی ہوئی نماز پر بنا کرے اور اگر ریح یا ہنسنے سے ہوا ہے تو نماز کا اعادہ ضروری ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف

ہے اور تیسرے میں تخفیف ہے۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے اور حدث سابق کی طرف التفات کرنا۔ کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ:

''نہیں قبول فرماتا خدا تعالیٰ تم میں سے کسی کی نماز کو جب وہ محدث ہو جائے یہاں تک کہ پھر وضو کرے''

پس یہ حدیث اس حدث کو بھی شامل ہے جو نمازی کے نماز میں داخل ہونے سے پہلے واقع ہوا ہو اور اس کو بھی جو اثناء نماز میں واقع ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس حدث میں جو قبل نماز کے واقع ہو اور اس میں جو اثناء نماز میں واقع ہو فرق کرنا ہے۔ (اور اس قول کا قائل کہتا ہے) کہ جو نماز حدث کے وقوع سے پہلے ادا ہو چکی وہ صحیح ہے۔ لہٰذا اس نماز کا حکم مثل دو نمازوں کے حکم کی ہے۔ پس نہیں باطل ہوتی ایک نماز دوسری نماز میں حدث ہو جانے سے۔ (اسی طرح اس صورت مذکورہ میں)

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ وجوب نماز کیلئے وقت موجود ہونے کا گمان غالب کافی ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ گمان غالب کافی نہیں ہے بلکہ دخول وقت کا یقین شرط ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظن یقین کے قریب ہوتا ہے۔ پس وہ خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کی اجازت خاصہ کے اندر کافی ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حضرت خداوندی اور اس کے دربار میں حاضر ہونے کو بڑا جاننا چاہیئے ارو اجازت کے واسطے یقین متعین ہے۔ کیونکہ ظن کبھی خطا کرتا ہے۔ لہٰذا پہلا قول چھوٹے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول بڑے لوگوں کے ساتھ جن کی نظر انجاموں کی طرف ہوتی ہے۔ اور کسی فقیر نے بے وقت اذان سنی اس لئے نماز کو کھڑا ہو گیا تو اس کا (حشر) سوا اس کے کچھ نہ ہوا کہ وہ پگھل گیا۔

گیارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جب نمازی نے اپنے سوچنے سے کسی جانب کو پڑھ لی پھر معلوم ہوا کہ قبلہ میں خطا ہوئی تو اس نماز کا اعادہ نہیں ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دونوں قولوں میں سے قول مرجح یہ ہے کہ وہ اس نماز کی قضا کرے اگر وقت نکل گیا ہو۔ اور اعادہ کرے اگر وقت باقی ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلا قول عوام الناس کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا بڑے لوگوں کے ساتھ جو دین میں محتاط ہیں اور قبلہ میں خطاء کرنے والا کبھی ایسے قصور کرنے کی طرف منسوب کیا جاتا ہے کہ جس کے ارتکاب کی وجہ سے اس کا قلب تیرہ ہو گیا یہاں تک کہ کعبہ شریفہ کے دیکھنے سے بھی محجوب ہوا اور اس کی جہت کو نہ پہنچان سکا۔

بارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ اس شخص کی نماز باطل نہیں ہوتی جو بھول کر (نماز میں) کلام کرے، یا کلام کرنے کی حرمت سے ناواقف ہو، یا سبقت لسانی سے

ایسا ہو جائے اور بہت دراز نہ کرے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ بھول کر کلام کرنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے نہ سلام کرنے سے۔ اور اگر کلام کو بہت دراز کرے تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اصح باطل ہونا ہے۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ اگر کلام نماز کی مصلحت سے ہے۔ مثلاً امام کو اس کا سہو بتلانا جبکہ وہ بغیر کلام کے متنبہ نہ ہو تو نماز باطل نہیں ہوتی۔

اور امام اوزاعیؒ کا یہ قول ہے کہ اگر اس کلام میں کوئی مصلحت ہو مثلاً گم شدہ کو راستہ بتلانا اور کسی نقصان دہ شے سے بچانا اور ڈرانا تو نماز باطل نہیں ہوتی۔ پس پہلے مسئلہ میں قول اول مخفف ہے اور اس میں دوسرا قول مشدد ہے۔ اور دوسرے مسئلہ میں پہلا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے اور تیسرا مخفف ہے۔ لہٰذا دونوں مسئلوں میں میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے مسئلہ میں قول اول کی وجہ یہ ہے کہ بھول اور جہالت عذر ہے۔ اسی طرح سبقت لسانی جیسا کہ اس کی تمام نظیروں میں۔

اور پہلے مسئلہ کے دوسرے قول کی وجہ اس عذر (مذکور) کا قبول نہ ہونا ہے۔ اس لئے کہ نماز کے اندر ایسے افعال مشروع ہیں جو نماز کو یاد دلانے والے ہیں اور رہی ناواقفی تو یہ عذر نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا قصور ہے جو اس نے اپنے دین کے اس امر کو نہ سیکھا جو اس پر واجب تھا اسی وجہ سے وہ معذور نہ سمجھا جائے گا۔

اور اس کی وجہ کہ جب کلام کو طویل کر دے تو نماز باطل ہوتی ہے پس ظاہر ہے۔ اور امام مالکؒ کے اجازت دادہ کلام کی وجہ یہ ہے کہ وہ کلام نماز کے اچھا کرنے کیلئے ہے۔

اور امام اوزاعیؒ نے جس کلام کی اجازت دی ہے اس کی وجہ مومن کا صاحب حرمت ہونا اور تمام ان امور کے دفع کرنے کا جس سے مومن کو ضرر رسانی ہوتی ہو۔ ہمارا وجوباً مکلف ہونا ہے اور شریعت کے قواعد اس جیسے فعل کو بطلان نماز کی رعایت کرنے پر مقدم کرتے ہیں اس شخص کے نزدیک جو اس (کلام کرنے) سے نماز کے باطل ہونے کا یقین کرتا ہے اور حدیث میں وارد ہے کہ:

"ہر بھلائی ثواب کے لحاظ سے نماز ہے۔" انتہیٰ

اور یہ اس لئے کہ بھلائی کرنے میں بھلائی کرنے والا حق تعالیٰ کے حکم کے تحت میں ہے۔ لہٰذا اس فعل کے ارتکاب سے خارج از نماز نہ ہوگا اگرچہ نام کے اعتبار سے نماز نہ کہیں گے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

تیرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز میں بھولے سے کھا لینا اسی طرح پی لینا نماز کو باطل کر دیتا ہے مگر امام احمدؒ کے نزدیک نفل نماز میں۔ پس پہلا قول کھانے کے بارے میں مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی کھانے اور پینے کے بارہ میں وجہ یہ ہے کہ انسان کو کھانے اور پینے سے لذت حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا بندہ کھانے پینے اور خدا تعالیٰ کے مراقبہ اور اس کے ساتھ حاضر رہنے کے باوجود اس سے سرگوشی

کرنے کو جمع کرنا چاہتا ہے۔ پس نہیں قدرت رکھتا اس پر تو جب نمازی کے نزدیک اس امر میں تعارض پڑا تو علماء نے نماز کے اندر کھانے اور پینے کو حرام کر دیا اور نمازی کو حکم کیا کہ وہ نماز میں داخل ہونے سے قبل کھانے پینے سے فارغ ہو جایا کرے تا کہ اس کو نماز کے اندر خدا تعالیٰ کے ماسوا کسی شے کی طرف توجہ نہ ہو۔

اور امام احمدؒ کی نفل نماز میں پینے کے متعلق جو روایت ہے اس کی وجہ بندہ کا اس میں اپنے نفس کا مالک اور اسیر ہونا ہے کہ اگر چاہے تو اس سے خارج ہو جاوے اور چاہے تو اس میں لگا رہے جب تک اس سے سلام پھیرے اور نیز اس میں شک نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بڑے لوگوں پر واجب کیا ہے کہ وہ اپنے قلوب سے فرض نماز میں سوائے نماز کے دوسری غیر چیز کی طرف متوجہ نہ ہوں اور اس میں شک نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر رضامندی کی ٹھنڈک اتار دی ہے۔ اس لئے ان کے نفوس کی آگ ٹھنڈی پڑ گئی ہے۔ لہٰذا وہ اس شے کے محتاج نہیں جو اس آگ کو بجھائے اور نہیں ہے یہ حال نوافل۔ کیونکہ روح (نوافل میں) شدت پیاس کی وجہ سے قریب نکلنے کے ہو جاتی ہے پس اسی لئے اس میں پینے کی اجازت کے ساتھ بندہ پر نرمی کی گئی ہے۔ جیسا کہ اس کو وہ شخص جانتا ہے جس نے حقیقی نماز پڑھی ہو۔ پس سمجھ لو۔

اور حضرت سعید بن جبیرؒ نماز نفل میں پی لیتے تھے۔ اور حضرت طاؤسؒ کا قول کہ نفل نماز کے اندر پی لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

چودھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ شخص کہ پیش آ جائے اس کو کوئی شے نماز میں تو وہ اگر مذکر ہے تو تسبیح پڑھے اور اگر مونث ہے تو تالی بجائے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں تسبیح پڑھیں۔ لہٰذا پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد ہے اور پہلا قول اس عورت پر محمول ہے جس کی آواز سے فتنہ کا اندیشہ ہو۔ اور دوسرا اس عورت پر جس کی آواز سے فتنہ کا خوف نہ ہو۔ مع اس کے کہ ان کو اس پر محمول کیا جائے کہ حدیث (ہاتھ مارنے کی) ان کو نہ پہنچی ہوگی۔

اور اس تمام سے مقصود متنبہ کرنا ہوتا ہے تو جب یہ مقصود عورت کو تسبیح پڑھنے سے بھی حاصل ہے۔ پس یہ اس کیلئے زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ یہ ہر حال میں اللہ تعالیٰ کا ذکر ہی ہے برخلاف ہاتھ پر ہاتھ مارنے کے۔ پس سمجھ لو۔

پندرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ ائمہ کے نزدیک جب تسبیح کا سمجھانا ڈرانے یا اجازت کیلئے ہو تو وہ نماز کو باطل نہیں کرتا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ باطل کر دیتا ہے۔ مگر یہ کہ امام کو متنبہ کرنا یا سامنے سے گذرنے والے کو دفع کرنا مقصود ہو کہ اس سے نماز باطل نہ ہوگی۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ اور وہ چھوٹے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے یہ ہے کہ یہ امر کمال نماز میں کوئی نقص پیدا نہیں کرتا کیونکہ اس میں خیر خواہی ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز کا موقع تنہا خدا کے ساتھ مشغول ہونے کا ہے۔ لہٰذا اس کے غیر کا

ذکرا گرچہ وہ دل ہی کے ساتھ ہو نماز کو باطل کردے گا۔ اور یہ قول بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

سولہواں مسئلہ: یہ ہے کہ بعض اماموں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خوف سے رونا نماز کو باطل کردیتا ہے اورنہیں باطل کرتا دوسرے گروہ کے نزدیک۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بندہ پر واجب تھا کہ وہ مشقت کے طریق پر چلتا۔ یہاں تک کہ دل سے روتا نہ آنکھوں سے اور قرآن شریف کی تمام نصائح سنتا اور بکاء ذرا بھی ظاہر نہ کرتا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے خوف سے رونا قلب کو اللہ تعالیٰ پر جمع کرتا ہے۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

سترھواں مسئلہ: یہ ہے کہ چاروں اماموںؒ کے نزدیک سلام کے جواب کیلئے نمازی کی طرف سے اشارہ کافی ہے۔ جب اس پر کوئی سلام کرے۔ حالانکہ امام ثوریؒ اور امام عطاءؒ کا قول یہ ہے کہ نماز سے فارغ ہو جانے کے بعد جواب دے اور ابن المسیبؒ اور امام حسنؒ کا قول یہ ہے کہ لفظوں میں جواب دے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سلام سے جو مقصود ہے وہ اشارہ کرنے میں بھی حاصل ہے اور وہ شر سے محفوظ رہنا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ نماز کی حالت میں حق تعالیٰ کی طرف توجہ کی رعایت رکھنا ہے نہ اس کی مخلوق کی طرف۔ باوجود اس کے کہ مقصود بعد فراغت کے جواب دینے سے بھی حاصل ہے۔

اور تیسرے قول کی وجہ کسی ضرر کے پہنچنے کا خوف ہے جس وقت لفظوں سے جواب نہ دیا جائے اور یہ قول اس شخص کے ساتھ مخصوص ہے جو ظلم کرنے والے پر جواب دے مثلاً وہ حاکم جو جاہل ہو۔

اٹھارواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک نماز پڑھنے کے آگے کسی جاندار کے گذر جانے سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ اگرچہ حیض والی عورت ہو، یا گدھا ہو، یا سیاہ کتا ہو۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ سیاہ کتا نماز کو قطع کردیتا ہے۔ اور میرے دل میں گدھے اور عورت سے قطع ہو جانے کا کچھ شبہ ہے اور ان اشیاء کے گذر جانے سے جن کا ذکر ہوا (گدھا، عورت، کتا) جنہوں نے نماز باطل ہو جانے کا قول کیا ہے ان میں سے حضرت ابن عباسؓ اور انسؓ اور ابن المسیبؒ ہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے قول میں تشدید ہے۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا اپنے آخر امر میں یہ فرمانا ہے کہ (نہیں قطع کرتا نماز کو گذر جانا کسی شے کا) اور یہ قول ان بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ جن کو قبلہ کی جانب میں کوئی شے حق تعالیٰ کے مشاہدہ سے حاجب نہیں ہوتی اور نہ ان کے قلب کو بے توجہ کرتی ہے خدا تعالیٰ سے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس کا حق تعالیٰ کی ان عنایات کے مشاہدہ سے جو نمازی کے قلب اور آنکھوں پر ظاہر ہو رہی ہے حاجب اور مشاغل ہونا ہے۔ اس لئے یہ قول چھوٹے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

علماء نے کہا ہے کہ گدھے اور عورت اور سیاہ کتے کے نماز کو قاطع ہونے میں یہ حکمت ہے کہ ان سب اشیاء مذکورہ سے شیطان جدا نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اہل کشف کے درمیان یہ امر مشاہد ہے۔ اور شیطان نہیں گذرتا ہے کسی گروہ پر مگر لگتا ہے اس کو اس سے پرچھاواں کہ وہ گروہ جو حق تعالیٰ کا مشاہدہ کر رہا ہوتا ہے اس کو قطع کر دیتا ہے اور جب اس کا مشاہدہ قطع ہو گیا تو نماز بھی قطع ہو گئی۔ یعنی اس کے مشاہدہ کا لگاؤ اور اس جیسی چیز اکابر کے مشاہدہ کو اس لئے قطع نہیں کرتی کہ وہ جگہ پکڑ چکے اور ان کا اللہ تعالیٰ سے تعلق معرفت شدید ہو گیا ہے۔ پس وہ منجملہ تمام مخلوقات کے نہیں دیکھتے مگر اس بھید کی طرف جو ان کے ساتھ قائم ہے اور وہ منجملہ خدا کے حکم کے ہے نہ اس سے خارج۔ پس سمجھ لو۔

انیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک آدمی کیلئے جائز ہے کہ وہ نماز پڑھتا ہو اور اس کے پہلو میں عورت ہو۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نماز اس کی اس سے باطل ہوئی۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور ان بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کو اللہ تعالیٰ سے کوئی شے روگردان نہیں کرتی۔

اور دوسرا قول مشدد ہے اور چھوٹے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ اور پہلے قول کی توضیح مشاہدہ کرنا اکابر کا ہے عورت کے اندر کمال باطن کا۔ جس کی وجہ سے حق تعالیٰ نے اپنے آپ کو اور جبرئیل اور صلحاء مؤمنین اور ان کے بعد تمام فرشتوں کو معین بنایا ہے واسطے محمد ﷺ کے حضرت عائشہ اور حضرت حفصہؓ پر اور جس کی وجہ سے عورت دنیا کے بڑے سے بڑے بادشاہ سے جماع کے وقت اپنے لئے سجدہ کرانے کی ہیئت کو مستدعی ہوتی ہے۔ اور جس کی وجہ سے ملائکہ سے بھی قوی تر اور ان سے بھی حیاء کرنے میں بہت زیادہ وہ حضرات ہیں جو عورتوں کے خونوں سے پیدا ہوئے۔ (یعنی انبیاء علیہم السلام) اور جس کی وجہ سے عورت اس محبت کو اپنے جی میں پوشیدہ رکھتی ہے جو مرد سے جماع کرنے کی باعث پیدا ہوتی ہے حالانکہ عورت کی خواہش جماع مرد کی شہوت سے ستر حصہ دو چند ہے اور اس کے سوا اور اسرار ہیں۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو فرماتے سنا ہے کہ جو شخص خدا تعالیٰ کے اس قول میں تامل کرے گا کہ:

وان تظاهرا الخ

تو وہ یقیناً جان لے گا کہ محمد ﷺ مقام عبودیت میں تمام مخلوق سے مطلقاً اکمل ہیں۔ اسی وجہ سے حق تعالیٰ نے ان کی اس قدر مدد عظیم فرمائی اور اگر آپ کے اندر قادر سمجھنے اور دعویٰ کرنے کی ذرا بھی بو ہوتی تو آپ کے نفس کو آپ ہی کے سپرد کر دینا اس کا پورا بدلہ ہوتا اور اس سے زیادہ (اس باب میں) نہیں کہا جا سکتا۔ (انتہیٰ)

اور رہی امام ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ سو وہ یہ ہے کہ اس عورت کا نقصان اور اس کی طرف طبعی میلان ہونا ظاہر ہے۔ اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور بڑے لوگوں کا عمل بھی اسی کے ساتھ ہے بوجہ اس جز کے جو ان کے اندر موجود ہے اور عورت کے نقص اور اس کی طرف طبعی میلان کی شہادت دیتا ہے شہوت کے

ساتھ۔ بس رحم فرماوے خدائے تعالیٰ اماموں پر جب تک ان کے وہ باریک مضامین و مطالب باقی رہیں جو بعض مقلدوں پر پوشیدہ ہیں۔ پس اس کو سمجھ لو۔

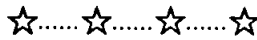
بیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز کے اندر سانپ اور بچھو کا مار ڈالنا مکروہ نہیں۔ حالانکہ امام نخعیؒ کا قول اس کے مکروہ ہونے کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اللہ تعالیٰ کے دربار میں حاضر ہو کر غیر خدا سے ڈرتے ہیں۔ اور امام نخعیؒ کا کلام ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو اللہ تعالیٰ کے دربار میں خدائے تعالیٰ کی تعظیم کی وجہ سے اس کے دشمن کی بھی عزت کرتے ہیں۔ حالانکہ اکابر ان کی عزت کرنے کے حکم کے مشاہدہ سے غائب ہیں۔ اور اسی کی مثل پسو اور جوں ہے۔ پس ان جانوروں کو نہ قتل کرے یہاں تک کہ نماز سے فارغ ہو جائے۔ پس ہر مجتہد کیلئے ایک ایک علت ہے۔

اکیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ان جگہوں میں جہاں نماز پڑھنے سے نہی وارد ہوئی ہے نماز کراہت کے ساتھ درست ہے اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے۔ لیکن انہوں نے قبرستان کو مستثنیٰ کیا ہے جو کھدوا دیا گیا ہو اور اگر کھدوا دیا ہوا نہ ہو تو نماز (ان کے نزدیک وہاں بھی) مکروہ ہے لیکن اگر پڑھ لے تو ادا ہو گئی۔

حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ نماز بالکل باطل ہوتی ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا قول میں تشدید ہے اور تیسرا قول مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز کی جگہ افعال نماز سے باہر ہے۔ لہٰذا وہ جگہ مثل پڑوسی ملے جلے کے ہے، مانند اس شخص کی جو نماز پڑھتا ہو۔ حالانکہ اس کے پہلو میں کافر ہو یا شراب یا جوا جن کو اللہ تعالیٰ نے گندی چیزیں بتلایا ہے اور امام احمدؒ کے قول کی وجہ اللہ تعالیٰ کے دربار کو اس سے بلند مرتبہ جاننا ہے کہ اس سے بندہ ایسے مقامات میں مناجات کرے مثلاً قبروں کی جگہ اور جانوروں کے ذبح ہونے کی جگہ (جس کو کمیلہ کہتے ہیں) اور بیچ راستہ اور اونٹوں کے تھان (ان کے بندھنے کی جگہ) کیونکہ خدا تعالیٰ نے اپنے دربار کو ان جیسی چیزوں سے پاک رکھنے کی رعایت فرمائی ہے اور منع فرمایا ہے کہ اس سے کہ بندہ ان جگہوں میں خدائے تعالیٰ سے خطاب کرے اور ہم کو عمدہ لباس پاک اور خوشبودار پہننے کا حکم فرمایا ہے۔ اپنے دربار کی بلندی مرتبہ ظاہر کرنے کے واسطے اور اسی لئے اکابر اولیاء اللہ مثلاً سیدی عبدالقادر جیلیؒ اور سیدی علی بن وفاؒ اور شیخ محمد حنفیؒ اور شیخ مدینؒ اور شیخ ابوالحسن بکریؒ اور ان کے صاحبزادے سیدی محمدؒ ایسے مقامات میں نماز پڑھتے تھے جو عمدہ اور عود اور عنبر و کافور سے دھونی دیئے گئے ہوتے تھے اپنے پروردگار کے دربار کی تعظیم کی وجہ سے۔ لیکن جمہور علماء و صالحین باوجود نماز ان کو محبوب ہونے کے زمین یا بوریہ پر یا مثل اس کی ان چیزوں پر جن کے اندر زیب و زینت نہیں اس ڈر سے پڑھتے ہیں کہ کہیں ان کے متبعین باوجود ان کے مقاصد سے ناواقف ہونے کے اس بارہ میں (عمدہ زیب و زینت کے کپڑوں پر نماز پڑھنے میں)

ان کی پیروی نہ کرنے لگیں۔ کیونکہ اس پیروی میں عجب اور تکبر کی وجہ سے اپنے پروردگار سے ان کے محجوب ہو جانے کا خطرہ ہے۔ (کیونکہ جب ایسا ہو جائے گا) تو ان شیوخ مذکورین میں سے (ضرور) ضرور منجملہ گمراہ کرنے والے اماموں کے لکھا جائے گا اور سیدی عبدالقادر اور ان کے متبعین کے حال کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ ان کی ایسی حالت تھی جس کی وجہ سے اپنے مرید کو اس پر ابھارتے تھے کہ وہ ان کا اس بارہ میں اتباع کرے۔

اور رہی وجہ کعبہ کی پشت پر نماز کے مکروہ ہونے کی سو وہ نہیں ذکر کی جا سکتی مگر دو بدو۔ پس اس کو سمجھ لو۔ اور اپنے آپ کو ایسے شخص کے انکار کرنے کی طرف سبقت کرنے سے دور رکھو جس کیلئے جامع از ہر جیسی جگہ یا حرم وغیرہ میں کارکشیدہ مصلیٰ بچھایا جاتا ہے تاکہ اس پر وہ نماز ادا کریں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ایسے بندے بھی ہیں جن کو اس نے زینت اور مجالست کے واسطے پیدا کیا ہے اور ان کے دلوں کو عیبوں سے پاک بنایا ہے اور ایسے بھی لوگ ہیں جن کو اس نے ذلت اور انکساری کے واسطے پیدا فرمایا ہے اور پھر ان پر وہ ہیبت کے ساتھ جلوہ فرماتا ہے تاکہ ان کے نفوس کو پست کردے۔ یہاں تک کہ ایسے ہو جائیں کہ اپنے سروں کو نہ اٹھا سکیں اور ان کی علامت و نشانی ان کے گردنوں کا ان کے مونڈھوں کی طرف مائل ہونا اور ان کا علی الدوام اپنے سینوں پر نظر رکھنا ہے۔ پس اس کو جان لو۔ اور تمام تعریفیں جہانوں کے پروردگار کیلئے ہیں اور رحمت بھیجے اللہ تعالیٰ اپنے رسول ہمارے سردار محمد ﷺ اور ان کی اولاد و اصحاب پر اور سلام۔

باب سجدہ سہو کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز میں سہو کی وجہ سے سجدہ کرنا مشروع ہے اور اس پر کہ جو شخص نماز میں کچھ بھول جائے تو سجدہ سہو کرنے سے اس کی مکافات ہو جاتی ہے۔ اور چاروں اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب مقتدی امام کے پیچھے کچھ بھول جائے تو سجدہ سہو نہ کرے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب امام کو سہو ہو جائے تو مقتدی کو اس کا سہو لاحق ہوگا۔ یہاں تک اجماعی مسائل ہوئے۔ رہے وہ جن میں ائمہ کا اختلاف ہے سو ان میں سے

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ امام احمدؒ کا اور امام یعقوب کرخیؒ کا جو حنفیہ میں سے ہیں یہ مذہب ہے کہ سہو کی وجہ سے سجدہ کرنا واجب ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر نماز میں (بھولے سے کچھ کمی ہو جائے) تو واجب ہے اور اگر کچھ زیادتی ہو جائے تو سنت ہے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کا قول ایک روایت میں یہ ہے اور یہی امام شافعیؒ کا ہے کہ سجدہ سہو ہر صورت میں مسنون ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور اکابر اولیاء اللہ کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور تیسرا قول مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ حق تعالیٰ کے دربار کو اس سے برتر اور بالاتر خیال کرنا ہے کہ اس کے اندر اس شے سے سہو کیا جاوے جس کا اس نے امر فرمایا ہے۔ خواہ وہ سہو موجودات کے ساتھ مشغول ہو جانے کی وجہ سے ہو خواہ اس وجہ سے کہ نمازی پر بڑی ہیبت اور جلال کا ظہور ہوا ہو۔ موجودات کے ساتھ مشغول ہو جانے کی صورت میں تو ظاہر ہے اور پروردگار عالم کی عظمت و جلال کے ظہور کی وجہ سے سہو ہو جانے کی صورت میں حکم مذکور کی وجہ مجاہدہ میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے مقام کمال تک پہنچنے سے قاصر رہنا ہے۔ ورنہ ہوتا وہ کہ قادر ہوتا اس تجلی کی برداشت پر اور پہچانتا اس کو جو کچھ کرتا اور جو کچھ چھوڑتا اور اس کو پروردگار کا مشاہدہ اس چیز سے حاجب نہ ہوتا جس کو وہ کرتا اور نہ اس کا عکس (لیکن وہ اس سے قاصر رہا) جیسے کہ تھے اس پر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام۔ اور اسی وجہ سے فرمایا ہے رسول خدا ﷺ نے کہ (سوا اس کے نہیں کہ میں بھولتا ہوں تاکہ اس کو میری وجہ سے مسنون کیا جائے) تو خبر دی رسول خدا ﷺ نے اپنے ایسے مقام تک پہنچ جانے کی جس مقام میں نہ سہو واقع ہوتا ہے نہ نسیان۔

اور آنحضرت ﷺ کے اس کے اندر اکابر صحابہ و تابعین تابع ہوئے ہیں۔ یہاں تک کہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے وارد ہوا ہے کہ آپ فرمایا کرتے تھے کہ میں نماز میں داخل ہوتا ہوں پس لشکر کا سامان تیار کرتا ہوں اور اس کو ترتیب دیتا ہوں۔ حالانکہ میں نماز میں ہوتا ہوں اور جس نے کہا ہے کہ یہ حضرت عمرؓ نے اپنے ضعف اور نقص کے اظہار کیلئے فرمایا ہے تو اس نے ایسے بڑے پیشوا کے مقام کو خلل ناک کیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جو شخص نماز میں ان افعال کو بھول جائے جو اس میں کئے جاتے ہیں بوجہ عظیم ہونے اس عظمت خداوندی کے جو اس پر ظاہر ہوئی ہے تو وہ باعتبار اس مقام کے کامل ہے جو اس کے نیچے ہے۔ (اور وہ اس شخص کا مقام ہے) جو کائنات میں مشغول ہو جانے کی وجہ سے نماز کے اندر سہو کرتا ہے اور ناقص ہے باعتبار اس مقام کے جو اس سے بلند ہے۔ جیسا کہ ہم اس کی تقریر کر چکے ہیں۔ پس اس کو سمجھ لو۔ کیونکہ یہ نفیس ہے اور شاید کہ یہ تم نے مجھ سے پہلے کسی سے نہ سنا ہوگا۔

اور رہی امام مالکؒ کے قول کی وجہ پس وہ نقص کے اندر تو ظاہر ہے اس خلل کی مکافات کرنے کیلئے جو وقوع میں آچکا ہے تاکہ اس کی آج کے دن کی نماز یہاں تک ترقی کرے کہ کمال تک پہنچ جائے اور زیادہ کرنے کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ وہ نماز کامل واقع ہو چکی۔ اس لئے اس صورت میں سجدہ سہو کرنا واجب نہیں۔

اور امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بھول جانا اکثر مومنوں کے حق میں بخشا ہوا ہے (یعنی معاف ہے) اس لئے اس کے واسطے توبہ کر لینی کافی ہے اور اگر چاہے تو سہو کے دو سجدے کر لے۔

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا دستور یہ تھا اسی طرح صحابہؓ کی ایک جماعت کا کہ وہ ہر فریضہ کے بعد سجدہ سہو کرتے تھے اگر چہ ظاہر سنتوں میں سے بھی کسی کے ترک ہو جانے سے نماز میں خلل واقع نہ ہوتا تھا اور یہ فرمایا کرتے تھے کہ ہم جیسوں کی نماز خلل سے سالم نہیں رہ سکتی۔ نقل کیا ہے اس کو حکیم ترمذی نے اپنی کتاب ''نوادر الاصول'' میں اور اس کی نظیر حضرت عطاءؒ کا قول ہے کہ:

''ہمارے جیسوں کیلئے نفل نہیں ہیں، بلکہ تمام نوافل خلل کے پورا کرنے والے ہیں، کیونکہ نوافل نہیں ہوتے مگر اس شخص کے جس کے فرائض مکمل ہو چکے ہوں مثلاً انبیاء علیہم السلام۔'' انتہیٰ

اور اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جب سجدہ سہو کو بھولے سے ترک کر دیا تو نماز اس کی باطل نہ ہوگی مگر امام احمدؒ کی ایک روایت میں۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت میں یہ قول ہے کہ سجدہ سہو کرنے کا موقعہ سلام سے قبل ہے اور یہی قول امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے مرجح ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر سجدہ سہو کمی کر دینے کی وجہ سے لازم ہوا ہے تب تو اس کا موقعہ سلام سے قبل ہے اور اگر زیادہ کر دینے کی وجہ سے ہو تو بعد سلام کے اس کا موقعہ ہے اور اگر نمازی پر وہ سہو جمع ہو جاویں ایک نقص اور دوسرا زیادتی کا تو ان کے نزدیک اس کا محل قبل سلام ہے۔ اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ سلام سے قبل ہوتا ہے مگر یہ کہ اپنی نماز میں بھول کر نقصان کر دینے کی وجہ سے سلام پھیر دے یا عدد رکعات میں شک کرے پھر اس وقت غالب گمان پر بنا کر لے تو وہ

شخص بعد سلام کے سجدہ کرے۔ پس پہلا قول سہو کرنے والے پر مخفف ہے بوجہ کرنے سجدہ اس کے پہلے سلام سے۔ کیونکہ (سلام سے قبل) نمازی کی نیت میں نماز سے خارج ہو جانے کی وجہ سے تزلزل پیدا نہ ہوگا جیسا کہ نمازی کو بعد سلام کے واقع ہوتا ہے۔ اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اسی طرح اس سے بعد کے میں۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول اور اس کی جو اس کے موافق ہے وجہ اتباع ہے باوجود نہ داخل کر سکنے نفل کے فریضہ میں سلام سے قبل اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ ظاہر ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کے قول کی۔ پس ہو گیا سجدہ سہو کا فعل زیادہ مشابہ ان نوافل سے جو فرض کے بعد ہوتے ہیں جابر ہونے میں۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول تنہا نماز پڑھنے والے کے بارے میں یہ ہے کہ جو شخص عدد رکعات میں شک کرے تو دونوں گمانوں میں سے کم کو لے اور یقین پر بنا کرے۔

اور امام ابوحنیفہؒ سے امام کے بارہ میں دو روایتیں ہیں ایک یہ ہے کہ وہ غلبہ ظن پر بنا کرے اور امام احمدؒ کا قول ہے کہ اگر اس کو اسی مرتبہ شک ہوا ہے تو نماز اس کی باطل ہوئی اور اگر اس کو شک کی عادت ہے اور اس سے یہ بار بار ہوتا رہتا ہے تو سوچے اور غالب ظن پر بنا کرے۔ پس اگر اس کا کچھ ظن نہ ہو تو اقل پر بنا کرے۔

اور حضرت حسن بصریؒ کا قول ہے کہ اکثر کو لے اور سجدہ سہو کر لے اور امام اوزاعیؒ کا قول ہے کہ جب نماز کے اندر شک ہو جائے تو نماز باطل ہوئی۔ پس پہلے قائل نے احتیاط کو لیا ہے اور دوسرا قول مفصل ہے اور تیسرا مخفف ہے اور چوتھا مشدد ہے۔

اور بڑے لوگوں کے لیئے لائق اقل پر بنا کرنا ہے اور عوام کو اکثر کا لینا مناسب ہے اور زیادہ ہلاک ہوتے ان کے نفوس کے حق تعالیٰ کے دربار سے۔ پس اگر لیں گے وہ اقل کو تو حاصل ہوگی ان کو رنجیدگی اور تنگی اور ہو جائے نماز ان کی مانند نماز مجبور کیئے گئے کی اور ایسی نمازیں کچھ ثواب نہیں اور بڑے سے بڑے لوگوں کیلئے لائق نماز کا باطل ہو جانا ہے۔ پس سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جس شخص نے پہلے تشہد کو چھوڑ دیا پھر کھڑے ہو جانے کے بعد یاد آیا تو تشہد کیلئے نہ لوٹے یا کھڑے ہونے سے پہلے یاد آیا تو لوٹے اور سجدہ سہو کرے۔ بشرطیکہ رکوع کی حد تک پہنچ گیا ہو حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر سیدھا کھڑا ہو جانے کے بعد یاد آیا اور اب تک قرأت شروع نہیں کی ہے تو اس کو اختیار ہے اور بہتر یہ ہے کہ لوٹے۔

اسی طرح امام نخعیؒ کا قول یہی ہے کہ لوٹ جاوے جب تک قرأت شروع نہ کی ہو اسی طرح امام حضرت حسنؒ کا قول یہ ہے کہ لوٹ جاوے جب تک رکوع نہ کیا ہو۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس کا سرین زمین سے جدا ہو گیا ہے تو نہ لوٹے۔ پس پہلے قول اور اس کے بعد والے میں تخفیف ہے اور امام مالکؒ کے قول میں

باعتبار نہ لوٹنے کے تشدید ہے اور تشہد کی طرف لوٹنے کے لحاظ سے تخفیف ہے۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ پہلے تشہد میں بیٹھنا سوا اس کے نہیں کہ وہ سجدہ کے اندر خدا تعالیٰ کے سامنے ہونے کی مشقت سے راحت حاصل کرنے کیلئے مشروع ہوا ہے تو جب وہ سیدھا کھڑا ہو گیا تو پھر بیٹھنے کے واسطے لوٹنے میں کوئی فائدہ نہ رہا بالخصوص جبکہ وہ خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہو کر دعا کرنے لگا۔

اور امام نخعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کا رجوع کرنا تا کہ وہ راحت حاصل کرے اور کھڑے ہو کر حق تعالیٰ سے خطاب کرنے کیلئے آمادہ ہو جائے اس سے بہتر ہے کہ خدا تعالیٰ سے سستی اور اعضاء کے ڈھیلے ہونے کے ساتھ خطاب کرے۔

اور حضرت حسنؒ کے قول کی وجہ، ضعف کا ظاہر کرنا اور غفلت کا تدارک کرنا ہے اور اس بھول کا جو مامور بہ کے ترک کرنے میں ہوگئی ہے۔

اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نمازی کا زمین سے جدا ہو جانا اگرچہ وہ بھول سے ہو، نمازی کے حالت قیام میں خدا سے مناجات کرنے کے تحمل پر قوی ہونے کی دلیل ہے۔ حالانکہ جلوس کا اصلی محل وظیفۂ بندگی کے ختم ہو جانے کے بعد ہے اور یہ بات اخیر کے جلسہ میں پائی جاتی ہے۔ پس نہیں مسنون فرمایا شارع نے پہلے جلسہ کو مگر اس لئے کہ تا کہ ضعیف لوگ جو تین رکعت یا چار رکعت والی نماز بغیر اس کے درمیان میں بیٹھنے کے ادا کرنے پر قادر نہیں۔ آرام لے لیں۔

(اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ پھر صرف اخیر کا تشہد کیوں فرض ہوا نہ پہلا تشہد۔ حالانکہ ہر ایک تشہد دو سجدوں کے بعد ہے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ اخیر کے تشہد کے واسطے بیٹھنا نمازی پر زیادہ رحمت کیلئے واجب ہوا اس وجہ سے کہ حق تعالیٰ کی تجلی اخیر کے سجدہ میں اس سجدہ کی تجلی سے زیادہ سخت ہے جو تشہد اول سے قبل ہے اور یہ حق تعالیٰ کی تجلیات کے مخصوصیات میں سے ہے جیسا کہ اس کی تفصیل باب صفت نماز میں گذر چکی ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جو نمازی پانچویں رکعت کیلئے بھولے سے کھڑا ہو گیا پھر یاد آیا تو بیٹھ جاوے۔ پس اگر وہ چوتھی رکعت میں تشہد کیلئے نہ بیٹھا تھا تو پانچویں میں بیٹھے اور سجدہ سہو کرے اور اگر چوتھی میں تشہد پڑھ چکا تھا تو صرف سجدہ سہو کر کے سلام پھیر دے۔

حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا ایک روایت میں یہ قول ہے کہ اگر پانچویں رکعت کے سجدہ سے پہلے یاد آیا تو بیٹھنے کیلئے لوٹ جائے اور اگر پانچویں کا ایک سجدہ کر چکنے کے بعد یاد آیا تو وہ چوتھی رکعت میں مقدار تشہد کی بیٹھ چکا ہے تو اس کے فرض باطل ہوئے اور تمام رکعتیں نفل ہوگئیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جس نے مغرب کی نماز بھول کر چار رکعتیں پڑھیں تو وہ سجدہ سہو کرلے اور اس کی نماز درست ہوئی۔ حالانکہ امام اوزاعیؒ کا قول یہ ہے کہ وہ اس کی طرف ایک رکعت اور ملا دے اور پھر سجدہ سہو کرے تاکہ مغرب کی نماز شفعہ نہ بن جائے (یعنی اس کے عدد جوڑ والے نہ ہو جائیں بلکہ طاق رہیں) لہٰذا پہلا قول مخفف ہے اور محجوب لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مشدد ہے اور ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کا حجاب اٹھ چکا ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عوام الناس شفعہ کے مشاہدہ سے متاثر نہیں ہوتے۔ برخلاف اکابر کے کہ ان کے بدن اس کے مشاہدہ سے پگھل جاتے ہیں اور ان کو راحت نہیں ملتی مگر طاق کے مشاہدہ میں اور اگر حق تعالیٰ بعض نمازوں کو شفعہ (جوڑ دار جفت) نہ بناتا اور اکابر کو ان کے ادا کرنے کی قدرت نہ عنایت نہ کرتا تو وہ ہرگز اس کے ادا کرنے پر قادر نہ ہوتے۔ جیسا کہ اس کو اللہ تعالیٰ سے سرگوشی کرنے والے خوب جانتے ہیں۔

(پس اگر کوئی کہے) کہ اکابر نے خود حق تعالیٰ کو شفعہ بنا دیا۔ (کیونکہ وہ حق تعالیٰ کے ساتھ مل کر جفت ہو گئے)

(تو جواب یہ ہے) کہ نہیں شفعہ بنا سکتا حق تعالیٰ کو مگر موجود ہونا کسی ایسے شخص کا جو خدا تعالیٰ کے ساتھ حاضر ہونے والے کا غیر ہو اور خود حاضر ہونے والا۔ سو وہ اس کے طاق ہونے میں کوئی نقصان پیدا نہیں کرتا۔ کیونکہ طاق ہونا نہ پایا جائے گا مگر تیسرے مرتبہ میں جا کر۔ کیونکہ دوسرے مرتبہ میں طاق نہیں ہو سکتا اور بغیر دوسرے طاق کے موجود ہوئے خدا تعالیٰ کی تشفیع ہو نہیں سکتی۔ اس لئے کہ تشفیع کا مطلب یہ ہے کہ ایک طاق علاوہ پہلے طاق کے جس کی تشفیع کرنی ہے اور موجود ہو۔ فرمایا ہے باری تعالیٰ نے:

مایکون من نجوی ثلاثة الا وهو رابعهم

ترجمہ: نہیں ہوتا سرگوشی کرنا تین کا مگر وہ چوتھا ان کا ہوتا ہے

اور کھولنا آڑ کا اس مسئلہ کے چہرہ سے نہیں ذکر کیا جا سکتا مگر دوبدو۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس کو ایک جماعت نے ایک رکعت چھوڑ دینے کی خبر دی تو ان کی خبر کی طرف متوجہ نہ ہو اور اس پر واجب ہے کہ خود اپنے یقین پر عمل کرے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا اور امام احمدؒ کی بہت سی روایات میں سے ایک روایت کے اندر قول یہ ہے کہ وہ ان کی خبر کی طرف متوجہ ہو۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ اپنے نفس کے واسطے احتیاط کو لینا ہے کیونکہ وہ بہ نسبت دوسرے کے اپنے افعال کو زیادہ جانتا ہے۔ لہٰذا تکلیف کے ذمہ سے نہیں باہر ہو سکتا مگر اسی طریقہ سے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کی گواہی احوط ہے۔ کیونکہ نفس بسا اوقات اپنے صاحب کو دھوکے میں ڈال دیتا ہے اور نہیں ہوتا ایسا اجنبی کے حق میں۔ پس اس کو سمجھ لو۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نمازی سجدہ سہو نہ کرے امر مسنون کے ترک کرنے کی وجہ سے مگر دعا قنوت اور تشہد اول اور نبی علیہ ﷺ پر درود شریف (کے ترک کرنے سے)

حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تکبیرات عیدین کے ترک اور آہستہ پڑھنے کے موقعہ میں آواز سے پڑھنے اور اس کے عکس میں (بھی) اگر امام ہو، سجدہ سہو کرے اور یہی امام مالکؒ نے بھی فرمایا ہے لیکن ان کے سجدہ سہو کے مواقع مختلف ہیں۔ چنانچہ اگر آہستہ پڑھنے کے موقعہ میں آواز سے پڑھ دیا تو بعد سلام کے سجدہ کرے اور اس کا عکس کیا تو قبل سلام کے سجدہ کرے۔

اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے فعل کی وجہ سے اگر سجدہ سہو کرے تو بہتر ہے اور اگر ترک کرے تو کچھ حرج نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قنوت اور تشہد اول ارکان نماز سے مشابہ ہیں۔ پس وہ اپنی مکافات کیلئے سجدہ سہو کے مستحق ہیں واسطے حاصل کرنے نماز کی کامل شکل کے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عید کی تسبیحات و تکبیرات اتنے مجمع کبیر میں اسلام کے شعار میں سے ہیں۔ پس یہ غافلوں کو حق تعالیٰ کی بڑائی یاد دلاتی ہیں۔ جس وقت وہ لوگ مجمع کثیر کے دیکھنے اور زیب و زینت کا لباس پہننے اور اس دن عادتاً لہو واجب کے دیکھنے سے حق تعالیٰ کے مشاہدہ سے غائب ہو چکے ہوتے ہیں اور اسی طرح آہستہ پڑھنے کے موقعہ میں آواز سے پڑھنے اور اس کے عکس میں گفتگو ہے۔ کیونکہ شارع علیہ السلام نے نہیں مسنون فرمایا اس کو مگر واسطے حاصل کرنے کمال کے نمازوں میں پس جو شخص آواز سے پڑھنے کے موقعہ میں آہستہ سے پڑھے یا اس کا عکس کرے تو اس نے اپنی نماز کے کمال میں نقص کر دیا۔ جیسا کہ اس کی پوری تفصیل باب صفت نماز میں گذر چکی ہے جہاں آواز سے پڑھنے اور آہستہ پڑھنے کی حکمت میں گفتگو کی ہے۔

اور امام احمدؒ کے قول کی وجہ اکثر لوگوں کے حال کا لحاظ کرنا ہے کہ وہ اپنی نمازوں میں نقص (ضرور) کرتے ہیں۔ پس قریب قریب ان کی کوئی نماز نقص سے سالم نہیں ہوتی اگرچہ اس سے اجتناب میں مبالغہ ہی کیوں نہ کریں۔ لہٰذا اسی وجہ سے سجدہ سہو نمازی کے اختیار پر چھوڑا گیا کہ اگر وہ اپنے اندر ارادہ اور ہمت پائے تو سجدہ کرے ورنہ نہیں۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جب نماز میں چند مرتبہ سہو ہو جائے تو دو ہی سجدہ سہو کافی ہیں۔ حالانکہ امام اوزاعیؒ کا قول یہ ہے کہ جب سہو دو مختلف جنسوں کا ہو۔ مثلاً ایک سہو کچھ نماز میں زیادہ کرنے کا ہو اور دوسرا کم کرنے کا تو ہر سہو کیلئے دو سجدوں کی ضرورت ہے۔ اسی طرح ابن ابی لیلیٰؒ کا قول یہ ہے کہ مطلقاً ہر سہو کیلئے دو سجدہ کرے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور عوام الناس کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو متوسط الحال ہیں اور متوسط المقام ہیں اور تیسرا قول مشدد ہے اور ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو کمال احتیاط میں مبالغہ کرنے والے ہیں۔

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی چند روایات میں سے ایک روایت یہ ہے کہ مقتدی کو سجدہ سہو کرنا چاہئے۔ جس وقت اس کے امام نے سہو کیا ہو اور سجدہ سہو چھوڑ دیا ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نہ سجدہ کرے مگر اس وقت کہ جب امام بھی سجدہ کرے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ احتیاط کو لینا اور سخت تعلق ہونا اور جبر نقصان کا حاصل کرنا باوجود ختم ہو جانے پیروی امام کے۔

اور دوسرے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے اس قول پر مبنی ہے کہ:

ولاتزر وازرة وزر اخرى

ترجمہ: کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا

اور تعلق و رابطہ کے امام کے ساتھ ضعیفہ ہونے پر۔ پس پہلا قول ان اکابر کے ساتھ خاص ہے جو اپنے امام کو اپنا جز سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ یہ حدیث اس طرف اشارہ کرتی ہے کہ

مثل المومنين كالجسد الواحد فاذا اشتكي منه عضو تداعى له جميع الجسد بالحمى والسهر.

ترجمہ: تمام ایمان والوں کی مثال مثل ایک بدن کی ہے جب کسی عضو میں بیماری آئی تو تمام بدل کے اعضاء ایک دوسرے کو بلا لیتے ہیں جاگنے اور بخار میں مبتلا ہونے کیلئے۔

اور دوسرا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے امام کو مثل اپنے ہمسایہ کی سمجھتے ہیں نہ اپنا جز۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب سجدہ تلاوت کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ تلاوت کے سجدہ کی وہی شرطیں ہیں جو نماز کی ہیں اور ابن المسیبؒ سے حکایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ حیض والی عورت اپنے سر سے اشارہ کرے جب آیت سجدہ کو سنے اور یہ پڑھے کہ:

اسجد وجھی للذی خلقه و صورہ

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: اور اماموں کا اس بارہ میں اختلاف ہے کہ سجدہ تلاوت واجب ہے یا مستحب۔ پس امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ وہ واجب ہے اور ان کے غیر نے کہا ہے کہ وہ تلاوت کے وقت پڑھنے والے اور سننے والے دونوں کیلئے سنت ہے۔ لہٰذا پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بنی آدم کی شان سے تکبر کرنا ہے اور تکبر حرام ہے کہ اس کے دور کرنے اور اس سے خارج ہونے کی سعی واجب ہے (اس کی صورت یہ ہے) کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے عاجزی اور انکساری کا اظہار کیا جائے۔ پس جو آیت سجدہ کی تلاوت کے وقت سجدہ نہ کرے گا مثلاً اس آیت کی تلاوت کے وقت کہ

ان لآ یسجدوا اللہ الذی یخرج الخبأ فی السمٰوات والارض

یا اس کو سن کر نہ کرے گا تو مشابہ ہوگا حال اس کا اس شخص کے حال کے جو باز رہا سجدہ کرنے سے مشابہت ظاہری۔ پس واجب ہوا سجدہ کرنا تا کہ صفت تکبر سے خارج ہو جائے۔

اور توضیح اس کی یہ ہے کہ تکبر جن اور انسان کے ساتھ مخصوص ہے ان کے سوا حیوانات اور جمادات میں نہیں پایا جاتا۔ اس وجہ سے کہ جو اسماء الٰہیہ ان کی ایجاد کی طرف متوجہ ہوئے تھے وہ حنان اور لطیف جیسے نام ہیں۔ برخلاف ان کے ماسوا باقی مخلوقات کے کہ ان کے موجود کرنے کی طرف وہ اسماء متوجہ ہوئے ہیں جن میں تکبر اور عظمت خداوندی ہے پس اسی وجہ سے وہ ان اسماء کے مفاہیم سے خارج ہو کر ذلیل اور عاجز بن گئے کہ وہ تکبر کے ذائقہ سے بھی واقف نہیں۔ برخلاف جن اور انسانوں کے کہ وہ متکبر نکلے کہ ذلت اور انکساری کریں تو وہ (اقتضا) طبیعت سے باہر ہونے کی وجہ سے ہوگی اور اسی وجہ سے ان پر ریاضت اور مجاہدہ واجب ہوا ہے تا کہ تکبر اور ریاست کی محبت سے خارج ہو جائیں اور اپنی اصل بندگی سے واقف ہو جائیں۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو فرماتے سنا ہے کہ سجدہ تلاوت کا وجوب ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو مقام تواضع وانکساری میں کامل نہیں ہوئے ہیں اور اس کا استحباب ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے کہ جن کے نفوس میں جس قدر تکبر تھا اس کو حق تعالیٰ نے نیست دیا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک اپنے نفس کو اس کا مستحق جانتا ہے کہ اسے زمین میں دھنسا دیا جائے اگر خدا تعالیٰ کی طرف سے معافی اور درگذر نہ ہوتا اور تمام مخلوق کے قلوب ان کی ذلت وانکساری کی خدا تعالیٰ کے سامنے شہادت دینے لگیں گے۔ (انتہیٰ)

پس خدا تعالیٰ امام اعظم ابوحنیفہؒ پر رحم فرمادے کہ ان کی نظر کس قدر دقیق تھی اور ان کے مقامات استنباط کس قدر پوشیدہ تھے اور رحم فرماوے باقی اماموں پر بھی کہ انہوں نے عوام پر کسی تخفیف فرمائی کہ سجدہ تلاوت کو ان پر واجب نہ ٹھہرایا کیونکہ وہ اس تکبر کی وجہ سے جو ان کے اندر ہے (حق تعالیٰ) کی معافی کے باڑہ اور احاطہ کے درمیان ہیں کہ کوئی اس باڑے سے خارج نہیں بلکہ بسا اوقات سجدہ کرنے سے اپنے آپ کو نہ سجدہ کرنے والوں سے بڑھا ہوا سمجھتے ہیں۔ پس ان کے اندر اس کبر میں جو اصلی تھا اور زیادتی واقع ہو جاتی ہے اور ذلت وانکساری کے موقعہ میں بھی تکبر کرنے لگتے ہیں۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جو شخص (آیت کو) سنتا ہو بغیر کان لگائے تو اس کے حق میں سجدہ ادا کرنے کی تاکید نہیں ہے۔

حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں شخص تاکید سجدہ میں برابر ہیں۔ (یعنی اتفاقی سننے والا اور کان لگا کر سننے والا)

پس پہلا قول مخفف ہے اور عوام الناس کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور وہ اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دونوں مرتبوں کی علت نہیں ذکر کی جاسکتی مگر بالمقابل اس کے اہل سے کیونکہ یہ توحید کے باریک مسائل میں سے ہے۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جب تلاوت کرنے والا نماز سے باہر ہو اور کان لگا کر سننے والا نماز میں تو سننے والا نماز میں سجدہ نہ کرے اور نہ اس سے فارغ ہو جانے کے بعد۔

حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ جب نماز سے فارغ ہو جائے تو سجدہ کرے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سننے والا جب نماز میں ہے تو وہ اپنے پروردگار کے ساتھ ایسی سرگوشی میں مشغول ہے جس کا اس کو اس وقت میں حکم کیا گیا ہے۔ پس نہ امر کیا جائے اس سرگوشی کے سوا کسی شے میں مشغول ہونے کا اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ امام کی شان سے مقتدی کا اس کے ساتھ مربوط ہونا ہے تو نہ جائز ہوتا مقتدی کو سجدہ تلاوت اپنے سوا دوسرے کے تلاوت کرنے سے۔ پس گویا کہ امام اللہ تعالیٰ کا کلام بندوں پر تلاوت کرنے میں حق تعالیٰ کا نائب ہے۔ اور نہیں ہے یہ بات غیر امام ہیں۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں امروں پر اکٹھا عمل ہو جائے پس نہ مشغول ہونا لازم آئے گا اس سرگوشی کے سوا دوسری شے کے ساتھ جس کا نماز میں امر کیا گیا ہے۔

اور جب اس نماز سے فارغ ہو گیا تو قضا کرے اس سجدہ تلاوت کی جو اس سے اس وجہ سے فوت ہو گیا کہ وہ اب تک اس مرتبہ تک نہیں پہنچا کہ سجدہ تلاوت اور مناجات کو جمع کر سکتا اور نہ پہنچنے کی وجہ ریاضت و مشقت کا نہ کرنا ہے۔

اور بعض علماء وہ ہیں جو شہادت دیتے ہیں اس کی کہ حق تعالیٰ ہی اپنی کلام کو اپنے اوپر تلاوت فرماتا ہے اور بندہ بالکل عدم محض ہے یا وہ اسی خدا تعالیٰ کا وجود ہے اور وہ اپنے پروردگار کا کلام اپنے پروردگار پر پڑھتا ہے تو ایسا شخص دوسرے مرتبہ میں سجدہ کرے نہ اول میں۔ اور میں نے اب تک اس مقام مذکور کا ذائقہ تک نہیں چکھا۔ یہ بات ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک سورہ حج میں دو سجدے ہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس سورت میں صرف پہلا ہی سجدہ ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ اس قول باری تعالیٰ میں ظاہر قرآن پر عمل کرنا ہے کہ

یاایہا الذین آمنوا ارکعوا واسجدوا

ترجمہ: اے ایمان والو رکوع کرو اور سجدہ کرو

پس واسجدوا کا لفظ اس سجدہ کو بھی شامل ہے جو نماز میں رکعت کا جزو ہے اور سجدہ تلاوت کو بھی۔ لیکن سجدہ کو رکوع کے ساتھ ذکر کرنا اس کا قرینہ ہے کہ یہ سجدہ اس نماز کا ہے جو رکوع والی ہوتی ہے اور یہی وجہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی ہے۔ کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ مراد باری تعالیٰ کے اس لفظ سے کہ واسجدوا اصلی سجدہ ہے جو نماز میں ہوتا ہے نہ عارضی اور رہا پہلا سجدہ سورہ حج میں کا سو اس کے اندر امام اعظم باقی اماموں کے ساتھ اس لئے موافق ہو گئے ہیں کہ اس آیت میں ایسے آدمی کیلئے جو سجدہ نہ کرتا ہو عذاب کی وعید فرمائی گئی ہے۔

اور توضیح اس کی یہ ہے کہ بندہ سے بڑے بڑے موارد الٰہیہ میں حاضر نہ ہونے کے باعث مواخذہ سخت ہوگا بہ نسبت کم درجہ اور چھوٹے موارد الٰہیہ میں حاضر نہ ہونے کے مواخذہ سے۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ ہر وہ شخص جو زمین اور آسمان میں ہے اور آفتاب و ماہتاب اور ستارے اور پہاڑ اور درخت اور چوپائے کل کے کل اچھی اشیاء پیدا کردہ ہیں پھر فرمایا (اور بہت لوگ ہیں اور بہت سے ایسے ہیں جن پر عذاب ثابت ہو چکا ہے) اور بہت سے لوگوں پر جو عذاب ثابت ہوا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایسی شے کو اللہ کے لئے سجدہ کرتے ہوئے دیکھتے ہیں جو درجہ میں ان سے کم ہے اور ان کے واسطے بہتر یہ تھا کہ وہ پہلے سجدہ کرنے والے ہوتے اور یہ بات اس قبیلہ سے ہے جو امام ابوحنیفہؒ کی ان کے اس قول میں شہادت دیتی ہے کہ سجدہ سہو کا واجب ہے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

(اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ پھر کونسے دروازہ سے واقع ہوا بشر کا اللہ کیلئے سجدہ نہ کرنا حالانکہ کسی کو اپنے پروردگار پر کبھی تکبر کرنا درست نہ ہوا اور اگر تکبر کا وقوع ہو سکا ہے تو مخلوقات میں سے اپنی جنس پر (یعنی انسان پر)۔

(تو جواب یہ ہے) کہ نہ سجدہ کرنا صفات عبودیت سے غائب ہو جانے کی وجہ سے ہے اس لئے تارک سجدہ کا فر اور خدا تعالیٰ کے انبیاء و اولیاء کا قاتل ہوتا ہے کیونکہ یہ سب اس کو ایسی بات کی طرف بلاتے ہیں جس سے اس کا سینہ تنگ ہوتا ہے۔ پس اس کو سمجھ لو اور اس سے زیادہ کیا تحریر کیا جا سکتا ہے۔

اور شیخ ابو مدین اس حدیث سے سوال کئے گئے کہ:

اذا احب اللہ عبداً نادیٰ منادٍ من السماء ان اللہ تعالیٰ یحب فلانا فاحبوا ہ فیحبہ اھل السماء ویوضع لہ القبول فی الارض.

ترجمہ: جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو محبوب بنالیتا ہے تو ایک پکارنے والا آسمان سے پکارتا ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ نے فلاں آدمی کو دوست رکھتا ہے تم بھی اس کو دوست رکھو تو آسمان والے اس کو دوست بنا لیتے ہیں اور رکھ دی جاتی ہے اس کی مقبولیت زمین میں۔ (انتہی) آخر حدیث تک

پس جب اس بات کو پکارا جاتا ہے تو انبیاء اور اولیاء کو قتل کرنا تو بھلا اس پکار سے کجا رہا پھر فرمایا کہ تحقیق سنا ہے انہوں نے پکار کو اور لیکن وقت دشمنی کرنے ان کے انبیاء اور اولیاء سے بمقتضائے قبضتین (دو مٹھیوں) کے پس اسی وجہ سے بعض قوم نے انبیاء اور اولیاء کی اطاعت کی اور دوسرے بعض نے ان کی نافرمانی کی جیسا کہ فرمایا ہے باری تعالیٰ نے

وکذلک جعلنا لکل نبی عدوا من المجرمین

ترجمہ: اور ایسے ہی کئے ہم نے ہر نبی کیلئے دشمن گنہگاروں میں سے

یعنی اسی طرح ہر ولی کے واسطے بھی کیونکہ انبیاء اور اولیاء پر اخلاق الٰہیہ اوپر ہیں ان کے ساتھ پیروی کرنے میں۔ اور اسی لئے مقرر فرمایا ہے باری تعالیٰ نے ایک قوم کیلئے خدا تعالیٰ کو سجدہ نہ کرنا جو اس کے حکم کی اطاعت سے کنایہ ہوتا ہے تا کہ انبیاء اور اولیاء اس کی اس میں پیروی کریں جب ان کی قوم ان کے محکم کی نافرمانی کرے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہ ہے منجملہ ان کی دو روایتوں کے کہ سورہ جن کا سجدہ ضروری ہے اور مہتم بالشان سجدوں میں سے ہے اور نہیں ہے سجدہ شکر حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے اور یہی مشہور بھی ہے کہ وہ سجدہ شکر کا سجدہ ہے کہ نماز سے علیحدہ مستحب ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو نہیں ذکر فرمایا مگر اشارۃً اس کی تلاوت یا امام سے سننے کے وقت ہم کو سجدہ کی ترغیب کیلئے بالخصوص جب ہم میں سے کوئی کسی معصیت میں مبتلا ہوا ہو اور توبہ نہ کی ہو یا توبہ

کی ہو لیکن اس کے قبول ہونے کا ظن نہ ہو تو وہ شخص نماز کے اندر سجدہ کرنے کا اس سے باہر سجدہ کرنے کے لحاظ سے زیادہ مامور ہے کیونکہ نماز ایک ایسا دربار ہے کہ بندوں سے اس کے اندر معافی اور رضامندی غالب ہوتی ہے اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ وہ شخص جو اس کو سجدہ شکر ٹھہراتا ہے اس کو ان اکابر کے ساتھ مخصوص کرتا ہے کہ جو کسی گناہ میں بھی واقع نہیں ہوئے یا واقع تو ہوئے لیکن ان کو قبول توبہ کا ظن غالب ہے اور سواء اس کے نہیں کہ شافعیہ نے جو اس سجدہ سے نماز کے باطل ہو جانے کا قول کیا ہے اس کی علت یہ ہے کہ وہ سجدہ بوجہ ایک امر کے ہے جس کا اس نماز سے کچھ بھی تعلق نہیں جس میں وہ ہے۔

اور ہم تک نہیں پہنچا کہ آنحضرت ﷺ نے وہ سجدہ نماز میں ادا کیا ہو پس اس قول کے قائلوں میں نہ داخل ہو جائیں کہ

کل عمل لیس علیه امرنا فهو رد

ترجمہ: ہر عمل کہ نہ ہو اس پر امر ہمارا تو وہ مقبول نہیں۔

جیسا کہ صحیح میں ثابت ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ ہر مذہب کی ایک وجہ ہے۔ پس اسے سمجھ لو۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ سور مفصل میں تین سجدہ ہیں (اس طرح) کہ ایک سورہ نجم میں اور ایک سورہ انشقاق میں اور ایک سورہ علق میں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ مفصل میں کوئی سجدہ نہیں اور باقی سجدوں میں دوسرے اماموں کے موافق ہیں اور وہ گیارہ سجدے ہیں سورہ حج کے اخیر سجدہ کے ماسوا۔ اور پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اسی طرح دوسرے قول کی وجہ بھی اور وہ حضرت انسؓ کا قول ہے کہ (نہیں سجدہ کیا نبی ﷺ نے سورہ مفصل میں سے (مفصل قرآن شریف کی اس منزل کو کہتے ہیں جو سورہ حجرات سے لے کر آخر قرآن تک ہے) کسی سورت میں جس وقت سے کہ کوچ فرمایا طرف مدینہ کی۔ پس ہر امام ٹھہر گیا اس حد پر جو اس کو پہنچی باوجود اس کے کہ جس نے مفصل کی سورتوں میں سجدہ کو ثابت کیا اس نے تشدید کی ہے اور جس نے اس کے اندر سجدہ کا انکار کیا ہے اس نے تخفیف کی ہے۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو فرماتے سنا ہے کہ سوا اس کے نہیں کہ نبی ﷺ نے مفصل کی سورتوں میں بعد مدینہ کی طرف چلے جانے کے اس وجہ سے سجدہ نہیں کیا کہ جس وقت صحابہ رضوان اللہ علیہم مدینہ طیبہ کی طرف کوچ کر گئے تھے تو ان میں سے اکثر کے نفوس کمال ایمان میں مستقر ہو چکے تھے۔ برخلاف انہیں صحابہؓ کے جبکہ وہ مکہ معظمہ میں تھے کہ اس وقت ان میں سے بہت طائفے ایسے تھے جن کے اندر کچھ تکبر باقی تھا اس لئے آنحضرت ﷺ ان کے ہمراہ بہت سجدے کرتے تھے تاکہ زائل کر دیں اس کبر کو جو تالیف قلوب والوں کے نفوس میں تھا ان صحابہ میں سے جو ایمان میں قریب العہد تھے۔ (انتہیٰ)

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک رکوع سجدہ تلاوت کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ جب سجدہ کی آیت نماز میں تلاوت کرے۔ حالانکہ ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ رکوع سجدہ

تلاوت کے قائم مقام ہوسکتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اکثر لوگ ایسے ہیں جو رکوع میں سجدہ کی مثل خضوع نہیں کرتے پس اسی وجہ سے رکوع ان کے نزدیک قائم مقام سجدہ کے نہیں ہوسکتا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بڑے درجہ کے لوگ رکوع کو بھی اسی تعظیم کی نظر سے دیکھتے ہیں جس طرح سجدہ کو۔ اس لئے رکوع سجدہ کے قائم مقام ہو جائے گا۔ پس رحم فرماوے اللہ تعالیٰ امام ابوحنیفہؒ پر کہ ان کے مطالب کس قدر باریک ہیں اور راضی رہے اللہ تعالیٰ دوسرے اماموں سے۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک امام کیلئے نماز میں آیت سجدہ کو پڑھنا مکروہ نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ سجدہ کی آیت اس نماز میں تلاوت کرنا جن میں آہستہ آواز سے قرأت کی جاتی ہے مکروہ ہے نہ ان میں جن کے اندر آواز سے قرأت پڑھی جاتی ہے اور یہی قول امام احمدؒ کا ہے یہاں تک کہ انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر آیت سجدہ کو آہستہ آواز سے پڑھا تو سجدہ تلاوت نہ کرے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

اور پہلے قول کی وجہ نہ وارد ہونا ممانعت کا ہے نماز میں سجدہ کی آیت تلاوت کرنے سے اور یہ قول ان بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو باوجود قیام کے طویل نہ ہونے کے بھی سجدہ کی طرف نزول کرنے پر قدرت رکھتے ہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقتدی اور امام کبھی اپنی استعداد کی کمی کی وجہ سے سجدہ کی نزول کی قدرت نہیں رکھتے ہیں۔ لہٰذا قیام کا طویل ہونا مطلوب ہے۔ یہاں تک کہ ان کیلئے سجدہ کی اجازت حاصل ہو جائے اور یہ جب کہ جس وقت وہ اس تجلی کی برداشت پر قوت پالیں جو سجدہ میں ہوتی ہے۔ پس اسی وجہ سے امام کے لئے آیت سجدہ کا پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ (لازم آئے گا کہ) امام نے بار ڈالا اپنے نفس پر اور مقتدیوں پر سجدہ کا اور اگر وہ آیتِ سجدہ نہ پڑھتا تو نہ خطاب کیا جاتا سجدہ تلاوت (کی بجا آوری) کا باوجود اس مشقت کے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جب امام تلاوت کا سجدہ کرے اور مقتدی اس کی متابعت نہ کرے تو نماز اس کی باطل ہے۔ جیسا کہ (اس صورت میں باطل ہے) جب امام کے ہمراہ قنوت کو ترک کر دے۔ حالانکہ ان کے ماسوا کا قول یہ ہے کہ نماز باطل نہیں۔ کیونکہ یہ نماز میں سنت ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فعل امام سے مخالفت کرنا ہے اور مخالفت اقتداء کی قاطع ہے اور جب اقتداء جاتی رہی تو اللہ تعالیٰ کے دربار سے اتصال کی بات دور ہوئی اور جب اتصال جاتا رہا تو نماز باطل ہوئی۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ متابعت واجب نہیں مگر ان امور میں جو نماز کے رکن ہیں۔ پس ہر ایک کی ایک وجہ ہے۔

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک سجدہ تلاوت کیلئے صرف سلام کی ضرورت ہے بغیر تشہد کے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے اور یہی امام مالکؒ کا ہے کہ سجدہ تلاوت کرنے والا جھکنے اور اٹھنے دونوں کے واسطے تکبیر کہے اور سلام نہ پھیرے۔ پس پہلا قول مشدد ہے سلام کی وجہ سے اور دوسرا مکفف ہے بوجہ سلام واجب نہ ہونے کے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سجدہ کرنے والا گویا کہ ایک ایسے دربار میں ہوتا ہے کہ مخلوق سے عادتاً اس میں غیوبت ہے لہٰذا سجدہ سے فراغت پانا ایسا ہے جیسا کہ کسی قوم سے غائب ہو کر پھر ان کے سامنے آنا۔

اور دوسرے قول کی وجہ عادتاً اس غیوبت کا زمانہ قلیل ہونا ہے پس گویا کہ سجدہ کرنے والا حاضرین سے چھپا ہی نہیں۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو فرماتے سنا ہے کہ آدمی ہمارے نزدیک ولایت میں کامل نہیں ہوتا تاوقتیکہ حق تعالیٰ کے سامنے ایسا سجدہ نہ کرنے لگے کہ مخلوق کے مشاہدہ سے غائب ہو جائے بلکہ اس راز کا مشاہدہ کرنے لگے جو مخلوق کے ساتھ قائم ہے اور یہ یقیناً خدا تعالیٰ کے حکم سے ہے۔ اور جو کچھ اس سے زائد باتیں ہیں وہ کمزور ہیں جن کا درحقیقت وجود ہی نہیں اور گویا کہ وہ معدوم ہے اور سلام نہیں ہوتا مگر موجود پر اور موجود جو ہے وہ چھپا ہوا اور غائب نہیں۔ پس اس کو سمجھ لو اور یہاں بہت سے راز ہیں جو کتاب میں نہیں لکھے جا سکتے۔

پس رحم فرماوے اللہ تعالیٰ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ پر کیونکہ انہوں نے نہیں قول کیا نماز سے سلام پھیرنے کے وجوب کا اسی علت کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی کہ کوئی شے ایسی موجود نہیں جس پر اس سے غائب ہو جانے کے بعد سلام کرے۔ کیونکہ نماز تو اور اجتماعی دربار ہے جس میں غائب ہونا نہیں ہو سکتا۔

گیارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کے نزدیک اگر کسی نے بغیر طہارت کے کوئی آیت سجدہ کی تلاوت کی تو اسی دم بھی سجدہ نہ کرے اور نہ بعد طاہر ہو جانے کے حالانکہ بعض شوافع کا قول یہ ہے کہ اس کو چاہئے کہ طہارت کر کے سجدہ کرے پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سجدہ کا مخاطب نہیں ہوتا مگر وہ شخص جو طاہر ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص پر اس کے قرآن کو بدوں طہارت تلاوت کرنے کی وجہ سے ملامت متوجہ ہوگی تو اصل کے لحاظ سے اس پر خطاب متوجہ ہوگا۔ (یعنی طہارت کے وقت سجدہ کرے) لہٰذا اس کے پورا کرنے کے ساتھ حکم کیا گیا۔

بارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کوئی مجلس واحد میں آیت واحدہ کو کئی مرتبہ دھرائے تو اس کیلئے تمام سے ایک مرتبہ سجدہ کر لینا کافی ہے حالانکہ باقی اماموں کا قول یہ ہے کہ کافی نہیں بلکہ جتنی مرتبہ آیت سجدہ کو پڑھے اتنی ہی دفعہ سجدہ کرنا ضروری ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب سجدۂ شکر کے بیان میں

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: امام شافعیؒ نے اس سجدہ کو نعمت کے تجدد یا کسی کلفت کے دفع ہونے کے وقت مستحب کہا ہے تا کہ سجدہ کرے واسطے شکر ادا کرنے خداوند نعمت کے۔ اور یہی قول امام احمدؒ کا ہے اور امام ابوحنیفہؒ اور امام طحاویؒ سجدہ شکر کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ امام محمد بن حسنؒ نے امام صاحبؒ سے اس کا مکروہ ہونا نقل کیا ہے جس طرح امام مالکؒ نے اس کو نماز سے باہر مکروہ کہا ہے اور شیخ عبدالوہاب مالکیؒ کا قول ہے کہ سجدہ شکر میں کچھ مضائقہ نہیں اور یہی صحیح ہے امام مالکؒ کے مذہب سے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا المخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نعمتیں بندہ پر ہمیشہ رہتی ہیں جیسا کہ تکالیف ہمیشہ اس سے مندفع ہوتی رہتی ہیں۔ پس نہیں احاطہ کرسکتا بندہ اللہ تعالیٰ کی تعریف کا مگر چونکہ اس کی طرف بڑی بڑی نعمتیں اور بڑی بڑی تکالیف متجدد ہوتی رہی ہیں اس لئے اس وقت سجدہ کرنا زیادہ اچھا ہے۔

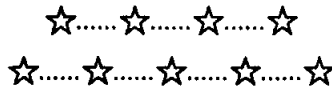
اور دوسرے قول کی وجہ بندہ کا سجدہ شکر کرنے سے وہم میں ڈالنا ہے کہ شاید حق تعالیٰ کی نعمتیں یہی ہیں جو متجدد ہوتی رہتی ہیں اور مندفع۔ اور اس سے قلت شکر کی خبر ملتی ہے۔ پس اسی بنا پر مکروہ جانا ہے جس نے اسے مکروہ کہا ہے۔ تو گویا کہ اس سجدہ کا تارک کہتا ہے، نہیں احاطہ کرسکتا میں حق تعالیٰ کی ثناء کا اگر سجدہ شروع کرتا میں اپنے موجود ہوتے ہی اور ہمیشہ رہتا میں اسی سجدہ میں ابدالابدین تک باوجود فرض کرنے اس کے کہ وہ مخلوق ہے میرا۔ تو پس کیونکر شکر ادا ہوسکتا ہے حالانکہ میں اور میرے افعال تمام اسی حق تعالیٰ کے پیدا فرمائے ہوئے ہیں اس لئے ترک سجدہ نعمتوں اور ان کا سجدہ وغیرہ سے مقابلہ ناممکن ہونے کے اقرار کے اعتبار سے زیادہ ظاہر ہے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک نمازی کو مستحب ہے کہ جب وہ کسی رحمت کی آیت پر گذرے تو رحمت کا سوال کرے اور اگر عذاب کی آیت پر گذرے تو پناہ مانگے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ فرض نماز میں اس کے مکروہ ہونے کے قائل ہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ بندہ کا رحمت کی طرف احتیاج و افتقار ظاہر کرنا اور ترک عقوبت و عذاب کی حاجتمندی ثابت کرنا ہے۔ بالخصوص محل قرب میں جو نماز ہے اور یہ قول ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو باوجود حق

تعالیٰ کی ان تجلیات کے برداشت پر قادر ہونے کے جو ان کے قلوب پر وارد ہیں گویائی کی قدرت رکھتے ہیں۔
اور دوسرا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کو اللہ تعالیٰ کی ہیبت گونگا بنادے۔ کیونکہ اگر وہ سوال کرنے کا حکم کیے جائیں تو ہرگز گویائی پر قادر نہ ہوں۔ تو گویا خدا تعالیٰ کی ان پر رحمت ہے کہ اس امام نے ان کو فرائض میں سوال کرنے کی تکلیف نہ دی۔ کیونکہ ان میں سخت ہیبت اور عظمت الٰہی ہوتی ہے۔ برخلاف نفلوں کے کیونکہ ان میں پردہ غلیظ ہوتا ہے اور ہیبت خفیف ہوتی ہے۔ پس اس کو سمجھ لو۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

☆......☆......☆......☆

☆......☆......☆......☆......☆

باب نفل نماز کے بیان میں

مسائل اجماعیه

چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ نوافل جو مقررہ ہیں اور ہمیشہ فرضوں کے ساتھ پڑھے جاتے ہیں سنت ہیں اور وہ دو رکعتیں قبل فجر ہیں اور دو رکعتیں قبل ظہر اور دو رکعتیں بعد ظہر اور دو رکعتیں بعد مغرب اور دو رکعتیں بعد عشاء ہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو فرائض فوت ہو جائیں ان کی قضا واجب ہے یہ وہ مسائل ہوئے جن میں اتفاق ہے۔

رہے وہ جن میں اختلاف ہے سو ان میں سے

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک فرضوں کے ساتھ مقررہ نمازوں میں سب سے زیادہ موکد وتر ہیں۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ان میں سب سے زیادہ موکد قبل فجر دو رکعتیں ہیں۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وتر واجب ہیں پس پہلا اور دوسرا قول مخفف ہے بوجہ اس کے کہ وتر یا دو رکعتیں قبل فجر والی سنت موکدہ ہیں اور تیسرا قول مشدد ہے بوجہ ٹھہرانے وتر کے واجب۔

اور پہلے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا اس حدیث میں کہ (پانچ نمازیں فرض ہیں) ایک اعرابی کو جب اس نے یہ سوال کیا کہ

"کیا مجھ پر ان پانچ کے سوا اور بھی واجب ہیں۔"

یہ فرمانا ہے کہ نہیں مگر یہ کہ نفل گذارے تو۔ پس ظاہر اس فرمان کا پانچ نمازوں سے زائد کے وجوب کی نفی ہے مگر اس وقت کہ جب کسی عارضہ کی وجہ سے وجوب ہو جائے مثلاً نذر کرنے کی وجہ سے۔ اور دوسرے قول کی وجہ نماز وتر میں شارع کی طرف سے بہت تاکید ہونا اور فجر کی رکعتوں میں تاکید کا اس سے کم ہونا ہے اور جس امر کی شارع نے بہت تاکید فرمائی ہو وہ وجوب سے زیادہ قریب ہے۔ پس ہوگا اس کا مرتبہ اس اوپر نفل کے اور کم فرض سے اور اس میں حق تعالیٰ کا اس قدر ادب ہے کہ مخفی نہیں کامل پر۔ پس رحم فرماوے اللہ تعالیٰ امام اعظم ابوحنیفہؒ پر کیونکہ انہوں نے فرض و واجب اور ان کے معانی میں غیرت کا لحاظ رکھا۔ پس کیا اس شے کو جسے خدا تعالیٰ نے فرض

ٹھہرایا ہے بلند مرتبہ اس سے جسے رسول خدا ﷺ نے فرض فرمایا اگرچہ آپ اپنی نفس کی خواہش سے کچھ نہیں فرما سکتے۔ اس میں ادب ہے اللہ تعالیٰ اور رسول خدا ﷺ کی مقدس ذات کے ساتھ۔ امام ابوحنیفہؒ کی اس جیسی بات کی وجہ سے مدح واجب ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ کے پروردگار کی تشریع کا مرتبہ بلند رکھنا خود حضور کی تشریع کے رتبہ پر واجب ہے اگر (یہ مسلم ہے کہ) آپ کی تشریع بھی بدوں خدا تعالیٰ کی اجازت کے نہیں ہو سکتی اور نہیں لحاظ کیا اس کا اس شخص نے جس نے فرض اور واجب کو مترادف کہا ہے اور کہہ دیا کہ صرف لفظی اختلاف ہے۔

اور حق یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر فضیلت ہے اور اختلاف معنوی بھی ہے جس طرح لفظی ہے مگر یہ کہ وہ حکم جس کو شارع نے واجب کیا ہے اللہ تعالیٰ کے نزدیک مرتبہ میں اسی کے برابر ہو جس کو خدا تعالیٰ نے فرض فرمایا ہے۔ کیونکہ ہم اللہ تعالیٰ کی وہی باتیں جان سکتے ہیں جو شارع نے اس سے لا کر ہم کو دیں ہیں اور ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کا فائدہ یہ ہے کہ مکلف واجب کو اس طرح بجالاوے کہ اس کی وقعت دل کے اندر مثل فرض کی رکھتا ہو اور اس کی نظیر جو ہم نے اس جگہ بیان کی یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے واسطے دعا کرنے کیلئے لفظ صلوٰۃ مخصوص کیا گیا ہے نہ رحمت کا اور رضا کا۔ یعنی یہ بولا جاتا ہے کہ صلی اللہ علیہ اور یہ نہیں کہ رحمۃ اللہ علیہ یا رضی اللہ عنہ اگرچہ لغت کے اعتبار سے وہ صلوٰت جو خدا کی طرف سے ہوتی ہے رحمت ہے (اس سے غرض انبیاء کی شان کو الیاء کی شان سے بڑھانا ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ شارع چند اشیاء کو ایک ہی طریقہ پر مسنون کرتا ہے لیکن مجتہد اپنے اجتہاد سے ان میں سے بعض اشیاء کو واجب کر دیتا ہے جیسے ختنہ کرنا۔ کیونکہ شارع نے اس کو ناخن کترنے اور بغل کے بال اکھیڑنے اور اس کے سوا ان امور کے ساتھ ذکر کیا ہے جو فطری فضائل میں سے ہیں مثلاً استنجا کرنا کیونکہ وہ جبلی عادات میں سے ہے اور مالکیہ اس کے وجوب کے قائل ہوئے ہیں اس لئے کہ بعض سنتیں ان کے نزدیک وہ ہیں جو واجب ہیں اور بعض وہ جو واجب نہیں ہیں۔

اور بعض علماء کو چونکہ امام مالکؒ کی اصطلاح مذکور سے ذہول ہو گیا اس لئے ان کو امام موصوف کے اس قول سے کہ وہ سنت ہے یہ گمان ہوا کہ وہ اس کے وجوب کے قائل نہیں بناءً علیہ اپنے درس میں اس کی تقریر کرنے لگے اور کہنے لگے کہ امام مالکؒ کے نزدیک استنجا کرنا سنت ہے۔ پس اگر کسی نے بغیر استنجا کئے نماز پڑھ لی تو ان کے نزدیک اس کی نماز صحیح ہو گئی۔ حالانکہ امام مالکؒ اس کے قائل نہیں بلکہ وہ استنجا کو واجب کہتے ہیں۔ اس وجہ سے کہ وہ نجاست ہے جس کا ازالہ نماز سے قبل واجب ہے۔ پس اس کو غور سے سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عصر سے قبل چار رکعتیں اور ظہر سے قبل اور بعد چار چار رکعتیں مستحب ہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اس کا قول کرنے کے بعد بندہ کو اختیار دیتے ہیں کہ اگر چاہے تو چار پڑھے اور جو چاہے تو دو پڑھے بایں ہمہ امام موصوف نے عشاء کی ان سنتوں میں جو فرضوں سے پہلے ہیں تشدید کی ہے کیونکہ ان کا عدد چار قرار دیا ہے جیسا کہ فرضوں کے بعد بھی چار ہی عدد سنتوں کا ٹھہرایا ہے۔ پس پہلا قول ظہر اور عصر کی سنتوں میں مشدد ہے اور دوسرا مخفف اور عشاء کی سنتوں میں اس کا عکس ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ ظہر اور عصر اور عشاء میں فرض ظہر اور عصر میں داخل ہونے سے پہلے نفل کے زمانہ مشغولیت کا طویل ہونا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نمازی کو ظہر کے وقت اللہ تعالیٰ کے جلال کا انکشاف ہوتا ہے اور عصر کے وقت قلوب اپنے پروردگار سے نزدیک ہوتے ہیں کیونکہ لفظ عصر ماخوذ ہے اس لفظ عصر سے جس کے معنی ملانے کے ہیں جیسے بولتے ہیں عصر الثواب کپڑے کا نچوڑنا اور اس وجہ سے عشاء کے وقت اکثر لوگوں پر کثیف پردہ ہوتا ہے پس قریب قریب ان میں سے کوئی نماز ہائے مذکورہ میں اپنے پروردگار سے مناجات کی لذت نہیں پا سکتا۔

اور رہیں وہ چار رکعتیں جو عشاء کے بعد ہیں تو وہ جبر نقصان کی طرح ہیں کیونکہ ان میں کثافت پردہ کی وجہ سے کمال حضور نہیں ہوا۔ پس اس کو سمجھ لو۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک دن اور رات کے وقت نماز نفل میں سنت یہ ہے کہ ہر دو رکعتوں پر سلام پھیرے۔ پس اگر ایک رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیا تو تینوں اماموں کے نزدیک جائز ہے۔ خلاف ہے امام ابوحنیفہؒ کا کیونکہ انہوں نے ہر رکعت میں سلام پھیرنے سے منع کیا ہے اور کہا ہے کہ رات کے وقت چاہے دو رکعتیں پڑھے یا چار یا چھ یا آٹھ ایک ہی سلام سے (اس کو اختیار ہے) اور دن کے وقت ہر چار رکعتوں پر سلام پھیرے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ اکثر لوگوں کے حال کی رعایت رکھنا ہے۔ پس وہ باوجود تجلّی وزنی ہونے کے حق تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے پر قادر ہوتے ہیں۔ لہٰذا نمازی کا ہر دو رکعتوں پر سلام پھیرنا اکابر اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے درمیان درمیان ہوگا اور جس نے کہا ہے کہ ہر رکعت پر سلام پھیرے اس کی وجہ ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے حال کی رعایت رکھنا ہے جو رات یا دن کی نماز میں ایک رکعت کی مقدار سے زائد خدائے تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کی قدرت نہیں رکھتے۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ ان بڑے لوگوں کے حال کی رعایت کرنا ہے جو باوجود تجلی وزنی ہونے کے حق تعالیٰ کے سامنے مقدار دو رکعتوں سے زیادہ مقدار کھڑے ہو سکتے ہیں اور جس شخص نے دن میں دو رکعتوں سے زیادہ پڑھنے کو منع کیا ہے اس کی وجہ دن کے وقت اکابر پر خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کا ثقل اور ان کا اس کو محسوس کر لینا ہے برعکس اس کے جس پر چھوٹے درجہ کے لوگ ہیں کہ تجلی کے ثقل کی زیادتی اور کمی محسوس ہی نہیں کر سکتے۔

پس رحم فرماوے حق تعالیٰ امام اعظم ابوحنیفہؒ پر کہ انہوں نے اکابر اور اصاغر کے مقامات کی کس قدر رعایت رکھی ہے اور رحم فرماوے اللہ تعالیٰ باقی اماموں پر کہ انہوں نے امت پر کس قدر شفقت فرمائی ہے۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک کم سے کم عدد وتر کا ایک رکعت ہے اور زیادہ سے زیادہ گیارہ رکعتیں اور کمال کا ادنیٰ تین رکعتیں ہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وتر تین رکعتیں ہیں ایک سلام کے ساتھ کہ نہ اس سے کمی ہو سکتی ہے نہ زیادتی۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وتر ایک رکعت ہوتی ہے جس سے پہلے شفع ہو جو جدا ہو اور اس سے قبل جو شفع ہو اس کی کوئی حد نہیں اور لیکن کم سے کم

اس کی تعداد دو رکعتیں ہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اور تیسرا تخفیف کے قریب ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ شارع کے حکم کی پیروی کرنا ہے اور اس میں کہ بندہ کو وتر نماز کے اندر زیادتی کمی کا اختیار ہے حکم یہ ہے کہ شارع نے اپنی امت کے مختلف طبقات کے احوال کی رعایت کی ہے بہ لحاظ اس کے کہ نماز وتر کی اخیر رکعت میں دیر سے حضور نصیب ہوتا ہے اور بعض کو جلدی ایسی اخیر رکعت جو فرد[1] کی فرد ہے جیسا کہ فرمایا باری تعالیٰ نے

وکلھم آتیہ یوم القیامۃ فردا

ترجمہ: اور ہر ایک ان میں کا آنے والا ہے اس کے پاس قیامت کے دن تنہا

پس جو شخص کہ استعداد اس کی قوی ہے اور اس کو پہلی ہی رکعت میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ حضور حاصل ہو جاتا ہے یا تیسری رکعت میں تو وہ اسی پر اکتفا کرے اور جس کو حضور حاصل نہیں ہوتا تو اس کے لئے زیادتی جائز ہے۔ یہاں تک کہ حضور حاصل ہو جائے اور یہ گیارہ رکعتوں سے یا تیرہ سے یا اس سے بھی زائد سے جیسا کہ امام مالکؒ کا قول ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ کہ تین رکعتوں پر زیادتی نہ کی جائے یہ ہے کہ وہ وتر رات کے وتر ہیں جس طرح فرض مغرب دن کے وتر ہیں اور ثابت شدہ قوانین سے ہے یہ کہ مشبہ بہ مشبہ سے اعلیٰ ہوتا ہے۔ پس حتی الامکان نہ اس پر زیادتی مناسب ہے نہ اس سے کمی۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو فرماتے سنا ہے کہ نفل نام نہیں رکھا جاتا مگر اس شے کا جس کی نظیر منجملہ فرائض کے ہو اور جس کی کوئی نظیر نہ ہو اس کو نفل نہیں کہا جائے البتہ اس کے بارہ میں صرف اس قدر کہہ دیں گے کہ یہ عمل اچھا اور بھلا ہے۔

اور شیخ موصوف سے بارہا سنا ہے کہ نفل نہیں ہوتا مگر اس شخص کیلئے جس کے فرائض مکمل ہو چکے ہوں اور یہ انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ وہی معصوم ہیں اور بعض اولیاء اللہ کبھی انبیاء کے مشابہ ہو جاتے ہیں تو ان کیلئے برائے نام کوئی شے نفل ہو جاتی ہے۔

اور میں نے شیخ موصوف کو یہ بھی فرماتے سنا ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے اس قول کی کہ نمازی وتر کی رکعت میں سورت اخلاص اور معوذتین پڑھے یہ وجہ ہے کہ جس نے وتر نماز پڑھی اس نے ایک بیان کیا خدا تعالیٰ کو اور شرک اس سے مٹ گیا اور نیک بختی کے راستہ میں داخل ہوا اور یہ ابلیس کو بہت مبغوض ہے۔ فلہٰذا ان دونوں اماموں نے معوذتین پڑھنے کا حکم کیا شیطان کے مکر اور اس کے وسوسہ کے دور کرنے کیلئے۔ پس یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

---

(۱) یعنی طاق میں سے طاق ہے۔ ۱۲ مترجم

اور امام ابوحنیفہؒ کے اس قول کی کہ وتر کی اخیر رکعت میں صرف سورہ اخلاص پڑھے وجہ یہ ہے کہ اس عالی دربار میں شیطان کے وسوسہ کا کچھ خوف نہیں اور یہ قول بڑے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ (انتہیٰ)

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جس شخص نے وتر پڑھ کر تہجد کی نماز پڑھی وہ وتر کو نہ لوٹاوے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ اس وتر کو ایک رکعت اور ملا کر شفع بناوے پھر اس کو لوٹاوے۔ پس پہلا قول اعادہ وتر کا (حکم) نہ ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ رسول خدا ﷺ کے اس قول کی پیروی کرنا ہے کہ

لاوتران فی لیلة

ترجمہ: ایک شب میں دومرتبہ وتر نہیں

اور یہ قول اور ان بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کی توحید پر ابلیس کا کچھ بس نہیں چلتا۔

اور دوسرے قول کی وجہ بعض صحابہؓ کا اتباع ہے اور یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو کثرت توحید سے ملال میں نہیں پڑتے اور نہ شیطان کا ان پر کچھ بس ہے۔ اور حدیث سابق کے معنی یہ ہیں کہ جس نے قبل سونے کے وتر پڑھ لئے تو اس نے اپنے حق کو پورا کر دیا۔ پس جب سو چکنے کے بعد نماز پڑھنے کا ارادہ کرلے تو اس کے لئے جائز ہے کہ اس کو شفع پر ختم کرے تا کہ شارع کے اس قول پر عمل ہو جائے کہ

لاوتران فی الیلة

تو مطلب یہ ہے کہ جس شخص نے اپنی آخر نماز کو رات کے وقت شفع سے ختم کیا تو وہ اس بارہ میں میرے امر اور سنت کے تحت میں ہے اور جو اس کو سمجھ گیا اس کو پرنقض کی حاجت نہ رہی۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالکؒ کی مشہور روایت اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ رمضان کے نصف ثانی میں وتر کی آخر رکعت میں قنوت مستحب ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک تمام سال وتر کے اندر قنوت مستحب ہے۔ اور یہی قول شوافع میں سے ایک جماعت کا ہے جیسے ابن عبدان اور ابومنصور بن مہران اور ابوالولید مینسابوری۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع نے صرف رمضان شریف کے نصف ثانی میں ایسا کیا ہے نہ دوسرے زمانہ میں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں آنحضرت ﷺ کا اس کو پڑھنا اور ہر فعل (آپ کا) ہمیشگی کو مقتضی ہے۔ پس امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ نے احتیاط کو لے لیا۔ اور اس کی حکمت یہ ہے کہ توحید کے بعد دعا کرنا وتر کو رد نہیں کرتا۔ جیسے خدا تعالیٰ کیلئے اس کی فردیت اور احدیت اور واحدیت کی گواہی دینا اور اس دربار میں مومنین (مرد) اور مومن (عورتوں) کیلئے دعا کرنا اور وہاں صرف اپنے نفس کو دعا کے ساتھ مخصوص نہ کرنا جوانمردی کی بات

ہے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ماہ رمضان میں تراویح کی نماز بیس رکعت ہیں اور ان کو جماعت سے پڑھنا افضل ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کی چند روایات میں سے ایک روایت یہ ہے کہ چھتیس رکعت ہیں اور اگر ان کو مکان میں پڑھے تو مجھ کو پسند ہے۔ اور یہی قول امام ابو یوسفؒ کا ہے کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ جو شخص تراویح کو اپنے مکان میں ایسے پڑھ سکتا ہو جیسے امام کے ساتھ تو اچھا یہی ہے کہ اپنے گھر میں پڑھے۔ پس پہلے قول میں اس اعتبار سے کہ تراویح کو جماعت سے پڑھنے کا حکم ہے تشدید ہے اور عدد کے اعتبار سے تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تراویح کی جماعت کرنا نمازیوں پر رحمت کا سبب ہے کیونکہ ان میں سے کوئی اللہ تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہو کر بیس رکعت نہیں پڑھ سکتا۔ اس لئے ان کے واسطے بہتر یہ ہے کہ تراویح کو جماعت سے پڑھیں اس خوف سے کہ کہیں ان کے نفس اللہ تعالیٰ کی ہیبت سے ہلاک نہ ہو جائیں اور اس کی درگاہ سے باہر نہ ہو جائیں بوجہ نہ ہونے اس شخص کے کہ جس کی خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے میں پیروی کریں برخلاف اس صورت کے کہ جب وہ جماعت سے پڑھیں اور یہ قول ضعیف لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ ان بڑے لوگوں کے حال کی رعایت کرنا ہے جو خدا تعالیٰ کے سامنے تنہا بھی کھڑے ہو سکتے ہیں اور ان کو مسجد میں لوگوں کے سامنے ریا کے ساتھ کھڑے ہونے کے وقت اپنی جانوں کا بھی خوف ہوتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل عنقریب آجائے گی انشاء اللہ تعالیٰ جہاں فرائض کی جماعت کرنے کا بیان ہوگا۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک فوت شدہ نمازوں کی قضا ان اوقات میں جائز ہے جن میں نماز پڑھنے سے ممانعت کی گئی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک ایسی نماز ہے کہ اس کیلئے ایک سبب ہے۔ لہٰذا یہ ایسا ہو گیا جیسا بادشاہ کا اپنے دربار میں حاضری کی اجازت دے دینا بعد اس کے کہ اس نے لوگوں کو اس میں داخل ہونے سے منع کر دیا ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ان اوقات میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے منع کرنا عام اور کسی نماز کو مستثنیٰ نہیں کیا۔ پس شامل ہے (ممانعت کا قول) قضا نمازوں کو جس طرح ادا کو شامل ہے۔

اور توضیح اس کی یہ ہے کہ یہ اوقات حق تعالیٰ کے غضب کے اوقات ہیں اور بادشاہوں کے غضبناک ہونے کے وقت ان کے سامنے کھڑا ہونا مناسب نہیں اور یہ اس لئے کہ زوال کا وقت ایسا ہے کہ اس وقت کسی انسان کا سایہ ظاہر نہیں ہوتا برخلاف زوال کے بعد کے کیونکہ اس دم اگر کوئی انسان سجدہ نہ بھی کرتا ہو تو اس کا سایہ (سجدہ کرنے میں) انسان کے قائم مقام ہوتا ہے۔

اور رہا یہ کہ علماء نے جمعہ کے روز استواء اور ٹھیک دوپہر کے وقت کو مستثنیٰ کیا ہے سو اس کی وجہ یہ ہے کہ

حدیث مرفوع میں وارد ہے کہ

ان جهنم تسجر كل يوم وقت الاستواء الا يوم الجمعة

ترجمہ: بیشک دوزخ ایندھن سے بھرا جاتا ہے ہر دن ٹھیک دوپہر کے وقت مگر جمعہ کے دن (کہ اس روز ایسا نہیں ہوتا)

اور اس کو ایندھن سے بھرنا غضب الٰہی کی طرف اشارہ ہے اور اس کی وجہ کہ اوقات مکروہ میں حرم مکہ کے اندر نماز پڑھنا نہی سے مستثنیٰ فرمایا ہے کہ بندہ اس جگہ ملک حقیقی (خدا) کے خاص دربار میں ہوتا ہے ایسا کہ گویا (اس کے) گھر والوں یا منجملہ اس کے خادموں کے ہے جو خدمت کرنے کی غرض سے کسی وقت بھی اس کے پاس جانے سے منع نہیں کئے جاسکتے۔

اور اس کی وجہ کہ عصر کی نماز کے بعد غروب آفتاب تک اور صبح کی نماز کے بعد طلوع آفتاب تک نماز سے منع فرمایا یہاں تک کہ بقدر ایک نیزہ کی چڑھ جاوے یہ ہے کہ آفتاب پرست اس وقت آفتاب کو سجدہ کرنے کیلئے تیار رہتے ہیں پس منع فرمایا ہم کو شرع نے اس وقت خداتعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کے اندر ان کی موافقت کرنے سے تاکہ ان کی شرکت سے دور رہیں ان کی صورت عبادت میں اگرچہ ارادہ اور قصد مختلف ہو آفتاب پرست اور خداپرست کا۔ پس جس نے عصر یا صبح کی نماز اول وقت پڑھی تو اس کے حق میں نہی، نہی تحریم ہے۔ یعنی ایسی تحریم جس طرح وسائل اور ذرائع کی تحریم ہوتی ہے نہ تحریم مقاصد (کیونکہ مقصد تو خدا کی عبادت کرنا ہے) جیسا کہ حیض والی عورت سے ناف اور گھٹنے کے درمیان کسی عضو سے نفع حاصل کرنے کے بیان میں تحریم میں گذر چکا ہے کہ اگرچہ اصلی حرام صرف عورت کی شرمگاہ سے نفع اٹھانا ہے۔

اور ہم کو پہنچا ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے حضرت حذیفہؓ کو عصر کے بعد نفل نماز پڑھتے دیکھا تو آپ ان پر درہ لے کر چڑھ آئے۔ پس حضرت حذیفہؓ نے کہا کہ سوا اس کے نہیں کہ ہم کفار کی موافقت کی وجہ سے منع کئے گئے تھے اور وہ اب سجدہ (آفتاب) کو نہیں کرتے۔ تب حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا کہ کیا یہ (وجہ) تمام لوگ جانتے ہیں۔ (انتہیٰ)

یہ سبب ہے نمازی کے لئے جب وہ عصر اور صبح کی نماز پڑھ چکے تو علماء نے اور نماز کا دروازہ بند کردیا تاکہ یہ امر ترقی کرتے کرتے آفتاب کو سجدہ کرنے میں موافقت کفار تک نہ پہنچ جائے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے مرجح قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ اس شخص کیلئے جس کی مقررہ سنتوں میں سے کوئی سنت (نماز) فوت ہوجائے، مسنون ہے کہ اس کی قضا کرے اگرچہ اوقات مکروہ ہی میں کرلے مثل فرائض کی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کی فرض کے ساتھ قضا کرسکتا ہے۔ جبکہ فرض بھی فوت ہوگیا ہو۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وہ قضا نہ کی جائے اور یہی امام شافعیؒ کا قول قدیم ہے۔ پس پہلا مشدد ہے اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے اور

تیسر امخفف ہے۔لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کو فرضوں پر قیاس کیا گیا جب وہ فوت ہو جائیں۔علت جامع یہ ہے کہ ان سنتوں کے واسطے (مثل فرض کی) اوقات مقرر ہیں اور وہ سنتیں اس نقصان کو پورا کر دیتی ہیں جو فرائض میں ہو جاتا ہے۔پس جس نے ان کی پورے طور پر قضا کی تو اس نے اپنے پروردگار کے ساتھ اچھا ادب برتا اس وجہ سے کہ اس کی طرف ناقص شے کا ہدیہ نہیں کیا جیسے اس کی نظیر قربانی اور کفارہ وغیرہ میں ہے اگر چہ سب کچھ اسی کی طرف آتا جاتا ہے۔

اور امام اعظم ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے جو مقررہ سنت مع اپنے فرض کے فوت ہو چکی ہے وہ ادا کے مشابہ ہے۔پس فرض نہ اٹھے مگر اس طرح کہ اس کے نقصان کو پورا کرنے والا (یعنی سنت) اس کے ہمراہ ہو۔

اور حضرت علی بن ابی طالبؓ فرماتے ہیں کہ مغرب کے بعد دو رکعتوں کو جلد پڑھ لو کیونکہ وہ فرضوں کے ساتھ (آسمان کی طرف) اٹھائی جاتی ہیں۔پس اسی پر ان کے سوا دوسری سنتوں کو بھی قیاس کریں گے۔

اور علماء نے ذکر کیا ہے کہ بادشاہان دنیا کے آداب میں سے ہے کہ ان کے خدمتگار کے اعضا میں کوئی نقصان نہ ہو جیسے برص یا جذام تا کہ نہ پڑے نظر ان کی ناقص پر اور جو بات بادشاہان دنیا کے ساتھ ادب کا باعث ہو اور اس کا شاہ شاہان (خدا) کے ساتھ ادب ہونا زیادہ بہتر ہے اگر چہ حق تعالیٰ ہی اس قسم کی بلاؤں کا پیدا کنندہ ہے۔پس اس کو سمجھ لو۔

اور امام مالکؒ کے اور امام شافعیؒ کے قدیم قول کی کہ مقررہ سنتوں کی قضا نہیں ہوتی، وجہ یہ ہے کہ ہر وقت کیلئے خدمت کا حصہ ہے اور جب کوئی وقت خدمت سے خالی فوت ہو گیا تو وہ وقت خالی ہی چلا گیا۔پس کس وجہ سے ارادہ کرتا ہے بندہ اس کا کہ آنے والے وقت کو اس عبادت سے خالی کر دے اور گذرے ہوئے وقت کو اس سے پر کر دے۔کیونکہ بہرصورت ایک نہ ایک وقت کا عبادت سے خالی رہ جانا ضرور لازم آتا ہے۔حالانکہ جو کچھ وہ کرتا ہے وہ سب صحیفہ میں (لکھا ہوا) ہے۔پس جو شخص اپنی عبادت مستقبلہ کو وقت ماضی کیلئے ٹھہرائے تو گویا اس نے صحیفہ کی نیچے کی جانب کے لکھے ہوئے کو شروع صحیفہ کی طرف نقل کر دیا اور یہ خاص بڑے لوگوں کے اعتبار سے ہے اور دوسرا قول بالخصوص چھوٹے درجہ کے لوگوں کے اعتبار سے ہے۔

پس رحم فرماوے اللہ تعالیٰ آئمہ مجتہدین پر کہ انہوں نے حق تعالیٰ اور اس کے بندے اور بعض کا بعض کے ساتھ کس قدر ادب ملحوظ کیا ہے کیونکہ ہر وہ بات جس کو ایک مجتہد نے ذکر نہیں کیا اس کو دوسرے نے ذکر کیا ہے بندوں کے فوقانی اور تحتانی خواص اور محجوبین کے درجات کی رعایت کی وجہ سے۔

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس شخص کے لئے جو مسجد میں داخل ہوا اور جماعت کھڑی ہو چکی ہے یہ جائز نہیں کہ تحیۃ المسجد پڑھے یا کوئی اور نماز۔حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب صبح کی نماز میں دوسری رکعت نہ ملنے کا اندیشہ نہ ہو تو مسجد سے باہر فجر

کی دونوں سنتوں کے پڑھنے میں مشغول ہو جائے (یہ اس وقت) کہ جب جماعت کے کھڑے ہوتے وقت وہ شخص مسجد سے باہر ہو۔ پس پہلا قول مشدد ہے تحیۃ المسجد کے بارہ میں اور دوسرے قول میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ فرضوں میں بندہ پر ہیبت اور تعظیم کا غلبہ ہوتا ہے اور بندہ کو معلوم ہے کہ اگر وہ فرائض میں ادب کے اندر کچھ خلل ڈالے تو اللہ تعالیٰ اس سے بہ نسبت اس صورت کے زیادہ پکڑ کرے گا کہ جب وہ نوافل میں ادب کے اندر خلل انداز ہو۔ پس قصداً اس بندہ کا نماز تحیۃ المسجد سے آمادہ ہو جانا ہے اس ہیبت اور تعظیم کی برداشت پر جو فرائض میں اس کے روبرو آنے والی ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس کی سخت رعایت رکھنا ہے کہ جماعت کے ساتھ اس نماز کی کم سے کم ایک رکعت مل جائے اس امید کی وجہ سے کہ شاید اللہ تعالیٰ اس کو ان لوگوں میں سے جنہوں نے جماعت سے نماز پڑھی ہے کسی خاص بندہ کے طفیل میں بخشدے اور اس خاص بندہ کی تمام مقتدیوں کے حق میں شفاعت قبول فرماوے یا اس کے ساتھ تمام لوگوں کو بخشدے۔

اور کبھی کسی بندہ کے دل میں حق تعالیٰ کی ہیبت مستحکم ہو جاتی ہے تو وہ فرض نماز میں خدا تعالیٰ کے سامنے تنہا کھڑا ہونے پر قادر نہیں رہتا۔ پس ایسے شخص کو جماعت کے ساتھ کھڑا ہونا اس سے زیادہ بہتر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں حاضری کے ادب کے ساتھ مشغول رہے (یعنی سنتیں پڑھے) اور اس فرض نماز میں حق تعالیٰ کے ساتھ حضوری کو بوجہ مل جانے اس کے شدت ہیبت سے فوت کردے۔ جیسا کہ اس کو وہ شخص خوب جانتا ہے جس نے اصلی اور واقعی طریقہ پر نماز پڑھی ہو۔ اس کو غور سے دیکھو اور سمجھو کیونکہ یہ بہت نفیس مضمون ہے۔

گیارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر وہ وقت جس کے اندر نماز پڑھنے سے شارع نے منع فرمایا ہے نہیں صحیح ہے قضا کرنا کسی نماز کا ان میں اور نہ نفل پڑھنا مگر سجدہ تلاوت (کہ وہ صحیح ہے) حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ہر وہ نماز جس کا کوئی سبب پہلے گذر چکا ہو ان اوقات میں ادا کرنا جائز ہے جیسے نماز تحیۃ (تحیۃ المسجد اور تحیۃ الوضوء) اور طواف کی دو رکعت اور وہ نماز جس کی نذر مانی ہو اور سجدہ تلاوت اور دو رکعتیں وضو کے بعد والی۔ پس پہلا قول مشدد اس وقت نماز کے صحیح نہ ہونے میں اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور ان دونوں قولوں کی توجیہہ اسی باب میں گذر چکی ہے اور اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز عصر اور صبح پڑھ لینے کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو جائے یا طلوع ہو جائے اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جس نے صبح کی نماز طلوع آفتاب کے وقت پڑھی وہ صحیح نہ ہوئی اور جو نماز صبح میں شروع ہوئی پھر درمیان نماز میں آفتاب نے طلوع کیا تو نماز باطل ہوئی۔

بارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک فجر کی دونوں سنتوں کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔ پس پہلا قول کراہت میں مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ کی پیروی اسی میں ہے کیونکہ ہم کو نہیں پہنچا کہ رسول خدا ﷺ بعد دونوں سنتوں نماز فجر کے نفل پڑھا کرتے ہوں۔ ہاں سوا اس کے نہیں کہ آپ اپنے اصحاب سے باتیں کیا کرتے تھے اور اگر کوئی باتیں کرنے کو نہیں ملتا تھا تو کروٹ سے لیٹ جاتے تھے اور اپنے سر کو بانہہ کھڑی کر کے اس پر اٹھائے رکھتے تھے۔ یہاں تک کہ نماز کیلئے تکبیر پڑھی جاتی۔ پھر بیشک یہ قول ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو شب خیز ہیں اور اللہ تعالیٰ کی تجلی کے وقت کو پا لیتے ہیں۔ یہاں تک کہ بوجہ خوف ان کے جوڑ ٹوٹنے کے قریب ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا فجر کی دونوں رکعتوں کے بعد (ان کیلئے) نماز کا ترک کرنا مثل دوا کی ہے اس تعب اور مشقت کے ازالہ کی جو ان کو پہنچ چکی ہے۔ پس یہ قول بڑے لوگوں کے حال پر محمول کیا جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں پر محمول ہے جو باوجود جاگنے کے تجلی الٰہی میں حاضر ہونے کی قوت نہیں رکھتے اور (نہیں تو) اس وقت سوئے پڑے رہتے ہیں۔ اور اسی قول کو اکابر کے حال پر بھی محمول کرنا صحیح ہو سکتا ہے جو تجلی الٰہی میں حاضر ہوتے ہیں اور ان کو خدا تعالیٰ نے اس کے تحمل پر قادر بنایا تو ان کیلئے بھی نفل پڑھنا جائز ہے کیونکہ وہ اس پر قادر ہیں جیسے چھوٹے درجہ کے لوگ۔ پس اس کو سمجھ لو۔

تیرھواں مسئلہ:

یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ (اوقات مکروہ میں نماز پڑھنے کی) نہی سے مکہ شریف میں نفل پڑھنا مستثنیٰ ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے اور یہی امام احمدؒ کا ہے کہ وہ مکروہ ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکہ شریف میں پڑھنے والا مثل بادشاہ کے خدمتگار کی ہے جو گھر میں رہتا ہے اور اس کو اجازت ہے کہ جس وقت چاہے رات میں دن میں اس کی خدمت میں حاضر ہو برخلاف ان لوگوں کے جو اطراف واکناف سے بادشاہ کے پاس آتے ہیں کہ وہ اس کے پاس نہیں جا سکتے تاوقتیکہ بادشاہ کے خدام کے ذریعہ سے ان کو داخل ہونے کی صریح اجازت نہ مل جائے اگر چہ وہ کتنے ہی بڑے امیر کبیر کیوں نہ ہوں۔ پس اس کو سمجھ لو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدمتگار کو اگر چہ بادشاہ کے پاس ہر وقت حاضر ہونے کی اجازت ہوتی ہے لیکن پھر بھی ان کو اس قدر ادب ضروری ہے کہ بغیر نئی اجازت کے نہ حاضر ہوں کیونکہ حق تعالیٰ پر کسی قسم کی قید اور نعوذ باللہ پابندی نہیں۔ لہٰذا اس کیلئے جائز ہے کہ اپنی دی ہوئی اجازت سے رجوع کر جائے اس کی دلیل یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں نسخ وارد ہوتا ہے (مترجم کہتا ہے کہ آج کل اس مسئلہ میں اہل اسلام کا باہم نزاع ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کو اپنے فرمان کے خلاف پر قدرت ہے یا نہیں اس کتاب کے مضمون مذکور سے مثبتین کی تائید ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

☆☆

باب نماز جماعت کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا مشروع ہے اور اس پر کہ اس کو لوگوں میں ظاہر کرنا واجب ہے۔ پھر اگر وہ لوگ اس جماعت سے باز رہیں تو ان سے قتال کیا جائے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مقتدی کو جماعت کی نیت کرنا واجب ہے اور اس پر بھی کہ کم سے کم تعداد جماعت والوں کی (دو ہیں) ایک امام اور ایک مقتدی جو اس کی داہنی جانب کھڑا ہو۔ پس اگر دائیں جانب کھڑا نہ ہو تو امام احمدؒ کے نزدیک نماز اس کی باطل ہے جیسا کہ عنقریب آجائے گا اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب امام سلام پھیرے اور مقتدیوں میں مسبوق لوگ بھی ہوں (مسبوق اسے کہتے ہیں جو امام کے ساتھ ایک رکعت یا زیادہ ہو جانے کے بعد شریک ہو) تو جمعہ کی نماز میں اگر (اپنے لوگوں میں سے اشارہ کرکے) ایسے شخص کو آگے کر دیا جو ان کی نماز کو تمام کرادے تو جائز نہ ہوگا برخلاف غیر جمعہ کے کہ (اس میں اگر ایسا کیا) تو علماء اس میں مختلف ہوئے ہیں جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو نمازی وقتی فرض میں داخل ہوا پھر جماعت کھڑی ہوئی اور یہ تیسری رکعت کیلئے کھڑا ہوا ہے تو اس شخص کو اپنی نماز قطع کرنا جائز نہیں ہے جماعت میں شریک ہونے کیلئے۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب صفوف لگاتار چلی جائیں اور ان کے درمیان میں کوئی راستہ یا کوئی نہر حائل نہ ہو تو اقتدا صحیح ہے۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ نفل پڑھنے والا فرض پڑھنے والے کا مقتدی بن سکتا ہے۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ نابینا کا امام بننا مکروہ نہیں مگر ابن سیرین کے نزدیک جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ فرائض میں عورت مردوں کی امام بنے تو صحیح نہیں اور اس پر بھی کہ محدث کے پیچھے نماز جائز نہیں۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ مقتدی کا امام سے بلاضرورت بلند ہونا مکروہ ہے۔ یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو اس باب میں مجھ کو اتفاقی معلوم ہوئے رہے۔ وہ جن میں اختلاف ہے سو ان میں سے

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے سوا باقی فرائض میں جماعت فرض کفایہ ہے اور امام شافعیؒ کے مذہب میں سے بھی صحیح تر یہی ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جماعت سنت ہے اور یہی قول اکثر اصحاب ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا ہے اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جماعت فرض عین ہے لیکن نماز کے صحیح ہونے کی ان کے نزدیک جماعت شرط نہیں ہے۔ ہاں اگر جماعت کے ہوتے ہوئے تنہا ہو کر نماز پڑھی تو سخت گناہگار ہوا اور نماز اس کی صحیح ہوئی۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرا مخفف ہے اور تیسرا مشدد ہے۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود اصلی جماعت سے دین کے شعار کا قائم کرنا ہے دونوں عالم ظاہر اور باطن میں بوجہ الفت حاصل کرنے قلوب اور ابدان کے۔ پس ضرور ہے کہ شہر میں ایک ایسا گروہ موجود ہو جو جماعت کو قائم رکھے ورنہ دین کے پوشیدہ کرنے اور ایک دوسرے کی مدد اور تقویت کے فوت ہو جانے تک نوبت پہنچے گی اور اہل کفر کا کلمہ اہل ایمان کے بول پر غالب آ جائے گا۔

اور نیز جماعت کی نماز چھوٹے درجہ کے لوگوں کیلئے منجملہ رحمت خداوندی کے ہے تاکہ کثرت جماعت کے مشاہدہ سے ڈھیٹ پاویں اور بوجہ دیکھنے بعض ان کے بعض کو رب الارباب کے روبرو ایسے دربار میں کھڑے ہوئے کہ جس میں ملائکہ اور انبیاء کے اعضاء قریب پھٹ ٹوٹ جانے کے ہوتے ہیں۔ پس اگر تنہا نماز پڑھنے والا اس دربار میں اکیلا کھڑا ہو جاوے اور پھر حق تعالیٰ کی ہیبت اس کے لئے ظاہر ہو تو اپنی نماز کے تمام کرنے تک بوجہ اس کے اعضاء کے جوڑ کھل جانے کے کھڑے ہونے پر قادر نہ ہوگا، یہاں تک کہ لرزنے لگے، پس گویا حق تعالیٰ کی اس کے ساتھ رحمت ہے کہ اس کو جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کا حکم فرمایا (تاکہ) اس کو ان لوگوں کے ساتھ میں پیروی کرنا صحیح ہو اور ارادہ پختہ ہو جائے۔ جیسا کہ اس کو وہی شخص خوب سمجھتا ہے جس نے حقیقی نماز پڑھی ہے۔ کیونکہ جو لوگ عادت کی نماز پڑھتے ہیں۔ وہ اس کو کچھ بھی نہیں سمجھ سکتے۔ کیونکہ انتہا اس شخص کا یہ ہے کہ وہ رکوع اور سجدہ اطمینان کے ساتھ ادا کرے اور جو کچھ اذکار اور آیات قرآنیہ پڑھی جائیں۔ ان کے معانی کا لحاظ کرے اور ایسا شخص اس سے نائب ہے جو ہم نے بیان کیا۔ اسلئے کہ وہ صرف افعال واقوالی ظاہری کی رعایت رکھتا ہے۔ پس اسکو سمجھ لو۔

اور جس نے یہ کہا ہے کہ جماعت سنت ہے۔ اس کی وجہ جماعت کو ان سنتوں کے ساتھ لاحق کرنا ہے جسکو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہے اور ان کو واجب نہیں فرمایا جیسا کہ مجتہد کو جائز ہے کہ جماعت کو واجبات کے ساتھ لاحق کر دے۔ جیسا کہ نماز جمعہ میں اجتہاد کے تقاضے سے۔ اور اسی طرح حکم ہے تمام ان امور میں جن کو شارع نے کیا ہے اور ہم کو یہ نہیں بتلایا کہ واجب ہے یا مستحب ہے۔ پس جو امام کا مقلد ہو۔ وہ اس کے حکم کا اتباع کریگا۔ خواہ وہ واجب کہے یا مستحب اور جو مقلد نہ ہو تو اس کے لئے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرنا کافی ہے اس فعل کی بجا آوری میں۔ اس طرح کہ وہ اس کو بجا لاوے اور اس سے قطع نظر رکھے کہ وہ فعل واجب ہے۔ یا

فرض ہے یا سنت ہے تا کہ (یہ لازم نہ آوے) کہ اس نے روک ٹوک کر دی اس امر میں جسکو شارع نے فراخ کیا تھا (یا یہ کہ اس نے) فراخ کر دیا اس امر کو جسے شارع نے تنگ کیا تھا اور اللہ والوں کی ایک جماعت اسی ڈھنگ پر ہے۔

اور جس نے کہا ہے کہ جماعت فرض عین ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ قائل نے ظاہر احادیث کو لیا ہے۔ (اور یہ خیال کیا ہے) کہ سخت خوف اور کفار سے کارنامہ گرم ہونے کے وقت (بھی) حق تعالی نے جماعت کا حکم فرمایا ہے۔تو اگر وہ واجب عین نہ ہوتی تو ضرور خداوند تعالی نے اس کے ساتھ ایسے وقت کہ جب لوگ سخت پریشان ہور ہے ہوں نرمی فرماتا۔مگر ایسا نہیں۔ بلکہ (حکم فرمایا ہے خدا تعالے نے جماعت کے بندوں کو سخت قتل وقتال کے وقت (بھی اور) حکم (بھی) عام اور نہیں نرمی فرمائی کسی سے جماعت کے پیچھے رہ جانے میں۔مگر ان باقی مقاتلین کے لئے جو ایک گروہ کے نماز میں مشغول ہونے اور اس سے مناجات کرنے کے وقت حفاظت کرنے کے لئے رہ جائیں۔ پھر جب گروہ مذکور اس قدر نماز پڑھ چکیں۔جتنی ان کے واسطے مشروع ہے۔تو تکبیر تحریمہ قائم کریں حفاظت کرنے والے اس امام کے ساتھ اسی طرح اور اس میں ایک حکمت یہ ہے کہ اگر کچھ لوگ حفاظت کرنے والے نہ ہوں۔تو نمازیوں کا خدا تعالے کے ساتھ حضور کامل نہ ہو۔ بلکہ بعض تو اس خوف سے کہ کہیں دشمن دھوکہ سے نہ مار ڈالے ادھر ادھر دیکھنے لگیں گے۔ کیونکہ (بندوں میں) وہ جزو ضرور موجود ہے کہ غیر اللہ سے ڈرتے ہیں۔ کیونکہ وہ قلیل تو ہو جاتا ہے لیکن بالکل معدوم نہیں ہوتا۔ پس اسکو سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک زیادہ لوگوں کے ساتھ جماعت کی نماز پڑھنا بہتر ہیں حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ایک شخص کے ساتھ نماز پڑھنے کی فضیلت اسی قدر ہے جس قدر کثیر لوگوں کے ساتھ پڑھنے کی۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور ان کمزور لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو صرف ایک یا دو آدمیوں کے ساتھ حق تعالی کے سامنے کھڑے ہونے پر قادر نہیں اور دوسرا قول مشدد ہے اور ان قوی لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ جو صرف ایک آدمی کے ساتھ بھی خدا تعالے کے سامنے کھڑے ہونے کو طویل کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کو خدا تعالی کے علم جزو بشری سے زائد اور اسپر غالب ہے برخلاف ان کے غیر کے اور اللہ تعالی زیادہ جاننے والا ہے۔

تیسرا مسئلہ: یہ کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک عورتوں کے لئے اپنے گھروں میں جماعت کرنا بلا کراہت جائز ہے حالانکہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ ان کی جماعت مکروہ ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کے ساتھ رجوع ہو گیا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماعت نہیں مشروع ہوئی۔ مگر بعض قلوب مؤمنین کی بعض سے الفت پیدا کرنے کی غرض سے تا کہ (سب کے اتفاق سے) دین کی مدد اور اس کے علامات کا قائم کرنا حاصل ہو۔ کیونکہ قلوب جب الفت پذیر نہ ہونگے تو امر منکر کے ازالہ میں بعض بعض کو مانع آئینگے۔ بوجہ بغض رکھنے کے اس دشمن

سے جواسکا ازالہ چاہتا ہے پس فاسد ہو جائیگا انتظام دین کا اور یہ بات معلوم ہے کہ عورتیں ایسے کاموں کے واسطے تیار نہیں کی گئی ہیں۔

اور پہلے قول کی وجہ ثابت رکھنا شارع کا ہے اپنے زمانہ میں عورتوں کی جماعت کو اوپر قائم کرنے ان کے لئے جماعت کو اپنے گھروں میں اور مسجدوں میں مردوں کے پیچھے۔ پس ان کی جماعت میں اگرچہ جہاد اور ازالہ منکرات کی مثل نصرت دین نہیں ہے۔ لیکن اس میں مومن اور مسلمان عورتوں کے قلوب کے الفت پذیر ہو جانے کا (فائدہ ہے) اور یہ باطن کے اعتبار سے خدا تعالیٰ کے سامنے نصرت دین کی طرف رجوع کرتا ہے، کیونکہ خدمت کا مکلف ہونا مردوں اور عورتوں دونوں کو عام ہے۔ پس اسے سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک امام پر جمعہ کے سواء اور نمازوں میں میں امامت کی نیت کرنا واجب نہیں ہے البتہ صرف مستحب ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ امام کو اپنے امام ہونے کی نیت کرنا واجب نہیں ہے مگر اس وقت کہ (عورتیں اس کے پیچھے) نماز پڑھتی ہوں اور اگر مرد ہی مرد ہوں تو واجب نہیں اور امام موصوف نے مستثنیٰ کیا ہے نماز عرفہ اور نماز عیدین کو اور کہا ہے کہ ان تینوں نمازوں میں مطلقاً امامت کی نیت کرنا ضروری ہے۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ امامت کی نیت کرنا شرط ہے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرے میں تخفیف ہے ایک اعتبار سے اور تشدید ہے دوسرے اعتبار سے، اور تیسرا قول مشدد ہے، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ شارع سے امامت کی نیت کا امر وارد نہ ہونا ہے، اور نیز جب مقتدیوں نے اپنے افعال کو امام کے افعال سے مربوط کر دیا (کہ جو فعل وہ کرے وہی مقتدی بھی) تو صورت ارتباط (جو امامت و اقتداء کی غایت ہے) حاصل ہو گئی، اور یہ قدر شعار دین کے قائم کرنے کے لئے کافی ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول میں سے شق اول کی وجہ عورتوں کا شعار دین کے قائم کرنے میں امداد اور تقویت بخشنے کے اندر مردوں کے ساتھ ضعیف تعلق ہونا ہے اس لئے مردوں کو حاجت ہے کہ امام اپنی نیت کو ان کی طرف متوجہ کرے تا کہ عورتوں کا مردوں کے ساتھ تعلق قوی ہو جائے۔

اور اسی سے اس صورت کی بھی توجیہ معلوم ہو گئی، کہ جب مقتدی مرد ہی مرد ہوں، اور جمعہ وعیدین کی نماز کے مستثنیٰ کرنے کی وجہ اسی طرح عرفہ میں جمع ہو کر نماز پڑھنے کے استثناء کی وجہ شارع کا ان نمازوں کے ساتھ حکم کرنا ہے، اور ان نمازوں کے ساتھ سخت حکم کرنا ہے اور ان نمازوں میں شعار اسلام ہونا اسی وقت ظاہر ہو سکتا ہے کہ جب مجمع کثیر ہو، پس ان کے سواء اور نمازوں میں امام اپنے ساتھ مضبوط ارتباط پیدا کرنے کا محتاج نہیں۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے تا کہ مقتدی کا امام سے یقیناً ارتباط ہو جائے، اسی طرح اس کی عکس، اور یہ قول ضعیفوں کے ساتھ خاص ہے۔

اور پہلا قول ان قوی لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور جو امام کے ساتھ اپنا ارتباط کو اپنے قلوب میں امر محسوس کی طرح دیکھتے ہیں، یہاںتک کہ بعض پر ان کے حال میں ذرا سا التباس بھی نہیں ہوتا، اگر مبلغ (وہ شخص جو امام کے پیچھے بلند آواز سے تکبیرات کہتا ہے) غلطی بھی کر جائے، مثلاً رکوع کی تکبیر کہدے، حالانکہ ابھی تک امام رکوع میں نہیں گیا ہو (تو وہ بعض دھوکے میں نہیں آتے) اور تعلق حقیقی اسی تعلق کا نام ہے، سلف صالح کی یہی حالت تھی۔ رحمہم اللہ تعالیٰ

پس معلوم ہوا کہ جو اپنے امام کے ساتھ باطنی ارتباط کا مدعی ہو، اور غلطی (مذکور) میں مبلغ (مکبر) کا پیرو ہوجائے، (تو ایسا کرنا) دراصل اپنے آپ کو دھوکہ میں ڈالنا ہے۔ پس اس کو سوچو۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کو اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قول میں سے صحیح قول یہ ہے کہ اگر تنہا نماز پڑھنے والے نے (اثناء نماز میں) بغیر اس نماز کے توڑے ہوئے جماعت میں داخل ہونے کی نیت کر لی تو صحیح ہے۔

حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس سے اس کی نماز باطل ہوگئی، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنی نماز کو جماعت کے ساتھ مرتبط کرنا چاہا ہے تو (گویا) خیر میں زیادتی کی ہے، یا اپنی طاقت کے موافق شعار اسلام کے قائم کرنے میں لوگوں کا شریک ہوا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اثناء نماز میں امام بنانے کی نیت کرنا ایسا ہے جیسے حق تعالیٰ سے بے توجہ ہوکر مخلوق کے ساتھ مشغول ہونا، برخلاف اس کے کہ شروع نماز میں امام بنالے، کہ (اس صورت میں) اس کے ساتھ نرمی کی گئی ہے تاکہ اپنے امام سے مربوط ہوجائے اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ جیسا کہ قول اول ان بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو مقام جمع کے صاحب ہیں، کہ اس کی وجہ سے حق تعالیٰ کے مشاہدہ سے خارج نہیں ہوسکتے۔ بلکہ اس سے اور ان کا مشاہدہ زائد ہوتا ہے بہ نسبت اس مشاہدہ کی جو تنہا نماز پڑھنے کے وقت تھا، اور اس میں خدا تعالیٰ کے ساتھ بہت ادب ہے جو عارف پر مخفی نہیں، کیونکہ ہر شخص ایسا نہیں کہ شروع نماز سے لے کر آخر نماز تک تنہا بڑھتا رہے، اور حق تعالیٰ سے خطاب کرنے پر قدرت رکھے بغیر واسطہ کے، پس اس کو خوب سمجھ لو۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک مقتدی کو جس قدر امام کے ساتھ نماز مل جائے تو وہ تشہدوں کے بارہ میں شروع نماز (کا حکم رکھتی) ہے (مثلاً ان میں درود شریف وغیرہ نہ پڑھے) اور قرأت کے بارہ میں آخر نماز کا (حکم رکھتی) ہے۔ (مثلاً جتنی رکعتیں امام کے ساتھ نہیں پڑھیں، ان کو جب تنہا پڑھے) تو ان میں سورہ فاتحہ مع ضم سورۃ پڑھنا ہوگی) حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ نماز فعل اور حکم دونوں لحاظ سے شروع نماز (کا حکم رکھتی) ہے، پس جس قدر رکعتیں باقی رہی ہیں، ان میں قنوت کا اعادہ کرے۔

اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا مشہور قول یہ ہے کہ وہ نماز آخر نماز (کے حکم میں ہے) اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے بھی ایک روایت یہی ہے، پس پہلے قول میں تخفیف ہے، اور دوسرے میں تشدید، اور تیسرے میں تخفیف، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

پہلے قول کی وجہ امام کے افعال کی مخالفت سے اس کی ظاہری مخالفت لازم نہ آنا ہے تاکہ نہ لوٹائے قرأت کو، بلکہ بسا اوقات نمازی کا تنہا قرأت پڑھنا اس کے امام کے ساتھ قرأت پڑھنے سے زیادہ کامل ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے ساتھ حضوری ہونے کے اعتبار سے۔

اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے تاکہ موافق ہوجائے نمازی امام کے ساتھ ان رکعتوں میں جن میں (امام بھی ساتھ) ہے، اور نہ مخالفت لازم آئے امام سے، اور پھر ادا کرے ان امور کو دوسری مرتبہ اپنے اصلی موقعہ میں، یہی وجہ ہے جو نمازی کو تشہد اور تسبیحات میں امام کی موافقت کرنی ہوتی ہے (اور ثناء میں بھی مشغول نہیں ہوتا (یعنی امام کو جس حالت میں پائے اسی میں شریک ہونا ہوتا ہے) کیونکہ اس جگہ امام کی موافقت بہت مہتم بالشان چیز ہے اور تیسرے قول کی وجہ اکتفاء کرنا ہے مسبوق کا نہیں امور پر جو اس نے امام کے ساتھ کئے ہیں مثلاً تشہد اور قنوت اور سوا اس کے، اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن پر قنوت اور تشہد اور قنوت میں تنہا رہ کر خدا تعالیٰ سے مناجات بہت گراں ہوتی ہے، جیسا کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے حال پر محمول ہے جن کو حق تعالیٰ سے تنہائی کی حالت میں مناجات کرنے پر قدرت ہے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اسی طرح امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک جو شخص مسجد میں داخل ہوا کہ امام مسجد نماز سے فارغ ہوگیا (یعنی جماعت ہوگئی) تو اس کو مکروہ ہے کہ اسی مسجد میں دوسری جماعت نئے سرے سے کرے مگر یہ کہ وہ مسجد لوگوں کی عام گذرگاہ پر ہو (مثلاً بازار اسٹیشن وغیرہ) حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جماعت کے بعد دوسری جماعت کرنا کسی حال میں مکروہ نہیں، پس پہلے قول میں تخفیف ہے، اور دوسرا مخفف ہے، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

اور پہلے قول کی وجہ امام سے دل کی پراگندگی اور اس کو پریشانی ہونے کا کھٹکا ہے، اس وجہ سے کہ اس پر (دوسرے کو) ترجیح دی گئی، پس وہ لوگوں کو اس کے بعد اس طرح نماز پڑھائے گا کہ دل میں اس کے کدورت ہوگی، اور اس کی کدورت مقتدیوں کے دلوں میں بھی سرایت کرے گی۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دوسری جماعت کے قائم کرنے میں اجر اور ثواب زائد رہے، اگر وہ (ہمیشہ) پہلے امام کے ساتھ نماز پڑھا کرتے ہوں یا (کم از کم) جماعت کی فضیلت حاصل ہوجائے گی، اگر وہ لوگ (ہمیشہ) امام اول کے ساتھ نماز نہ پڑھتے ہوں گے، اور بسا اوقات جماعت ثانیہ میں وہ لوگ بھی شامل ہوتے ہیں جو نماز کے اندر خدا تعالیٰ کے سامنے تنہا کھڑے ہونے سے حیاء کرتے ہیں اور یا سخت ہیبت کی وجہ

سے تنہا کھڑے ہونے کی بالکل طاقت ہی نہیں رکھتے،۔ پس اس کو سمجھ لو۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک جس شخص نے تنہا نماز پڑھ لی، پھر ایک جماعت کو تنہا نماز پڑھتے پایا۔ تو اس کے لئے ان کے ساتھ نماز پڑھنا مستحب ہے اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے سوا مغرب کی نماز کے۔ پس اگر کسی نے جماعت سے نماز پڑھ لی۔ پھر ایک اور جماعت کو نماز پڑھتے پایا تو امام شافعیؒ کے مذہب سے راجح قول ہے کہ اس نماز کا اعادہ کرے (یعنی جماعت اخری میں شریک ہو جائے) اور یہی قول امام احمدؒ کا ہے سوا صبح اور عصر کے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول ان کی دوسری روایت میں یہ ہے کہ جس نے جماعت سے نماز پڑھ لی وہ اعادہ نہ کرے اور جس نے تنہا نماز پڑھی وہ اگر جماعت سے مل جائے تو اعادہ کرے سواء مغرب کی نماز کے۔

اور امام اوزاعی نے کہا ہے کہ سوا صبح اور مغرب کے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے، کہ نہ اعادہ کرے سوا ظہر اور عشاء کے، اور امام حسن رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اعادہ کرے سوا صبح اور عصر کے، پس پہلے قول میں اس شخص کے مسئلہ کے اعتبار سے جس نے تنہا پڑھی اور اس کے اعتبار سے جس نے جماعت سے پڑھی ہے، تشدید ہے، اور تیسرے قول میں تخفیف ہے اسی طرح اس کے بعد والے میں، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اور بسا اوقات پہلی نماز میں کوئی نقص رہا ہوا ہوتا ہے تو اس کا دوسری نماز میں جبر ہو جاتا ہے اور سوا اس کے نہیں کے امام مالک رضی اللہ عنہ نے مغرب کی نماز کو لوگوں پر تخفیف کرنے کی غرض سے مستثنیٰ کیا ہے۔ کیونکہ اس کا وقت تنگ ہے اور عادتاً شام کا کھانا بھی اس وقت مزاحم ہوتا ہے اور سوا اس کے نہیں کہ امام احمدؒ نے نماز صبح اور عصر کو اس لئے مستثنیٰ کیا ہے، کہ شارع نے ان کے ادا کر لینے کے بعد آفتاب کے غروب یا طلوع ہونے تک اور نماز پڑھنے سے نہی فرمائی ہے، باوجود اس کے کہ اعادہ کی صورت میں (فرض نماز کے اندر) نفل کی بو لازم آتی ہے، اور وہ جواز ترک ہے، اگرچہ اس میں قیام کا واجب ہونا بشرط قدرت اور بغیر کسی عذر کے نماز سے خروج کا حرام ہونا اس کی فرضیت کے آثار ہیں، پس معلوم ہوا کہ لوٹائی ہوئی نماز کے اندر دو جہتیں ہیں ایک نفل ہونا، دوسرا فرض ہونا، نہ ایک جہت، اور امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم بیان کر چکے (یعنی) نماز صبح کے بعد اور کسی نماز پڑھنے سے نہی کا وارد ہونا اور مغرب کے بعد لوگوں پر تخفیف کی ضرورت۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ کہ ظہر اور عصر میں اعادہ کرے یہ ہے کہ ظہر کا وقت ایسا وقت ہے جس میں حجاب غالب ہوتا ہے پس اس وقت بندہ کامل نماز ادا نہیں کر سکتا، لہٰذا اس نماز کا اعادہ جبر نقصان کر دے گا، اور رہی نماز عشاء سو وہ دن بھر کی اس مشقت و محنت کے بعد ہوتی ہے، جو عادتاً حرفوں اور معیشتوں (کے کرنے سے لاحق ہوتی ہے) باوجودیکہ اس وقت بھی حجاب غالب ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے شارع نے اپنی امت کے واسطے عشاء کو اس قدر مؤخر کرنا کہ تہائی رات گذر جائے مستحب قرار دیا ہے، جیسا کہ اس حدیث سے اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ

لو لا ان اشق علی امتی لا خرت العشاء الی ثلث اللیل

ترجمہ: اگر یہ نہ ہوتا کہ میں مشقت ڈالنے والا ہوں گا اپنی امت پر تو البتہ مؤخر کرتا میں نماز عشاء کو تہائی رات تک۔

اور امام حسن رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ وہی ہے جو امام احمد رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ ہے، اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی کا (رسالہ جدید) میں یہ قول ہے کہ نمازی جب نماز کو دوسری مرتبہ پڑھے تو فرض تو پہلے ہی ادا ہو چکے، یہ دوسری مرتبہ کی نماز نفل ہوگی، حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا (قدیم) میں قول یہ ہے کہ دوسری دفعہ کی نماز سے فرض ادا ہوں گے اسی طرح امام ابوحنیفہ اور امام احمد اور اوزاعی اور امام شعبی رضی اللہ عنہم کا قول یہ ہے کہ دونوں دفعہ کی نماز اکٹھی مل کر فرض کو ادا کرے گی، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد، تیسرے میں تشدید ہے لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب نمازی نے پہلی دفعہ نماز ادا کر لی، تو اس سے خطاب (نماز کا ساقط ہو گیا)۔

اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا اور اس نقص کے لئے جو شاید پہلی رکعت میں واقع ہو گیا ہو خیر کی نیت کرنا ہے۔

اور تیسرے قول کی وجہ دونوں نمازوں میں سے تعیین فرضیت کے علم کو خدا کی طرف لوٹانا ہے شارع کے ادب کی وجہ سے اس لئے کہ شارع نے اس کے وجوب کے بیان سے سکوت فرمایا ہے، اور یہی قول عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا ہے، اور انہوں نے فرمایا ہے جس وقت ان سے اس کے بارہ میں سوال کیا گیا کہ:

ذالک الی اللہ

یعنی یہ خدا کی طرف ہے (اس کو اس کا علم ہے)

یحتسب اللہ منھما ما یشاء

یعنی اللہ تعالیٰ دونوں نمازوں میں سے جسے چاہے (فرضوں میں) میں شمار فرمائے۔

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک امام کو اگر کسی کے نماز میں شامل ہونے کے لئے آنے کا علم ہو جائے، حالانکہ وہ امام رکوع یا آخری تشہد میں ہو تو اس کو مستحب ہے کہ اس شخص کا انتظار کرے (تا کہ اس کو رکعت یا کم از کم نماز جماعت میں شمول نصیب ہو جائے) حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام مالک رضی اللہ عنہ اس کو مکروہ کہتے ہیں، اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا ایک قول یہ بھی ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے بوجہ مستحب ہونے انتظار کے، اور دوسرا قول بالکل انتظار کے ترک کی وجہ سے مخفف ہے، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اپنے بھائی مسلمان کی اعانت اور مدد ہے کہ اس کو رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرنے میں یا بیٹھنے والوں کے ساتھ اپنے پروردگار کے سامنے بیٹھنے میں اللہ تعالیٰ کے واسطے عجز و انکساری کرنے کی فضیلت حاصل ہو جائے گی۔

دوسرے قول کی وجہ اس سے بھاگنا ہے کہ مخلوق کی رعایت کو حق تعالیٰ خالق کی رعایت کے شریک کر دیا جائے اگر چہ ایسے شخص کو بخش دیا جائے گا۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ سوا اس کے نہیں کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک اس شخص کا انتظار جو جماعت میں داخل ہونیکا ارادہ کر چکا ہو اور امام کو اس کا آ جانا محسوس ہو جائے اس لئے مستحب ہے کہ ان دونوں اماموں نے پیش امام کے ساتھ حسن ظن رکھا ہے اس طرح کہ امام کے متعلق یہ خیال کیا کہ اس کو اس شخص کا انتظار حق تعالیٰ سے بے توجہ نہ بنائے گا کیونکہ امامت امام اعظم کا منصب ہے، اور اگر یہ دونوں امام موصوف یہ خیال کرتے کہ انتظار کرنا امام کو حق تعالیٰ سے بے توجہ کر دے گا، تو ہرگز انتظار کو مستحب نہ کرتے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

اور میں نے شیخ موصوف کو یہ فرماتے سنا ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا کلام اس علم کے ساتھ خاص ہے جس کو خدا تعالیٰ نے قوت عطا فرمائی، اور چند آنکھیں دی ہیں پس ایک آنکھ سے حق تعالیٰ کی طرف دیکھتے ہے اور ایک آنکھ سے مخلوق کی طرف، اور ان کے افعال کی طرف اور ایک آنکھ سے مخلوق اور حق تعالیٰ دونوں کی طرف، پس معلوم ہوا، کہ کراہت چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، اور رہے بڑے درجہ کے لوگ سو ان کو یہ قطعاً نقصان نہیں پہنچاتا، پس اس کو خوب سمجھ لو۔

گیارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول اور یہی امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مذہب میں سے قول راجح ہے یہ ہے کہ اگر مقتدی بلا عذر اپنے امام سے جدا ہونے کی نیت کر لے تو نماز باطل نہ ہوئی، حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ باطل ہوئی، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز کو امام کے پیچھے تمام کرنا سوا اس کے نہیں کہ وہ ایک ادب کی بات ہے، اس دلیل سے کہ نماز اس کی تنہا بھی صحیح ہو سکتی ہے، ماسوا جمعہ اور اس نماز کے جو (جماعت کی وجہ سے) دوبارہ پڑھی جاتی ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقتدی جب امام کے ساتھ نماز میں داخل ہو گیا، تو گویا اس نے اپنی نیت کو مربوط کر دیا امام کے پیچھے نماز کو تمام کرنے کے ساتھ (تو بلا عذر امام سے جدا ہونے کی صورت میں) گویا کہ اس نے بلا وجہ نماز کو قطع کر دیا اور یہ امر نماز کو باطل کر دیتا ہے، اور پیش امام کا منصب اس سے برتر ہے کہ اس کی طاعت اور موافقت سے خارج ہونے کو جائز کہا جائے، جس طرح امام اعظم (یعنی خلیفہ اسلام) کہ اس کی اطاعت سے خروج جائز نہیں) بلکہ نماز میں پیش امام ہونا امام اعظم کا اصل منصب ہے، پس جو شخص اپنے امام سے جدا ہوا وہ

فاسق ہو گیا اور مر گیا زمانہ جاہلیت کے مرنے کی مثل، مانند اس شخص کی جو رسول کریم صلوات اللہ علیہ کے اتباع سے جدا اور ان کی شریعت سے خارج ہوا، بالخصوص جبکہ اس جدائی سے امام کے جرح قدح کرنے کا وہم پیدا ہوتا ہو۔ پس اس کو سمجھ لو۔

بارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک مقتدی کا اپنے امام کی اقتداء کرنا جبکہ دونوں کے درمیان نہر یا راستہ حائل ہو صحیح ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود مقتدی کا اپنے امام کے انتقالات سے واقف ہونا ہے۔ اور وہ حاصل ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرط ارتباط یہ ہے کہ امام اور مقتدی کے مابین کوئی شے حائل نہ ہو اگر چہ حائل معنوی ہی ہو، پس جس طرح ارتباط کی صورت اجسام کے لحاظ سے درمیان ان دونوں کے منقطع ہوگی، اسی طرح قلوب کے اعتبار سے بھی جیسا کہ اشارہ کیا ہے اس طرف اس حدیث نے کہ

ولا تختلفوا علیہ فتختلف قلوبکم

یعنی امام سے اختلاف نہ کرو تو کہ مختلف ہو جائیں قلوب تمہارے

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا اختلاف صدور کی وجہ سے اختلاف قلوب کا، اور ان کے مستوی نہ رہنے کا موقف (جماعت گاہ) میں پس ہر قول کے لئے ایک وجہ ضرور ہے۔

تیرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک جس شخص نے اپنے مکان میں وہ نماز پڑھی جو امام مسجد میں پڑھ رہا تھا اور درمیان میں کوئی شے ایسی حائل تھی صفوں کو نہیں دیکھے دیتی تھی تو صحیح نہیں، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے یہ قول وہ ہے جو امام موصوف سے مشہور ہے، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ اس شعار کا ضائع ہو جانا ہے جو نماز جماعت سے مخلوق کو ظاہر تھا دوسرے قول کی وجہ اس باطن میں جو خدا تعالیٰ کا علم اور اس کا دربار ہے شعار اسلام کا حاصل ہونا ہے، پس ہر ایک قول کی وجہ ضرور ہے۔

اور میں نے ایسے شخص کو دیکھا ہے جو اس امام کے پیچھے نماز پڑھتا ہے جو بیت المقدس یا مکہ شریفہ میں نماز پڑھاتا ہے، حالانکہ خود وہ شخص مصر میں ہے کہ اس کو نہ پہاڑ حائل ہیں نہ کچھ اور لیکن اس شخص کو امر شارع کے مثال کی، یعنی شرعاً مکان واحد میں مجمع ہو کر نماز پڑھنے کی فضیلت فوت ہوگئی۔

اور سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ مکہ شریفہ اور بیت اللہ مقدس وغیرہ متبرک مقامات میں جاتے تھے اور وہاں امام کے ساتھ نماز پڑھ کر واپس چلے آتے تھے، اور فرماتے تھے کہ اتباع سنت زیادہ بہتر ہے اور ایسے ہی سیدی ابراہیم متبولی رحمۃ اللہ علیہ کرتے تھے، جیسا کہ شیخ السلام زکریا رحمۃ اللہ نے مجھ کو خبر دی ہے (انتہیٰ)

چودھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک فرض پڑھنے والے ونفل پڑھنے والے کا مقتدی بننا جائز نہیں جس طرح ائمہ مذکورین کے نزدیک یہ

جائز نہیں کہ کوئی آدمی کسی کے پیچھے وہ فرض نماز پڑھے جو امام نہ پڑھتا ہو، بلکہ امام دوسرے فرض پڑھ رہا ہو (مثلاً امام عصر کے فرض پڑھتا ہے، اور مقتدی ظہر کے) حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ جائز ہے، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

پہلے قول کی وجہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے ظاہری معنی ہیں کہ (ولا تختلفوا علیہ الخ) اور مت اختلاف کرو اس کا) یعنی امام کا، تو کہ مختلف ہو جائیں قلوب تمہارے کیونکہ یہ قول اس اختلاف کو بھی شامل ہے جو افعال باطنہ میں ہو جس طرح اس اختلاف کو شامل ہے جو افعال ظاہرہ میں ہوتا ہے برابر سر برابر۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ اختلاف جو افعال قلوب میں ہوتا ہے ایسا اختلاف ہے جس سے لوگوں کے نزدیک امام کی مخالفت ظاہر نہیں ہوتی، پس تینوں اماموں نے مخالفت قلبیہ کی بھی رعایت کی، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے طرف ظاہری مخالفت کا لحاظ کیا، اور یہ امر بلاشبہ ہے کہ جو باطن اور ظاہر دونوں امروں کی رعایت کرے، وہ زیادہ کامل ہے، اس سے جو ان میں سے صرف ایک کی رعایت کرے، باوجود جائز ہونے ہر ایک کے ان دونوں فعلوں میں سے الگ الگ۔ پس خوب سمجھ لو۔

پندرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جمعہ میں تمیز دار نابالغ لڑکے کا امام بننا صحیح نہیں، حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جمعہ کی نماز میں بھی اس کا اقتداء جائز ہے جس طرح اور باقی نمازوں میں جائز ہے اگرچہ یہ بالاتفاق مسلم ہے کہ امامت کے لئے نابالغ سے بالغ زیادہ بہتر ہے، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جمعہ وغیرہ کی نمازوں میں منصب امامت امام اعظم (خلیفہ اسلام) کا منصب ہے، اور علماء کا اس پر اتفاق ہے، کہ خلافت کے شرائط میں سے بلوغ بھی ایک شرط ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصد صرف یہ ہے کہ وہ نماز کے واجبات و مستحبات میں خلل نہ ڈالے اور یہ بات اس نابالغ سے حاصل ہے جو فرائض اور سنن میں تمیز کر سکے، اور حالت حدث اور نجس ہونے کے وقت نماز پڑھنے سے حفاظت رکھے۔

اور نیز وہ بے گناہ ہے برخلاف بالغ کے (کہ وہ گناہ سے معصوم نہیں) لہٰذا نابالغ تمیز دار اس امام کے مشابہ ہوا جو عادل ہو، اور گناہوں سے بچتا ہو، پس خوب سمجھ لو۔

سولہواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جمعہ کے سوا اور نمازوں میں غلام کا امام بننا صحیح ہے با کراہت، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک غلام کا امام بننا مکروہ ہے، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

پہلے قول کی وجہ صحابہؓ کے لئے غلام کی امامت پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت فرمانا اور یہ قول ہے کہ:

الا لا فضل لحرّ علیٰ عبد ولا عبد علی حرّ الا بالتقوی

ترجمہ: خبردار آزاد کو غلام پر اور غلام کو آزاد پر کوئی فضیلت نہیں، مگر بوجہ تقویٰ کے

اور بسا اوقات غلام بہ نسبت آزاد کی خدا تعالیٰ سے زیادہ ڈرنے والا ہے، اور اپنے پروردگار کے سامنے ذلت اور انکساری کے اعتبار سے زائد ہے، اس لئے وہ اللہ کے نزدیک اس آزاد پر مقدم ہے جو تکبر کرتا اور اپنے نفس کو معزز جانتا ہو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں امامت کا منصب (امام اعظم خلیفۃ المسلمین) کا منصب ہے، اور ظاہر ہے کہ اس کا حر اور آزاد ہونا شرط ہے پس اسی طرح اس کے قائم مقام (پیش امام) میں بھی اگرچہ بدل میں ہر اعتبار سے یہ ضرور نہیں کہ وہ مبدل کی صورت پر ہو، پس اس کو سمجھ لو۔

سترھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نابینا اور بینا دونوں امامت میں برابر ہیں، حالانکہ ابن سیرین اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کے نزدیک بینا زیادہ بہتر ہے اور اسی کو شافعیہ میں سے ابواسحاق شیرازی اور ایک گروہ نے اختیار کیا ہے حالانکہ (نابینا کے پیچھے) نماز بالاتفاق صحیح ہے پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ اس بارہ میں شارع سے نہی کا وارد نہ ہونا ہے، بااینکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک دل کی روشنی پر دارمدار ہے نہ کہ ظاہری بینائی پر۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ امامت کا منصب امام اعظم (خلیفہ المسلمین) کا منصب ہے، پس جس طرح امام اعظم نابینا نہیں ہوتا اسی طرح اس کا نائب بھی۔

اٹھارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک اس شخص کی امامت مکروہ ہے جس کا باپ معروف نہ ہو (یعنی مجہول النسب ہو) حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مکروہ نہیں پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ طلب کرنا اماموں کا ہے اتصال سند کو امام سے لے کر خطاب خداوندی کے دربار تک اور جس کے باپ کو مقتدی نہ جانتے ہوں تو اس کا سلسلہ نسب بھی مقطوع ہے اور دربار خطاب الٰہی ہے وصل بھی، کیونکہ حرامی کا ہمارے اور خدا تعالیٰ سے قرءت پڑھنے اور ہمارے اور تمام مسلمانوں کے لئے دعا کرنے کے ساتھ مخاطب ہونے کے مابین واسطہ ہونا مناسب نہیں، بوجہ ناقص ہونے اس کے۔ اور اس کے لئے وہ معصیت سے پیدا ہوا ہے جیسا کہ اس طرف خدا تعالیٰ کا زنا کے بارے میں یہ فرمان اشارہ کرتا ہے کہ:

انه كان فاحشة ومقتاً و ساء سبيلاً

ترجمہ: کیونکہ وہ ہے بے حیائی اور ناخوشی اللہ کی اور برا طریقہ

نیز بعض علماء سے روایت ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ نے سند باطن کی رعایت فرمائی ہے جس طرح اس نے سند ظاہر کی رعایت کی ہے، بلکہ (سند باطن کی رعایت) اولیٰ ہے۔

دوسرے قول کی وجہ اس بارہ میں نہی کا وارد نہ ہونا ہے اور اس قول کا قائل کہتا ہے کہ ہم کو خدا تعالیٰ نے سننے اور اس کی اطاعت کا حکم فرمایا ہے جس کو ہم پر حاکم بنائے اگر چہ وہ ناقص بھی ہو (کیونکہ اس میں) خدا تعالیٰ کے ساتھ ادب ہے جس نے اس کو حاکم بنایا ہے اور اس کا نقصان خود اسی کی طرف لوٹتا ہے اس سے متجاوز ہو کر ہم تک نہیں پہونچتا۔ پس خوب سمجھ لو۔

انیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ فاسق کی امامت صحیح ہے (مگر) مکروہ ہے، حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت یہ ہے کہ اگر فسق اس کا تاویل کے ساتھ نہیں ہے (یعنی جس گناہ کا مرتکب ہے اس کی کچھ تاویل کر کے مباح نہیں بناتا ہے) تو اس کی امامت صحیح نہیں، اور جس نے اس کے پیچھے نماز پڑھی ہو اس کو اس نماز کا اعادہ کرنا چاہئے، اور اگر اس کا فسق تاویل کے ساتھ ہے تو جب تک وقت رہے اس وقت تک لوٹائے، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا اس شرط کے ساتھ جس کو قائل نے ذکر کیا مشدد۔

پہلے قول کی وجہ حجاج کے پیچھے صحابہ رضی اللہ عنہم کا نماز پڑھنا ہے حالانکہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ

و کفی به فاسقاً

یعنی وہ فاسق ہونے میں بس ہے

اور لوگوں نے ان صحابہ رضی اللہ عنہ و تابعین کو شمار کیا جنہیں اس نے شہید کیا، تو تعداد ایک لاکھ بیس ہزار تک پہنچی، اور ائمہ مذکورین نے اس کے پیچھے مقتدیوں کی نماز کو اس لئے صحیح رکھا کہ احتمال ہے شاید وہ ہر گناہ کے بعد صحیح توبہ کر لیتا ہو، اور اس کے پیچھے مکروہ اس لئے کہا کہ احتمال ہے شاید معصیت پر ہمیشہ قائم رہے، اور بعض علماء کا قول ہے کہ کسی فاسق کے پیچھے نماز پڑھنا ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ (یعنی فاسق کے پیچھے نماز ممکن نہیں) اسلئے کہ جب وہ نماز کے افعال پورے طور پر ادا کرتا ہے اس طرح کہ وہ اللہ تعالیٰ کی تکبیر اور قراءت اور رکوع اور سجدہ اور تسبیح اور استغفار میں مشغول ہے، تکبیر تحریمہ کے وقت سے لے کر سلام پھیرنے تک تو اس کے کسی جز میں بھی فسق کے ساتھ موصوف نہیں ہوا اور سواء اس کے نہیں کہ کراہت اس وجہ سے آئی، کہ ذہن اس فسق کو ضرور باقی رکھتا ہے، جو اس نے نماز سے باہر کیا ہے، یہاں تک کہ (اس کو کرتے کرتے) نماز میں داخل ہو گیا اور یہ ایک ایسا نقص ہے جو مقتدیوں کے (قلوب میں) امام کی طرف سے کراہت پیدا کرنے کا موجب ہے، اور شریعت نے تصریح کی ہے کہ اس شخص کی نماز جو امام بنا کسی قوم کا اور لوگ اس کو مکروہ سمجھتے ہیں (اس سے ناخوش ہیں) تو نماز اس کی (آسمان تک) نہیں اٹھائی جاتی اور ارشاد فرمایا ہے کہ

اجعلوا امامکم خیارکم فانکم و فدکم فیما بینکم و بین ربکم

ترجمہ: اور اپنے میں سے بہتر لوگوں کو امام بناؤ، کیونکہ وہ تمہارے واسطے خود تمہارے اور تمہارے پروردگار

کے درمیان وفد ہیں (انتہی)

اور جس نے کہا ہے کہ اس کی امامت صحیح نہیں، اس کی وجہ ارتباط باطنی کی جہت سے حق تعالیٰ کی درگاہ کے ساتھ مقتدیوں کی سند کا متصل نہ ہونا ہے کیونکہ فاسق کے واسطے حق تعالیٰ کے خاص دربار میں داخل ہونا کبھی صحیح نہیں، تاوقتیکہ اپنے تمام گناہوں سے پاک نہ ہو جائے، اس لئے کہ تمام باطنی گناہوں کا حکم چہ جائیکہ ظاہری گناہ مثل نجاست محسوسہ کی ہے اللہ تعالیٰ کے نزدیک پس جس طرح وہ شخص جس نے بدن نجس کے ساتھ نماز پڑھی تو اس سے درگذر نہ کیا جائے گا۔ یا کوئی تھوڑی سی جگہ بلا طہارت رہ گئی تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی، پس اسی طرح وہ شخص جو گناہوں میں لتھڑ گیا اور ان کو بے حیائی کے ساتھ کرنے لگا پس اس کو خوب سمجھ لو۔

بیسواں مسئلہ:

یہ ہے کہ تینوں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ تراویح کی نماز میں مردوں کے واسطے عورت کا امام بننا جائز نہیں حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول اس کے جواز کا ہے لیکن اس شرط سے کہ عورت پیچھے ہو، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع نے عورت کو مردوں کا امام بننے سے منع فرمایا ہے کیونکہ نماز کی امامت امام اعظم کا منصب رکھتی ہے اور وہ عورت نہیں بن سکتی۔

اور دوسرے قول کی وجہ تراویح کے اندر عورت کی امامت کے بارے میں نہی کا وارد نہ ہونا ہے کیونکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک تراویح کی جماعت بدعت ہے، اگرچہ بدعت حسنہ ہے، برخلاف عیدین اور گہن اور استسقاء وغیرہ ان نمازوں کے جن کے اندر جماعت مشروع ہے کہ ان میں عورت کی امامت بالاتفاق صحیح نہیں بوجہ برتر جاننے منصب شارع کے کہ اس سے مرد تو پیچھے کھڑے ہوں اور عورتیں اسکے لئے آگے بڑھیں، کیونکہ یہ اس منصب کو معمولی شے سمجھنے پر دلالت کرتا ہے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

اکیسواں مسئلہ:

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک زیادہ فقیہ جو سورہ فاتحہ اچھی طرح پڑھ سکے زیادہ قاری سے اولیٰ ہے حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ زیادہ قاری جو تمام قرآن کو اچھی طرح پڑھ سکے نہ نماز کے احکام کو وہ اولیٰ ہے۔ پس پہلا قول فقہ کے جاننے میں نہ قاری ہونے میں مشدد ہے، اور دوسرا قول پہلے کا عکس ہے، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نمازی کا صرف واجبات نماز کو جاننا اس قاری سے بہتر ہے، جو واجبات کو نہ جانتا ہو۔

دوسرے قول کی وجہ اس کا عکس ہے، کیونکہ قاری اکثر وحی کا حامل ہے، بالخصوص اس وقت کہ جب تمام قرآن کا حافظ بھی ہو، اور اس قول کا قائل کہتا ہے کہ اصل بات یہ ہے کہ امام سہو یا ان امور میں واقع ہونے سے سلامت رہے جو نماز کی صحت میں مخل ہیں اور ہو سکتا ہے کہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول اس قاری پر محمول کیا جائے جو فقہ سے بھی واقف ہو، جیسا کہ سلف صالحین رحمہم اللہ ایسے ہی تھے۔ پس اس صورت میں امام احمد رضی اللہ عنہ کا

قول) باقی اماموں کے مخالف نہ ہوگا۔ پس اس کو سوچ لو۔

بائیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قاری کی اُمّی کے پیچھے نماز صحیح نہیں، کیونکہ دونوں کی نماز باطل ہے، حالانکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول صرف قاری ہی کی نماز کے باطل ہونے کا ہے۔ اسی طرح امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بلا خلاف امی کی نماز کی صحت اور قاری کی نماز کے باطل ہونے کے قائل ہیں، یہ قول امام موصوف کے دو قولوں میں سے مرجح ہے، پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تشدید ہے، اسی طرح تیسرے میں ائمہ نے بیان کیا ہے کہ امی وہی شخص ہے جو سورہ فاتحہ بھی نہ پڑھ سکے۔

پہلے قول کی وجہ منصب امامت سے امی کا ناقص رہنا ہے پس امی شخص مثل اس عورت کی ہے کہ جو مرد کو نماز پڑھائے، اگر چہ کہا گیا ہے کہ عورت کی نماز صحیح ہوتی ہے نہ مرد کی۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ امی کی نماز فی نفسہ صحیح ہے کیونکہ وہ جس قدر فصاحت پر قادر تھا، اس کے موافق نماز پڑھی ہے برخلاف قاری کے کہ اس کو جائز نہ تھا، کہ وہ کسی ناقص لکنت والے کے پیچھے نماز پڑھتا، اور اسی سے امام شافعی کی راجح قول کی توجیہ بھی ہوگئی اور ہوسکتا ہے کہ پہلے قول کو ان لوگوں پر محمول کیا جائے جو صاحب تقویٰ اور احتیاط کو لینے والے ہیں اور دوسرا اور تیسرا ان پر جو احتیاط میں ان سے کم درجہ ہیں، پس اس کو سوچ لو۔

تیئیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک اس شخص کی نماز صحیح ہے جس نے غیر جمعہ میں محدث کے پیچھے نماز پڑھ لی، پھر ظاہر ہوا کہ اس کو حدث تھا، غسل کی حاجت یا صرف بے وضو) اور نماز جمعہ میں صحیح نہیں، مگر اس وقت کہ جب نمازیوں کی (اس قدر) تعداد (جو جمعہ کے واسطے شرط ہے) امام کے بغیر پوری ہو، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کی نماز ہر حال میں باطل ہے جس نے محدث کے پیچھے پڑھی اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہا اگر امام اپنے محدث ہونے کو بھولا ہوا ہے تو مقتدیوں کی نماز صحیح ہے، اور اگر جانتا ہے تو باطل ہے پس پہلے اور تیسرے قول میں تشدید ہے اور دوسرا مشدد ہے، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

پہلے قول کی وجہ مقتدی کا اپنے امام کو حدث سے طاہر خیال کرنے پر عمل کرنا ہے، مگر جمعہ میں کیونکہ اس میں عدد کا پورا ہونا شرط ہے، اور جمعہ کے اندر امام کے پیچھے جماعت سے نماز پڑھنے میں ائمہ نے تشدید کی ہے، نہ اس کے سواء میں دوسرے قول کی وجہ اللہ تعالیٰ کے اس قول پر عمل کرنا ہے کہ

ولا تزر وازرة وزر اخرى

ترجمہ: اور نہیں اٹھائے گی کوئی اٹھانے والی بوجھ دوسرے کا

اور امام مالکؒ کے قول میں شق اول کی توجیہ مثل توجیہ قول پہلے کی ہے۔

چوبیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کھڑے ہو کر پڑھنے والے کی نماز اس شخص کے پیچھے صحیح ہے جو عذر کی وجہ سے بیٹھ کر پڑھتا ہو، حالانکہ امام ابوحنیفہ اور

امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ مقتدیوں کو بھی بیٹھ کر اس کے پڑھنی چاہئے، اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے، پس پہلا قول مخفف ہے احتیاط کو لینے والا ہے، اور دوسرا قول بیٹھنے کے بارے میں مشدد ہے رخصت کو لینے والا ہے، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

پہلے قول کی وجہ اس حدیث کے ساتھ عمل کرنا ہے کہ (اور جب پڑھے امام بیٹھ کر تو پڑھو تم سب بھی بیٹھ کر) اور یہ حدیث اگر چہ ایک جماعت کے نزدیک منسوخ ہے لیکن نہیں اس قول کے قائل کے نزدیک اس کا منسوخ ہونا ثابت نہیں، بلکہ اس قائل نے حدیث مذکور پر عمل کرنے کو جائز رکھا تا کہ افعال ظاہرہ میں امام کی مخالفت کا دوازہ بالکل بند ہو جائے پس اس کو سمجھ لو۔

پچیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک رکوع اور سجدہ کرنے والے کے اس شخص کا اقتداء درست ہے جو رکوع اور سجدہ اشارہ سے کرتا ہو، حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع نے مخلوق میں سے ہر ایک کو صرف اس کی طاقت کے موافق تکلیف دی ہے اور ہر ایک اپنی طاقت کو صرف کر چکا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اشارہ سے نماز پڑھنے والا امام ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ اشارہ میں اکثر لوگوں کو پتہ نہیں چل سکتا اور بسا اوقات ایسا ہوگا کہ ان مقتدیوں پر جو رکوع اور سجدہ پر قدرت رکھتے ہیں حرکات (امام) میں التباس ہو جائے گا، پس ان کو امام کی تابعداری کی فضیلت فوت ہو جائے گی، اور امام کی شان میں ایسی ہونی چاہئے کہ لوگوں کو فضیلت حاصل کرا دے، نہ کہ اس میں کمی کرا دے، اور اسی جگہ سے علماء نے کہا ہے کہ امام کا کوئی تصرف نہیں، مگر مصلحتوں کے ساتھ۔ پس خوب سمجھ لو۔

چھبیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد اور امام مالک رضی اللہ عنہم کے نزدیک امام کو نماز پڑھانے کے لئے اٹھنا مناسب نہیں، مگر اس وقت کہ جب مؤذن تکبیر کہہ کر فارغ ہو جائے، پھر اس کے بعد کھڑا ہو اور صفوف کو ہموار کرے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ اس وقت اٹھے کہ جب مؤذن تکبیر پڑھتے اس کلمہ پر پہنچے کہ (حی علی الصلوۃ) اور تمام مقتدی بھی اس کی تابعداری کریں، پھر جب اس کلمہ پر پہنچے کہ (قد قامت الصلوۃ) تو امام تکبیر کہہ کر نماز میں داخل ہو جائے، اور جب اقامت بالکل ختم ہو جائے، تو امام قرءت میں شروع ہو، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کامل اجازت حق تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کی نہیں حاصل ہوتی، مگر اس وقت کہ جب اقامت کے الفاظ تمام ہو جائیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مؤذن کا یہ قول کہ (حی علی الصلوۃ) کھڑے ہونے کی اجازت دینا ہے،

یعنی چلے آؤ خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کے لئے، پس بعض تو ان میں جلدی کرنے والے ہوں گے، اور بعض تاخیر، جو لوگ خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کی طرف جلدی کرنے والے ہوں گے، وہ جنت میں خدا تعالیٰ سے بہت نزدیک ہوں گے اور پل صراط پر بہت جلد کھڑے ہو جائیں گے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

ستائیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک ایک مقتدی امام کی دائیں جانب کھڑا ہو، پس اگر اس کی بائیں جانب کھڑا ہو گیا اور امام کی دائیں جانب کوئی نہ ہوا، تو نماز اس کی باطل نہ ہوگی، حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے، کہ باطل ہو جائے گی، اسی طرح سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مقتدی (اگر ایک ہو تو) رکوع کرنے تک پس (اس اثناء میں اگر کوئی) اور آ جائے، (تو خیر) ورنہ رکوع کرتے وقت امام کی دائیں جانب میں کھڑا ہو جائے پس پہلا قول نماز باطل نہ ہونے کی وجہ سے مخفف ہے، اور دوسرا مشدد ہے، اور تیسرا مخفف ہے، اور چوتھا مفصل ہے، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے، اور یہ کہ دائیں جانب کو (بائیں جانب پر) شرف ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں سنت کی مخالفت ہے، اور احادیث میں تصریح ہے، کہ ہر وہ عمل جو سنت کے خلاف ہو مقبول نہیں۔

تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بائیں جانب دل کا مقام ہے، اور دل اقتداء میں مقتدی کا قطب ہے اور اسی وجہ سے جو شخص قطب کی بائیں جانب بیٹھتا ہے، وہ بلند ہوتا ہے از روئے مقام کے اس شخص سے جو شخص قطب کی دائیں جانب بیٹھتا ہے اور جب قطب کی وفات ہو جاتی ہے، تو اس کی قطبیت کا وارث ہوتا ہے جو اس کی بائیں جانب بیٹھتا ہے، اور پھر اس کی دائیں جانب کا بیٹھنے والا (اس قطب ثانی) کی بائیں جانب بیٹھ جاتا ہے، اور نیز اکابر دوات بھی اسی طریقہ پر چلے آئے ہیں۔

چوتھے قول کی وجہ یہ ہے کہ درحقیقت مقتدی کے کھڑے ہونے کا مقام امام کے پیچھے یعنی اس کے بعد ہے، جس طرح افعال (رکوع سجدہ سلام قیام قعود) میں (مقتدی کا مرتبہ) امام کے بعد ہے پس اس کو جان لو۔

اٹھائیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ دو آدمی جب اکٹھے آ جائیں، تو امام کے پیچھے صف باندھیں، حالانکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ امام ان دونوں کے درمیان میں کھڑا ہو، پس پہلے قول کی دلیل (شارع کی) پیروی کرنا ہے، اور دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس میں برابری ہے درمیان دونوں شخصوں کے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دو آدمی صف (کہلائے جا سکتے) ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ صف تین آدمیوں سے ہوتی ہے یا زیادہ سے۔

انتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جب (جماعت کے وقت) مرد بھی ہوں، اور بچے بھی، اور مخنث بھی، اور عورتیں بھی، تو امام کے پیچھے مرد کھڑے ہوں پھر بچے پھر مخنث، پھر عورتیں، حالانکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے اور یہی بعض اصحاب شافعیؒ کا ہے، کہ دو مردوں کے

درمیان ایک بچہ کھڑا ہو، تا کہ وہ دونوں سے نماز پڑھنا سیکھے، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بالغ مردوں کا آگے کرنا بہتر ہے اور بچہ مردوں کی جنس سے ہے ہر حال میں، اور مخنث میں احتمال ہے کہ وہ مذکر ہو، اس لئے عورتوں سے آگے رہے۔

دوسرے قول کی وجہ بچے کو اس شخص سے جو اس کی دائیں جانب میں ہے اور اس سے جو اس کی بائیں جانب میں ہے، تعلیم افعال نماز کی رعایت رکھنا ہے، کیونکہ یہ طریقہ تعلیم کا بہ نسبت اس کی سہل ہے کہ صرف اس شخص سے تعلیم حاصل کرائے جائے جو اس کے سامنے ہو، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

تیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جب عورت مردوں کی صف میں کھڑی ہو جائے، تو ان میں سے کسی کی نماز باطل نہ ہوگی، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ان مردوں کی نماز باطل ہو جائے گی جو اس کی دائیں جانب اور بائیں جانب اور اس کے پیچھے ہیں، نہ خود اس عورت کی، پس پہلا قول مخفف ہے، اور وہ خواہ عورتیں ہوں، یا ان کے سوا کوئی اور چیز خدا تعالیٰ سے بے توجہ نہیں کراتیں، اور دوسرا قول مشدد ہے، اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو طبعاً خواہشات کی طرف مائل ہوتے ہیں، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اکتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جس نے صف کے پیچھے اکیلے نماز پڑھی، تو ان کی نماز صحیح ہوئی۔ (اگرچہ ان میں سے بعض کے نزدیک مکروہ ہوئی) حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس نے امام کے ساتھ حالت تنہائی میں رکوع کرلیا تو نماز باطل ہوئی، اسی طرح امام نخعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ (اس شخص کی نماز نہیں ہوتی جو صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھے) پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے اور تیسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ پیروی کا دارومدار افعال میں اقتداء کرنے پر ہے نہ کھڑے ہونے میں، اور مکروہ ہونے کی وجہ یہ کہ وہ شخص اجتماع کی اس صورت ظاہرہ سے خارج ہو گیا، جو مشروعیت جماعت کی غایت ہے کیونکہ یہ ظاہری اجتماع قلوب کی دہلیز ہے، جیسا کہ اس طرف حدیث (تسویۃ الصفوف) کے اس جملہ نے اشارہ کیا ہے کہ

ولا تختلفوا علیه

اور مت مخالفت کرو اس کی یعنی امام کی

تو تمہارے قلوب مختلف ہو جائیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ صف کے پیچھے کھڑے ہونے والے کا حکم اس شخص کا سا ہے، جو اپنی نماز کو امام سے مربوط کرے، اور اسی کے ساتھ رکن ادا کرے، اور یہ شخص امام کے پیچھے اپنی نماز کے ارتباط کو قطع کرتا ہے برخلاف اس صورت کے کہ جب رکوع نہ کیا ہو کہ اس وقت اس کی نماز کے صحیح ہونے کا حکم کیا جائے گا، بوجہ کوتاہ ہونے زمانہ کے اور اسی سے امام نخعی کے قول کی توجیہ بھی معلوم ہوسکتی ہے۔

بتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے راجح قول یہ ہے کہ جو کھڑے ہونے میں اپنے امام سے آگے ہو جائے گا اس کی نماز باطل ہوگی۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اس کی نماز کے صحیح ہونے کا ہے، پس پہلا قول کھڑے ہونے کے بارے میں مشدد ہے اور دوسرا اس میں مخفف ہے۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ ظاہر کے اعتبار سے امام کے منصب کی رعایت رکھنا ہے اس جہت سے کہ اپنے امام کے آگے کھڑے ہونے میں جس قدر بے ادبی ہے وہ ظاہر ہے، اور اس قول کے قائل کے نزدیک وہ شخص اپنے امام کا مقتدی نہیں ہے کیونکہ وہ امام کی جگہ خود کھڑا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امام کو زمین میں اپنا نائب مقرر کیا ہے لیکن صرف اس کا حکم اور اس کی نہی پہنچانے کے بارے میں، پس جس طرح حق تعالیٰ کسی خاص جہت میں متمکن نہیں، اسی طرح اس کا نائب بھی معنی کے لحاظ سے، اور جس طرح ہم نہیں چاہتے مگر وہ جو خدا تعالیٰ چاہتا ہے، حالانکہ وہ کسی معین جہت میں نہیں، اسی طرح اس کے نائب میں گفتگو ہے کہ واجب ہے ہمارے افعال کا اس کے افعال کے تابع ہونا۔ اگرچہ قبلہ کی جہت میں نہ ہو اور اس قول امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی تائید حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پیچھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے اس اختلاف سے بھی ہوتی ہے کہ ایک گروہ صحابہ رضی اللہ عنہم اس کا قائل ہے کہ اس وقت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم بھی امام تھے، اگرچہ کھڑے ہونے میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ آگے تھے، اور آپ نے ان کو تقریری اجازت فرمادی تھی اور یہ بہت بڑی دلیل ہے اس کی کہ مقتدی کی نماز باوجود اس کے امام سے آگے کھڑے ہونے کے صحیح ہوتی ہے لیکن چونکہ اس احتمال کو بھی راستہ ہے، کہ شاید رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم مقتدی ہی ہو اس لئے تینوں اماموں کے نزدیک اس سے حجت پکڑنا ساقط ہے، پس خوب سمجھ لو اور یہاں چند اسرار ہیں جن کو اہل اللہ ہی جان سکتے ہیں۔ کتاب میں مذکور نہیں ہو سکتے۔

تینتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جس شخص نے اپنے گھر میں اس امام کے ساتھ نماز پڑھی، جو مسجد میں پڑھتا تھا اور امام کی تکبیرات کی آواز اس کو گھر میں آتی تھی، تو نماز اس کی صحیح ہے مگر جمعہ کی نماز میں، کیونکہ وہ نہیں صحیح مگر جامع مسجد میں یا اس کے ان صحنوں میں جو اس مسجد کے متصل ہوں، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے نماز ہر اس شخص کی جو اس کے پیچھے پڑھے خواہ جمعہ کی ہو یا غیر جمعہ کی، اسی طرح امام عطاء رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اعتبار امام کی تکبیرات انتقال کی علم کا ہے نہ امام کے مشاہدہ کا، اور نہ صفوف میں کسی قسم کے نقصان ہونے کا اور یہی قول امام نخعی اور امام حسن بصری رضی اللہ عنہما کا ہے، اور امام شافعی رضی اللہ عنہ نے بھی یہی فرمایا ہے، پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع کا لوگوں کے جمعہ میں جمع ہونے سے مقصد سخت الفت کا پیدا ہونا ہے۔

تا کہ جہاد کے قیام میں ایک دوسرے کا مددگار اور قوت بازو ہو، اور شعائر اسلام کے قائم کرنے میں ایک دوسرے کا معاون ہو، پس امام مالک رضی اللہ عنہ نے خوف کیا کہ کہیں قیام گاہ نماز میں مختلف ہونے کی وجہ سے ان کے قلوب مختلف نہ ہو جائیں، اس لئے اس میں تشدید کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان پر قیاس کر کے کہ

سووا صفوفکم ولا تختلفوا علیه فتختلف قلوبکم

ترجمہ: برابر کرو اپنی صفوں کو اور امام سے اختلاف نہ کرو کہیں تمہارے قلوب مختلف نہ ہو جائیں

لہٰذا قیام گاہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے قلوب میں اختلاف واقع ہو جانے کا حکم کر دیا اور جب قلوب مختلف ہو گئے، تو ایک دوسرے کی کاٹ اور ایک دوسرے کے پیچھے پڑنا اور دشمنی واقع ہو جائے گی اور ہر ایک دوسرے کی اس کے اقوال اور افعال میں مخالفت کرنے لگے گا۔ اگر چہ وہ افعال واقوال امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہی ہوں اور جس کو کچھ شک ہو تو وہ تجربہ کرے۔

اور مجھ کو امام مالک رحمۃ اللہ سے یہ روایت یاد پڑتی ہے کہ ان سے اس کوٹھے میں نماز پڑھنے کی بابت دریافت کیا گیا جو مسجد کے متصل ہو کہ آیا وہ مسجد کے صحن کے ساتھ لاحق ہوگا تا کہ اس میں ہر نماز صحیح ہو جائے، تو امام موصوف نے جواب دیا کہ اگر اس کوٹھڑی میں داخل ہونے کے لئے اجازت حاصل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تب تو اس میں نماز صحیح نہیں۔ ورنہ صحیح ہے۔ (انتہیٰ)

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر وہ مکان جس میں داخل ہونے کی اجازت حاصل کرنے کی حاجت ہو، تو وہ لوگوں کے گھروں سے زیادہ مشابہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے گھر مخلوق سے اجازت حاصل کرنے کے محتاج نہیں۔

اور اصل مسئلہ میں دوسرے قول اور اس کے بعد والے کی وجہ یہ ہے کہ اعتبار صرف امام کی تکبیرات انتقالیہ کے علم کا ہے پس جگہ مقتدی امام تکبیرات انتقال کو جان سکے وہاں اس کی نماز صحیح ہے، اور وہ ایسا ہے گویا کہ امام کے ساتھ ایک ہی جگہ ہے اور یہیں سے تو جان لے گا تو اس شخص کی نماز کا صحیح ہونا جو مصر میں اس شخص کے پیچھے پڑھتا تھا۔ جو حرم مکہ یا بیت المقدس میں پڑھاتا ہوتا تھا، جس وقت کہ اس سے وہ مقام کھل جاتا تھا اور وہاں کے امام کی تکبیرات انتقال جان لیتا تھا، کیونکہ اس مرتبہ والے لوگوں کے قلوب خود بخود الفت پذیر ہیں۔ اگر چہ ان کے اور ان کے امام کے درمیان مشرق ومغرب کا بعد ہو اس لئے کہ ان کے قلوب سے حسد اور بغض سب نکل چکا ہے لہذا یہ لوگ قرب اجسام کے محتاج نہیں، بلکہ بااوقات ایسے لوگوں کے اجسام باوجود بعد کے بہت زیادہ قریب ہوتے ہیں بہ نسبت اس قرب کی جو دنیا دوست آدمی کو اپنے بھائی کے مونڈھے سے متصل ہونے مین ہوتا ہے، جیسا کہ فرمایا ہے باری تعالیٰ نے

وتحتسبهم جمیعاً و قلوبهم شتی

ترجمہ: اور گمان کرتے ہو تم ان کو اکٹھے ہوئے، حالانکہ قلوب ان کے مختلف ہیں

اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب مسافر کی نماز کے بیان میں

مسائل اجماعیه

تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ سفر میں قصر جائز ہے، اور اس پر کہ جب سفر تین دن کی مسافت سے زیادہ ہو، تو قصر کرنا افضل ہے۔ یہ وہ مسائل ہیں جو مجھے اس باب میں متفق علیہا ملے۔

رہے وہ جن میں اختلاف ہے، سو ان میں سے

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قصر عزیمت ہے (عزیمت وہ فعل جو فضیلت والا ہے) حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس سفر میں جو جائز ہے قصر کرنا رخصت ہے (رخصت عزیمت کا مقابل ہے) اسی طرح امام داؤد علیہ الرحمۃ کا قول یہ ہے کہ قصر صرف اس سفر میں جائز ہے جو واجب ہو (مثلاً حج وغیرہ)

اور امام داؤد علیہ الرحمۃ سے یہ بھی روایت ہے کہ قصر خوف کے وقت مخصوص ہے پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد، اور تیسرے میں کچھ تشدید ہے اسی طرح چوتھے میں۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بعض لوگوں کے نفوس قصر کرنے سے اعتراض کرتے ہیں۔ اس لئے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے ان پر تشدید فرمائی، جیسا کہ موزے کے مسح میں اماموں نے کہا ہے کہ جب نفس اس سے نفرت کرے، تو موزہ پر مسح واجب ہے۔ تاکہ باطن میں شارع کی نافرمانی سے باہر ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ لوگوں پر تخفیف کرنا ہے کیونکہ سفر مشقت کے شبہ کا مقام ہے، اور اگر بندہ نے کسی امر حق کے بارے میں سفر کیا تو اگر وہ اپنے اندر قوت پائے تو اس کے لئے پوری رکعات پڑھنا افضل ہے اور جو مشقت پائے، تو اس کے لئے شارع کی رخصت اولیٰ ہے۔

اور شارع کا مقصد یہ ہے کہ بندے سینہ کھول کر خوشی کے ساتھ عبادت بجالائیں اور وہ لوگ اس کو اس

خدا تعالیٰ کا فضل شمار کریں جس نے ان کو ایسی عبادت کا اہل بنایا نہ وہ لوگ جو خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں اور اس سے اس طرح مناجات کرتے ہیں جس طرح انبیاء اور ملائکہ کرتے ہیں (کیونکہ ثانی الذکر مرتبہ پہلوں سے بڑھا ہوا ہے) اور جو شخص اپنے اندر تنگی پائے اپنے پروردگار کے سامنے دیر تک کھڑے رہنے سے، تو اس کے لئے قصر کرنا افضل ہے، تاکہ اس طور نہ کھڑا رہنا پڑے جس طرح کوئی مجبور کیا گیا شخص۔، پھر اللہ تعالیٰ اس پر اس وجہ سے غضب فرمائے۔فرمایا ہے باری تعالیٰ نے

فمن یرد الله ان یهد یه یشرح صدره للاسلام

ترجمہ: پس جس شخص کو اللہ تعالیٰ ہدایت کرنا چاہتا ہے تو کھول دیتا ہے اس کے سینے کو واسطے اسلام کے

ومن یرد ان یضله یجعل صدره ضیّقاً حرجا کانما یصعدنی فی السماء .

ترجمہ: اور وہ شخص کہ چاہے اللہ تعالیٰ گمراہ کرنا اس کا تو کر دیتا ہے اس کے سینہ کو تنگ سخت گویا کہ چڑھتا ہے آسمان میں۔

پس پہلا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے، اور دوسرا درمیانی درجہ کے لوگوں کے ساتھ، اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس سفر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم نے قصر کیا، وہ سفر واجب تھا کیونکہ وہ آپ کی حیات میں آپ کے امر سے تھا۔ اور امام داؤد علیہ السلام علماء اہل ظاہر کے سرگروہ ہیں، اس لئے وہ اسی حد پر ٹھہر گئے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہوا اور ہر اس سفر کو جو واجب ہو اس پر قیاس کر لیا اور اسی طرح خاص کرنا ان کا قصر کو (دوسری روایت میں) وقت خوف کے ساتھ کہ یہ بھی اس حد پر ہے جو قرآن شریف میں وارد ہوا ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک سفر معصیت میں قصر جائز نہیں اور باقی سفر کی رخصتیں بھی کسی حال میں جائز نہیں، حالانکہ امام بوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول سفر معصیت میں رخصتوں کے جواز کا ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ رخصتیں معاصی پر مرتب نہیں ہوتی ہیں (یعنی معاصی سے رخصتوں کا کچھ تعلق نہیں) اور باری تعالیٰ نے اس شخص کے بارے میں جو مردار کھانے کی طرف مضطر ہو جائے، ارشاد فرمایا کہ

فمن اضطر فی مخمصمته غیر متجانف لا ثم

ترجمہ: پس جو شخص مضطر ہو جائے سخت بھوک میں اس حال میں کہ نہ قصد کرنے والا ہو گناہ کا

اور فرمایا ہے کہ

فمن اضطر غیر باغ ولاعاد

ترجمہ: پس جو مضطر ہو جائے اس حال میں کہ نہ فساد کرنے والا ہو، اور نہ حد سے گذرنے والا

اور جو فساد کرنے والا یا اللہ تعالیٰ کی حدود سے گذرنے والا ہو تو وہ خدا کا دشمن ہے اس پر نزول رحمت کا

استحقاق نہیں اور نہ تخفیف کا، بلکہ اس کو تمام عالم مبغوض سمجھے گا، اور جس کو تمام عالم مبغوض رکھے اس کو مناسب ہے کہ خدمت زیادہ کرے، اور رکوع (سجدے بہت کرے تا کہ اس کا مولی اس کو قبول کرے، اور اس سے راضی ہو جائے اور یہ بعید ہے کہ اس کا پروردگار پوری نماز پڑھنے سے بغیر قصر کئے رضا مند ہو جائے۔

اور بہت زیادہ باریک وجہ یہ ہے کہ اس کا تکلیف کر کے دو رکعتیں اور بڑھا کر اپنے پروردگار کے سامنے کھڑے ہونے کو طویل کر دینا ایسی حالت میں کہ پروردگار اس پر غصہ ہو رہا ہو، دوزخ میں داخل ہونے سے بھی اس کے واسطے زیادہ سخت ہے، پس جب تک وہ اس کے سامنے کھڑا رہے گا، خدا تعالیٰ اس کو نظر غضب سے دیکھتا رہے گا، اور یہ باطن کے اعتبار سے اس کے لئے سخت عذاب ہے۔

اور یہیں سے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ بھی معلوم ہو سکتی ہے، اس طرح کہ گناہ کا سفر کرنے والے کو اس خوف سے قصر ہی کرنا چاہئے کہ کہیں خدا تعالیٰ کے سامنے زیادہ دیر کھڑے رہنے سے ایسی حالت میں کہ وہ غضبناک ہو نا راضی بڑھ نہ جائے پس اس کے حق میں قصر کرنا رحمت ہے۔

اور بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ اصل میں رخصتوں کی وضع گھٹیا مرتبہ کے لوگوں کے لئے ہوئی ہے اور وہ گناہگار ہیں، کیونکہ ان سے ادنی مرتبہ کے آدمی اور کون ہوں گے، لہٰذا سفر معصیت کرنے والے کے لئے قصر کا عدم جواز اس باب سے ہو گیا، کہ

وبلونا هم بالحسنات والسيات لعلهم يرجعون

ترجمہ: اور آزمایا ہم نے ان کو بذریعہ بھلائیوں اور برائیوں کے تا کہ لوٹیں وہ

پس جس عالم نے گناہ کے واسطے سفر کرنے والے کے لئے قصر کو نا جائز کہا ہے، اس کا مقصد یہ ہے کہ اس سے وہ اپنی بدکاری پر متنبہ ہو کر توبہ کرے، پھر رخصت کو لیوے۔ اسی طرح جس نے اس کے لئے قصر کو جائز کہا ہے، اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ غور کرے کہ باوجود میرے عاصی ہونے کے خدا تعالیٰ نے کس قدر وسعت کو جائز کیا ہے، اور اپنے احسان کو مجھ سے قطع نہیں فرمایا۔ تا کہ اس کو خدا تعالیٰ سے شرم آوے، اور اپنے عصیان سے باز آ جائے۔

پس راضی رہے خدا تعالیٰ تمام اماموں سے کہ کس قدر باریک مفاہیم ہیں ان کے اور بدلہ دے ان کو اللہ تعالیٰ بہتر بدلہ ان کے نبی ﷺ کی تمام امت کی جانب سے۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جب سفر تین منزل کو پہنچ جائے اور مسافت تین دن کی اسی سے تعبیر کی جاتی ہے تو پورا کرنا نماز کا جائز ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ پورا کرنا نماز کا جائز نہیں۔ اور یہی قول بعض مالکیہ کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ پورا پڑھنا نماز کا اصل ہے، اور قصر کرنا (یعنی چار رکعت فرض سے دو رکعت پڑھنا) عارضی شے ہے، تو جب انسان اصل کی طرف رجوع کرے تو اس میں اس پر کچھ حرج نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس رخصت میں شارع اور آپ کے جمہور اصحاب کی پیروی ہے۔

کیونکہ پوری نماز پڑھنا شارع کی رخصت کو میٹتا ہے، حالانکہ شارع نے اس رخصت کو وضع نہیں فرمایا مگر باوجود جاننے اس کے مصالح عباد کو۔ پس رخصت پر عمل کرنے والا پیروی کرنے والا ہے، اور پوری نماز پڑھنے والے پر کبھی مبتدع کا بھی اطلاق کیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک قصر نہ کرے مگر اس وقت کہ جب اپنے شہر کی آبادی سے نکل جائے، حالانکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ قصر نہ کرے، یہانتک کہ اپنے شہر کی آبادی سے مفارق ہو جائے اور شہر کی دائیں یا بائیں جانب سے محاذات بھی نہ رہے۔

اور دوسری روایت یہ ہے کہ نہ قصر کرے جب تک شہر سے تین میل تجاوز نہ کر جائے اسی طرح حارث بن ابی ربیعہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اس کو اپنے گھر میں سفر کے لئے نکلنے سے قبل ہی قصر کرنا جائز ہے، اور نماز پڑھائی انہوں نے لوگوں کو ایک مرتبہ دو رکعتیں (قصر کی وجہ سے) اپنے گھر میں۔ حالانکہ اس میں حضرت اسود رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے بہت سے اصحاب شریک تھے۔

اسی طرح مجاہد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ (سفر کے واسطے) دن میں نکلے تو قصر نہ کرے یہانتک کہ رات ہو جائے، اور اگر رات میں نکلے تو نہ قصر کرے یہانتک کہ دن ہو جائے، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے اور تیسرا بہت مخفف ہے اور اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری روایت اور چوتھا قول مشدد ہے۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قصر سفر میں مسافر کے آبادی سے جدا ہو جانے کے وقت مشروع ہوا ہے، اگرچہ مفارقت ایک ہی جانب سے ہوئی ہو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ قصر حقیقت میں سفر کے اندر نہیں مشروع ہوا مگر شہر کی تمام جوانب سے متجاوز ہو جانے کے وقت اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ مسافر نہیں نام رکھا جاتا مگر اس وقت کہ جب شہر سے جدا ہو کر اتنی دور تک چلا جائے، کہ جو غالباً شہر سے بے تعلق ہو، اور اس کا اندازہ کھیتوں اور باغوں سے تجاوز کر جانا ہے اور وہ غالباً شہر سے تین میل سے زیادہ دور تک نہیں ہوتے ہیں۔

اور جس نے کہا ہے کہ جب سفر کا عزم کر چکے، تو اپنے گھر میں قصر شروع کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے نزدیک نیت سفر کا موجود ہو جانا ہی قصر کو مباح کرتا ہے اور نیت پائی جا چکی۔

اور مجاہد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ مشقت جو رخصت کا سبب ہے مسافر کو عادتاً محسوس نہیں ہوتی، مگر بعد ایک دن ایک رات کے۔

اور ان تمام وجوہ سے باریک تر وجہ یہ ہے کہ مسافر جس قدر حق تعالیٰ کی اس درگاہ سے قریب ہوگا، جو مسافر کے قصد کا منتہی ہے اسی قدر تخفیف کا مامور ہوگا۔ تاکہ مدت کو طے کرے اور اس درگاہ میں اپنے رب کا ہم جلسہ ہو۔

اور غور کرو اس کی مثال سراب کی سی ہے (سراب وہ ذرات جو دور سے پانی معلوم ہوتے ہیں) جب پیاسا آدمی اس کا قصد کرے اس گمان پر کہ وہ پانی ہے کیسے پا سکتا ہے اللہ تعالیٰ کو اس کے پاس، اور یہ ایک راز ہے جسے ہر وہ شخص سمجھ سکتا ہے جو بد خلقیوں کے تمام مراتب میں حق جل وعلا کی پہچان کرتا ہے۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ نے ہم کو وصیت کی ہمسایہ کے حقوق ادا کرنے کی اور یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نہیں وصیت کرے گا ہم کو کسی اچھی خصلت کی مگر وہ اچھی خصلت اس کے لئے بالاصالۃ ثابت ہوگی۔ اور کیسے ہوسکتا ہے کہ ہم کو اپنے ساتھ ہماری روح نکلنے کے وقت اچھا ظن کرنے کا حکم کرے اور نہ پورا کرے اس کو جو ہمارا اس کے ساتھ اچھا گمان ہے۔ یعنی دیکھنا اس کا ہماری رفتار کی انتہاء پر اور ہمارے ارادہ کے ختم پر۔ بس اس کو خوب سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر مسافر اپنی نماز کے کسی جز میں مقیم کا مقتدی ہو جائے تو نماز کا پورا پڑھنا (بغیر قصر کے) واجب ہے۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ پوری نماز پڑھنے کے وجوب کے لئے کم از کم امام کے پیچھے ایک رکعت پڑھنا ضروری ہے اور اگر اس کے پیچھے ایک بھی پوری رکعت نہ پائے تو پوری نماز پڑھنا واجب نہیں (بلکہ قصر کرے) یہانتک کہ اگر اس شخص کا مقتدی ہوا جو جمعہ کی نماز پڑھتا تھا اور اس نے نیت کی ظہر کے قصر کی تب بھی اس کو پوری چار رکعتیں واجب ہوں گی۔ کیونکہ نماز جمعہ فی نفسہا مقیم کی نماز ہے۔ اسی طرح امام احمد رضی اللہ نہ کا قول ہے کہ امام مقیم کے پیچھے مقتدی کو قصر کرنا جائز ہے، اور اسحاق بن راہویہ کا بھی یہی قول ہے۔ پس پہلا قول اس بارے میں کہ مقیم کے پیچھے نماز پڑھنے والے مسافر کو پوری نماز پڑھنا ضروری ہے، مشدد ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے مگر جمعہ کی صورت میں، اور تیسرا قول مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ امام کا رتبہ اس سے ارفع اور برتر سمجھنا ہے کہ کوئی شخص اس کی تابعداری کا خلاف کرے، جبکہ اس کا التزام کو لیا اور اپنے نفس کی پیروی کرے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقتدی امام کا تابع اسی وقت بولا جاتا ہے کہ جب اس کے ساتھ ایک رکعت پڑھ چکے کیونکہ باقی رکعات پہلی رکعات کی تکرار ہیں۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر شخص اپنی نیت کے موافق عمل کرتا ہے جس کو اس نے حق تعالیٰ کے ساتھ مربوط کر دیا اور اس کو منسوخ کر دیا جس کا ربط مخلوق کے ساتھ تھا کیونکہ کامل ادب یہی ہے۔ بالخصوص اگر نماز کے طویل کرنے سے تکلیف پاتا ہو، اس جہت سے کہ اس مقصد تک پہنچنے کی مسافت جو حق تعالیٰ کے خاص دربار میں حاضر ہو کر اس کے پاس بیٹھنے سے عبارت ہے طویل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ اس کی توضیح ابھی گذر چکی ہے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک ملاح جب ایسی کشتی میں سفر کرے جس میں اس کے اہل وعیال اور مال بھی ہو، تو اس کے لئے قصر جائز ہے۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ

ہے کہ وہ قصر نہ کرے۔ فرمایا امام احمد رضی اللہ عنہ نے کہ اسی طرح کرایہ پر (گاڑی وغیرہ) چلانے والا جو ہمیشہ مسافرت کرتا رہتا ہے اور اس کے اندر بھی امام احمد رضی اللہ عنہ کی تینوں اماموں نے مخالفت کی ہے۔ پس کہا ہے انہوں نے کہ اس کو نماز کے قصر کرنے اور روزہ کے افطار کرنے کی رخصت ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا قول دونوں مسئلوں میں مشدد ہے۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے اصلی وطن اور اپنے اہل اور اپنے اصحاب سے سفر کرنے والا ہے۔ اس لئے کہ کشتی درحقیقت اس کا وطن نہیں ہے پس گویا کہ وہ کشتی تیر رہی ہو اس کو خشکی میں۔ لہٰذا جائز ہوا اس کے لئے قصر کرنا اور افطار کرنا۔

اور دوسرے قول کی وجہ دونوں مسئلوں میں یہ ہے کہ جس شخص کا اہل اور مال کشتی میں موجود ہو تو گویا کہ وہ اپنے شہر میں حاضر ہے۔ اس لئے وہ سفر کی رخصتوں کا مستحق نہیں اور دار و مدار اس کا اس بات پر ہے کہ سفر اسفار سے مشتق ہے (اسفار کے معنی روشن کرنا کھولنا) پس ہر وہ شخص جس کے لئے حق تعالیٰ کا دربار کھل جائے تو اس کے لئے قصر جائز ہوگا۔ اس کے اندر جلدی سے داخل ہونے کی خواہش میں۔ کیونکہ کاملین کے نزدیک نماز منجملہ سفر کے شمار کی جاتی ہے، لہٰذا ان میں سے کوئی اللہ تعالیٰ کے خاص دربار میں داخل نہیں ہو سکتا مگر نماز کی انتہاء کے وقت اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ چاروں اماموں اور ان کے سوا جمہور علماء کا یہ قول یہ ہے کہ نماز کے قصر کرنے والے کے لئے سنن رواتب (مقررہ) سے زیادہ نفل پڑھنے مکروہ نہیں اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اس کو مکروہ کہا ہے اور جس کو ایسا کرتے دیکھا اس کو انکار کیا اور فرمایا کہ اگر شارع ہم سے اس کی خواہش رکھتا تو سفر میں ہمارے لئے قصر کو مباح نہ فرماتا۔ پس پہلے قول میں اس بات کو مسافر کی ہمت کی طرف لوٹایا ہے اور اس کے عزم کی طرف اور دوسرے قول میں اس کے ساتھ سخت رحمت برتی گئی ہے اور اس نہی کا نہی شفقت نام رکھا گیا ہے اور اس کے لئے شریعت میں بہت نظیر ہیں۔ کیونکہ شارع مؤمنین سے بہ نسبت ان کی جانوں کے زیادہ قریب ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کی خواہش کو منع کرنا کسی کے لئے مناسب نہیں مگر کسی دلیل کے ساتھ۔ اور ہمارے واسطے کوئی دلیل اس امر کے متعلق ان ارشادات میں وارد نہیں ہوئی جو ہم تک پہنچے ہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ سفر عادتاً مشقت اور خدا تعالیٰ کے مراقبہ سے دل کو مشغول کرنے کا محل ہے۔ پس جو تکلف کر کے اللہ تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہو، تو اس نے حد سے زیادہ اپنے نفس کو تکلیف دی۔ پھر وہ اپنی دلجمعی پر قادر نہ ہوگا جیسا کہ حضر میں غالباً اس کے لئے واقع ہوتا ہے پس گویا کہ حکم اس کا مثل اس شخص کی ہے جس کو حق تعالیٰ نے اپنے سامنے کھڑے ہونے کی اجازت نہیں دی۔ لہٰذا وہ اس فعل پر مدد نہ کیا جائے گا۔ جو اس نے کیا

۔ کیونکہ شارع بار برداری کا ضامن نہیں ہوا، مگر اس شخص کے لئے جو اس کے حکم کے ماتحت ہو اور جب اکثر لوگ ایسے ہیں کہ وہ اپنی فرض نمازوں میں اول سے لے کر آخر تک اللہ تعالیٰ کے ساتھ حاضر نہیں ہوتے پس جو ان پر زائد نمازیں پڑھیں گے ان میں حضور کیونکر ممکن ہے۔ پس اس کو سمجھ لو اور جمہور کی تابعداری کرو۔ کیونکہ جمہور صحابہؓ اور تابعینؒ کا اتباع ان کی مخالفت سے بہتر ہے، بشرطیکہ نفل پڑھنے والے کو حضوری حاصل ہو۔ ورنہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول بہتر ہے۔

پس جمہور صحابہ کے قول کو بڑے درجہ کے لوگوں پر محمول کیا جائے گا اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کے قول کے چھوٹے درجہ کے لوگوں پر اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ اگر مسافر نے آنے اور جانے کے دو روز کے علاوہ چار دن ٹھہرنے کی نیت کی تو وہ مقیم کے حکم میں ہوگیا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ مقیم نہ ہوگا۔ مگر یہ پندرہ یا زیادہ دن ٹھہرنے کی نیت کرلے۔ اسی طرح حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول انیس دن کا ہے۔

اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اگر اس نے اتنی مدت تک ٹھہرنے کی نیت کی جس میں بیس نمازوں سے زیادہ ادا ہوسکتی ہیں تو نماز پوری کرے (یعنی مقیم کے حکم میں ہے)۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور ایسے ہی چوتھا۔ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول مخفف ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول میں تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ احتیاط اسی کے اندر ہے (کہ) رخصت کا زمانہ قلیل رہا اور یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو فرائض کو ایک قسم کے نقص کے ساتھ ادا کرتے ہیں۔ اس نے ائمہ نے ان کے قصر کی ایک ایسی مدت مقرر فرمائی جو درمیانی ہے۔ تاکہ زمانہ رخصت دراز ہوجائے۔ جو ان کی نماز کے قائم ہونے کی وجہ سے ان کی پونجی میں نقصان کا باعث ہو۔ برخلاف بڑے درجہ کے لوگوں کے جو فرائض کو اس کمال کے ساتھ ادا کرتے ہیں جو ان کے شایان مرتبہ ہے، کہ ان کے لئے چار دن سے زیادتی جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کی نماز کا ہر ذرہ چھوٹے لوگوں کے اعمال کے پلوں کی برابری کرتا ہے اور صحیح ہوسکتا ہے کہ دوسرے قول کی علت پہلے قول کی علت ٹھہرائی جائے اور برعکس اس اعتبار سے کہ بڑے درجہ کے لوگ اللہ تعالیٰ کے سامنے دیر تک کھڑے رہنے پر قادر ہوتے ہیں۔ لیکن مفارقت طویلہ پر صبر نہیں کرسکتے۔ برخلاف چھوٹے درجہ کے لوگوں کے اور یہاں چند رموز ہیں جن کے ذائقہ کو اللہ والے ہی چکھ سکتے ہیں اور کتاب میں مذکور نہیں ہوسکتے۔

اور اس سے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی علت بھی معلوم ہوگئی کہ مسافر اگر کسی شہر میں اس نیت سے مقیم ہو کہ جب فلاں حاجت جس کے حصول کی ہر وقت امید ہے حاصل ہوجائے گی تو یہاں سے کوچ کر جاؤں گا تو وہ شخص ہمیشہ قصر کرے (جب تک اس شہر میں رہنا ہو ایک ماہ، ایک سال، دو سال) (اسی طرح امام شافعی رضی اللہ عنہ کے قول کی بھی کہ ان کے راجح مذہب کے موافق اٹھارہ دن قصر کرے اور کہا گیا ہے کہ چار دن۔ اور اللہ تعالیٰ

زیادہ جاننے والا ہے۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ چاروں اماموں کے نزدیک جس شخص کی اپنے مکان پر نمازیں قضا ہوگئی ہوں۔ پھر وہ مسافر ہو جائے اور سفر ہی میں ان کی قضا کرنی چاہئے، تو وہ قصر نہ کرے۔ بلکہ پوری کر کے پڑھے۔ ابن منذر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ میں اس مسئلہ میں کسی کو مخالف نہیں جانتا۔ حالانکہ امام حسن بصری رضی اللہ عنہ اور امام مزنی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اس کو جائز ہے کہ قضا کی نمازیں قصر کر کے پڑھے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ جس کی حالت سفر میں نمازیں فوت ہو جائیں تو اس کے لئے حالت حضر میں (قضا کرتے وقت) قصر کرنا جائز ہے۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ اس پر نماز کا پورا کرنا واجب ہے۔ (یعنی قصر جائز نہیں) پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سفر کی فوت شدہ نماز جس وقت فوت ہوئی ہے تو نہیں تھی وہ مگر صرف دو رکعتیں۔ پھر جب وہ سفر سے واپس آ گیا تو اس کی قضاء اسی حالت سے کرے گا جس حالت پر فوت ہوئی تھی (یعنی دو رکعتیں)۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس عذر کا زائل ہو جانا ہے جو جواز قصر کو مباح کرنے والا تھا اور وہ سفر تھا۔ اور قیاس کرنا ہے اس نماز پر جو سفر سے قبل مکان پر فوت ہو جائے تو سفر میں (بوقت قضا) ان کا قصر کرنا جائز نہیں کیونکہ جب وہ فوت ہوئی تھی تو چار رکعت والی تھی۔ اس لئے قضاء ادا کے مشابہ ہونی چاہئے، پس امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو دیندار اور صاحب احتیاط ہیں اور پہلا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ وہی لوگ مستحقین حرمت ہیں۔

گیارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک نماز ظہر اور عصر میں اور مغرب و عشاء میں جمع کرنا جائز ہے، خواہ دونوں نمازوں میں سے پہلی نماز کے وقت میں دونوں کو اکٹھا کرے۔ خواہ پچھلی نماز کے وقت میں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ سفر کے عذر کی وجہ سے دو نمازوں کو اکٹھا پڑھ لینا کسی حال میں جائز نہیں، مگر مزدلفہ اور عرفہ میں۔ پس پہلا قول مشدد ہے، اور بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا اور اللہ تعالیٰ کے فضل پر بندہ کی جانب سے زیادہ راہنمائی کرنے کی طرف میلان ہے کہ بندہ جس وقت چاہے ماسوا اوقات کراہت کے اس کے دربار میں داخل ہو سکتا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ ادب کا ہمیشہ پاس رکھنا ہے اور اس سے بھی زیادتی کرنا جس قدر کہ بندہ حق تعالیٰ کے دربار سے نزدیک ہو پس نہ کھڑا ہووے اس کے سامنے مگر ہر نماز میں خاص اجازت حاصل کر کے نہ عام

اجازت سے۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ پر کچھ پابندی نہیں۔ کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ پہلے بندہ کو اجازت دیدے کہ میرے دربار میں جب چاہے داخل ہو جائے۔ پھر وہ اس اجازت سے لوٹ جائے۔ اس کی دلیل بعض احکام شرعیہ میں نسخ کا واقع ہونا ہے۔ پس اس کو سمجھ لو اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

بارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک بارش کے وقت نماز ظہر و عصر میں جمع کرنا جائز نہیں۔ خواہ پہلی نماز کے وقت دوسری کو جمع کیا جائے یا پچھلی نماز کے وقت پہلی کو جمع کیا جائے۔ حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ان دونوں کو تقدیماً جمع کرنا جائز ہے (اس طرح) کہ دونوں نمازوں میں سے پہلی نماز کے وقت میں دونوں کو اکٹھا کر کے پڑھے۔

اسی طرح امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ مغرب اور عشاء کی نمازوں کو بارش کے عذر کی وجہ سے اکٹھا پڑھنا جائز ہے۔ نہ ظہر اور عصری نمازوں کو خواہ بارش زور کی ہو یا ہلکی ہو، اتنی کہ کپڑا تر ہو جائے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف اور تیسرے میں کچھ تخفیف ہے۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دن کے وقت بارش میں چلنے سے زیادہ مشقت نہیں ہوتی ہے اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے کیونکہ (جمع کرنے سے) جماعت کے ساتھ نماز ملتی ہے، ورنہ اگر بارش زیادہ ہو گئی تو جماعت کی جگہ چل کر آنا دشوار ہو جائے گا۔

اور اسی وجہ سے پہلی نماز کے وقت میں دونوں نمازوں کو اکٹھا کر کے پڑھنا جائز ہوا۔ نہ اس طرح کہ پچھلی نماز کے وقت میں دونوں کو اکٹھا کر کے پڑھا جائے۔

اور اسی سے امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے قول کی وجہ معلوم ہوتی ہے، پھر یہ جاننا چاہئے کہ رخصت اسی شخص کے ساتھ مخصوص ہے، جو کسی ایسے بعید مقام پر جماعت کی نماز پڑھتا ہو کہ اس کے راستہ میں بارش سے سخت تکلیف ہوتی ہو اور اگر وہ شخص مسجد ہی میں ہو یا اپنے مکان میں جماعت کی نماز پڑھتا ہو یا جماعت کی جگہ تک کسی آڑ (چھت، چھتہ، چھتری وغیرہ) میں جا سکتا ہو، یا جماعت کی جگہ اس کے دروازہ سے لگی ہوئی ہو (تو ان سب صورتوں میں) امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا صحیح مذہب یہ ہے کہ (اکٹھا کر کے پڑھنا) جائز نہیں اور منقول ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے (املاء) میں جواز پر تصریح کی ہے۔

تیرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بارش نہ ہونے کے وقت کیچڑ کی وجہ سے نمازوں کا اکٹھا کرنا جائز نہیں ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ جائز ہے، اور اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا میں نے کوئی کلام نہیں دیکھا۔ کیونکہ ان کے نزدیک عرفہ اور مزدلفہ کے سوا اور کسی وقت جمع کرنا جائز نہیں۔ جیسا کہ گذرا۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف اور دونوں کی وجہ ظاہر ہے۔

چودھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مرض اور خوف کی وجہ سے دو نمازوں کا اکٹھا کرنا جائز نہیں، حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول اس کے جواز کا ہے۔ اور اسی کو متاخرین اصحاب کی ایک جماعت نے پسند کیا ہے اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہ بہت قوی ہے اور رہا بلا خوف و مرض کے اکٹھا کرنا سو اس کو ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ نے کسی حاجت کے وقت جائز کیا ہے۔ جب تک کہ اس کی عادت دستور نہ بنا لے۔ پس امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول مشدد ہے ور امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول مخفف ہے اسی طرح ابن سیرین اور ابن منذر رحمۃ اللہ علیہ کا قول۔

اور پہلے قول کی وجہ اس کے جواز کے بارے میں کسی نص کا وارد نہ ہونا ہے، اور امام احمد رضی اللہ عنہ اور جو لوگ ان کے موافق ہیں ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرض اور خوف غالباً بارش اور کیچڑ سے مشقت میں زیادہ ہوتے ہیں اور ابن سیری رضی اللہ عنہ اور ابن منذر رضی اللہ عنہ کے قول کی دلیل مجھے معلوم نہ ہوئی، اور ادنیٰ یہ تھا کہ ان دونوں سے اس کے مطلقاً جواز کے تصریح نہ ہوتی۔

اے بھائی! امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول میں غور کرو کہ جب ان سے کہا گیا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ طیبہ میں بغیر خوف اور مرض کے نمازوں کو جمع کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ میرا خیال ہے کہ بارش کے عذر سے (ایسا کیا) انہوں نے کسی بات کا اپنی جانب سے یقین نہیں کر لیا (بلکہ) ان کو تو انتہا درجہ کا موقوب پاوے گا۔ پس اے بھائی! اپنے آپ کو اس سے بعید رکھ کہ تو اس قول کو نقل کر لے جو ابن سیرین یا ابن منذر کی طرف سے ذکر کیا گیا، اور اس کے ساتھ اس کا ضعف نہ بیان کرے اور یہ کہ نماز کو وقت سے پہلے پڑھ لینا جو مذکور ہوا یہ صرف اسی نماز کے اندر ہے جس کے جمع کا جواز شریعت میں وارد ہوا ہے۔

برخلاف ان کے جن کا جمع کرنا اجماعاً ناجائز ہے جس طرح نماز صبح کو نماز عشاء کے ساتھ یا مغرب کی نماز کو عصر کی نماز کے ساتھ جمع کرنا وغیرہ (اور ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ اور ابن منذر رضی اللہ عنہما ہر دو نمازوں کے جمع کے قائل ہیں)۔

باب نماز خوف کے بیان میں

مسائل اجماعیه

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ خوف کی نماز کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد ثابت ہے مگر امام غزنی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ ان کا قول ہے کہ یہ نماز رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ساتھ مخصوص تھی۔

اس پر بھی اتفاق ہے کہ نماز خوف حضر میں چار رکعتیں ہیں، اور سفر میں قصر کرنے والے کے واسطے دو رکعتیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ تمام وہ صفات جو اس نماز میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں۔ معتبر ہیں۔

سوا اس کے نہیں کہ اختلاف ترجیع (ایک ایک آیت کو دو دو بار تین تین بار پڑھنا بعض نے کہا۔ ترجیع سے مراد آواز کو دراز کرنا ہے۔ مترجم) میں ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مرد کے لئے ریشم پہنا جائز نہیں ایسی ہی اس پر بیٹھنا اور اس کی طرف تکیہ لگانا مگر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے بالخصوص یہ ریشم کے پہننے کی حرمت منقول ہے۔ یہ وہ مسائل ہیں جو میں نے متفق علیہا اس باب میں پائے رہے وہ جن میں اختلاف ہے، سو ان میں سے

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک اس خوف کی وجہ کے جس کے موجود ہو جانے کا ڈر ہو۔ نماز خوف پڑھنا جائز نہیں، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس کے جواز کا ہے پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ آیات واحادیث میں خوف کا مطلق ہونا ہے۔ پس اس میں وہ خوف بھی آ گیا جو موجود ہو، اور وہ بھی جس کے وجوب کی توقع ہو اور ہو سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس بزدل آدمی پر محمول کیا جائے، جس پر رعب کا اثر بہت سخت ہوتا ہو، نہ بہادر اور نہ دلیر لوگوں پر۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں اور ان کے غیر کے نزدیک وہ نماز جماعت سے اور تنہا تنہا پڑھی جائے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ جماعت سے ادا نہ کی جائے۔ پس پہلے قول میں اس جہت سے کہ لوگوں کو اختیار ہے چاہے جماعت سے پڑھیں یا تنہا تنہا، امت پر تخفیف ہے۔

اور دوسرا قول اس جہت سے کہ اس میں ترک جماعت کی تشدید ہے امت پر پورا مخفف ہے اور اگر لوگ

اس کو جماعت سے ادا کرنے کو اختیار کر لیں، تو اس وقت ان پر مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ممانعت جماعت میں کوئی نص وارد نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں لوگوں پر توسیع ہے بوجہ مربوط ہونے ان کے لئے فعل امام کے ساتھ کیونکہ ہر ایک اپنے نفس پر ڈرنے میں مشغول ہوگا اور جب امام سے مربوط نہ ہوگا تو قتال اس پر آسان ہوگا کیونکہ وہ ایک وقت میں اکٹھی دو چیزوں کی رعایت کرنے سے عاجز ہے۔ ان میں سے ایک امام ہے اور دوسرا دشمن۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک نماز خوف حضر میں جائز ہے۔ پس نماز پڑھ دے امام ہر فرقہ کو دو دو رکعتیں حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نماز خوف حضر میں نہ ادا کی جاوے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کے طرف رجوع ہو گیا اور اصحاب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے نماز خوف کے خضر میں اجازت دی ہے اور دونوں قوتوں کی وجہ ظاہر ہے اور وہ خوف کا پایا جانا کیونکہ شارع نے نہیں تصریح کی خوف کے ساتھ مقید کرنے کی۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ جب لڑائی زور پر ہو جائے، اور خوف سخت ہو تو جس طرح ممکن ہو نماز پڑھیں اور نماز کو اکٹھا نہ رکھیں اس وقت کے لئے کہ جب لڑائی سے رک جائیں، خواہ وہ پیادے ہوں یا سوار۔ قبلہ رو ہوں یا نہیں، رکوع اور سجدہ کے لئے اپنے سروں کے اشارہ کریں حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ نماز نہ پڑھیں، یہاں تک کہ لڑائی سے رک جائیں، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔ پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ لوگ خوف کے وقت نماز کا حکم نہیں کئے گئے مگر واسطے برکت حاصل کرنے کے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے نائب کے اقتداء کے ساتھ اور جب رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم وصال فرما گئے تو یہ فرض جاتا رہا اور نماز کو مؤخر کرنا باوجود ان افعال سے باز رہنے کے جو اللہ تعالیٰ سے بے توجہ کرنے والے ہیں، زیادہ بہتر ہے اس شخص کے لئے جو بذریعہ کشف ومشاہدہ حق تعالیٰ کی حضوری کے اندازہ کو جانتا ہے، کیونکہ جہاد کی بناء ایک قسم کے حجاب پر ہے، اور باوجود کشف ومشاہدہ کے کفار سے جہاد کرنے پر سوا رسول کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم کے اور کوئی قادر نہیں، اور جو شخص تدبر کے ساتھ خداوند تعالیٰ کے اس قول کو سوچے گا۔

یا ایها النبی جاهد الکفار و المنافقین الخ.

ترجمہ: اے نبی جہاد کرو کافروں اور منافقوں سے اور سختی کرو ان پر

اور اس کو جو حق تعالیٰ نے جو آپ کے سوا امت کے لئے فرمایا ہے کہ

ولیجدوا فیکم غلظة

ترجمہ: اور چاہئے کہ پائیں وہ تمہارے اندر سختی

تو اس پر یہ مضمون واضح ہو جائے گا جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی

طرح وہی لوگ ہیں جو آپ کے پورے وارث ہیں نہ کوئی اور۔ پس امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے، اور باقی اماموں کا قول بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ۔ پس اس کو سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے اظہر قول یہ ہے کہ نماز خوف میں ہتھیار اٹھا کر (ساتھ رکھنا) واجب ہے حالانکہ ان کے سوا دوسروں کا قول یہ ہے کہ واجب نہیں، پس پہلا قول ان چھوٹے درجے کے ساتھ مخصوص ہے جو مخلوق کے حملے سے ڈرتے ہیں اس حال میں کہ وہ حق تعالیٰ کے سامنے ہوں بوجہ غلیظ ہونے حجاب ان کے۔

اور دوسرا قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ ہے جو خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کے وقت کسی سے خائف نہیں ہوتے بوجہ قوی ہونے ان کے اس یقین کے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے دشمن سے ہماری حفاظت فرمائے گا، پس نہ باقی رہا ہتھیاروں کا اٹھانا) مگر مستحب نہ واجب۔

اور استحباب کی وجہ یہ ہے کہ ہتھیاروں کا اٹھانا اللہ کے ساتھ یقین اور اس پر بھروسہ رکھنے کے منافی نہیں۔ جیسا کہ علماء نے دوا کرنے کے بارے میں کہا ہے (کہ دوا سے علاج کرنا توکل کے منافی نہیں) پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی جماعت کو دیکھ کر دشمن سمجھا (اس وجہ سے) نماز خوف پڑھ لی، پھر خیال سابق کا غلط ہونا ظاہر ہوا (کہ وہ جماعت دشمن کی نہ تھی) تو اس نماز کی قضا کریں، حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دو قولوں میں سے ایک قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ قضا نہ کریں۔

اور پہلے قول کی وجہ احتیاط کو لینا اور اس خیال کا اعتبار نہ ہونا ہے جس کا خطا ہونا ظاہر ہو جائے۔

اور دوسرے قول کی وجہ نماز کے وقت عذر کا پایا جانا ہے لیکن (اس نماز کے) اعادہ کا استحباب مخفی نہیں۔ پس خوب سمجھ لو۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہم کا قول یہ ہے کہ لڑائی میں ریشم کا پہننا جائز ہے حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمدؒ کا یہ ہے کہ وہ مکروہ ہے، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ اس علت کا موجود نہ ہونا ہے جس کی وجہ سے ریشم پہننا حرام کیا گیا ہے اور وہ عورتوں کی طرح زنانہ پن ظاہر کرنا ہے، کیونکہ اس کا پہننے والا لڑائی کے اندر ہیز ہونے کی طرف منسوب نہ کیا جائے گا، اور سوا اس کے نہیں، کہ ضرورت پر عمل کیا جائے، باوجودیکہ شارع نے لڑائی کے وقت تکبر کرنے میں نرمی فرمائی ہے اس کا قرینہ لڑائی میں اکڑ کر چلنے کا جواز ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ بہادر لوگوں کی مستعدی کے منافی ہے اور (اس سے) آنکھوں میں

ان کا دبدبہ جاتا رہے گا برخلاف اس شخص کے جو ایسا لباس پہنے ہو، جو عیش کا نہ ہو جیسی دبیز چمڑا اور کھجور کا پٹھا مثلاً (کہ لوگ اس کو جفاکش سمجھ کر اس سے مرعوب ہوں گے)۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ ریشم کی طرف تکیہ لگالینا مثل اس کے پہننے کے حرام ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول اس روایت میں جو ان سے منقول ہے، یہ ہے کہ صرف اس کا پہننا ہی حرام ہے پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے اس لئے کہ لفظ (استعمال) جو ریشم کی ممانعت کی حدیث میں وارد ہے، وہ اس پر بیٹھنے اور اس کی طرف تکیہ لگانے کو بھی شامل ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ صرف اس حد پر ٹھہر جانا ہے جو حدیث میں وارد ہو چکا اور حدیث کی صحت پر۔ اور تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو جہانوں کا پروردگار ہے۔

باب نماز جمعہ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جمعہ کی نماز واجب اور فرض عین ہے، اور اماموں نے اس شخص کی تغلیط کی ہے جس نے اس کو فرض کفایہ کہا ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ مقیم پر واجب ہے، نہ مسافر پر مگر زہری رحمۃ اللہ علیہ اور نخعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں (کہ ان کے نزدیک) مسافر پر جب وہ اذان سن لے واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے، کہ مسافر جب ایسے شہر میں گذرے جس میں جمعہ ہوتا ہو تو اس کو جمعہ کے ادا کرنے اور ظہر پڑھنے میں اختیار دیا گیا ہے، اس طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ نماز جمعہ اس نابینا پر واجب نہیں جو ہاتھ پکڑ کے لے جانے والے کو نہ پائے اور اگر اس کو ایسا آدمی مل سکے تو اس پر واجب ہے، مگر نزدیک امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے (کہ ان کے نزدیک واجب نہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ دونوں خطبوں میں کھڑا ہونا مشروع ہے۔ اختلاف صرف کھڑے ہونے کے وجوب میں ہے، جیسا کہ عنقریب آجائے گا، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب لوگوں سے نماز جمعہ فوت ہو جائے، تو اس کی جگہ ظہر پڑھیں، یہ وہ مسائل ہیں، جو میں نے اسی باب میں متفق علیہا پائے اور رہے وہ جن میں اماموں کا اختلاف ہے، سو ان میں سے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ تمام اماموں کا قول یہ ہے کہ نماز جمعہ نابالغ بچے اور غلام اور مسافر اور عورت پر واجب نہیں، مگر ایک روایت میں خاص غلام کے اندر جو امام احمد رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور امام داؤد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ واجب ہے (یعنی تمام مذکورین پر) پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اور یہ اس لئے کہ جمعہ کی سواری حق تعالیٰ کے سامنے اس کے غیر کے سواری سے زیادہ بلند مرتبہ ہے لہٰذا اس کے ساتھ کامل لوگ زیادہ مناسب ہیں (یعنی جن میں نابالغیت اور رقیت کا نقص نہ ہو) کیونکہ کامل لوگ پتلوں سے ظاہر میں موٹے ہیں، اور رہا نہ واجب ہونا نماز جمعہ کا مسافر پر سو اس کی وجہ غالباً اس کے ذہن کا پراگندہ ہونا ہے اس لئے وہ اس گروہ عظیم میں اپنے رب عزوجل کے سامنے حضور اور خشوع پر

قادر نہ ہوگا۔

اور دوسرے قول کی وجہ تمام پر جمعہ واجب ہونے کی صورت یا صرف غلام پر واجب ہونیکی شق میں احتیاط کو لینا ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ تمام نمازیں آزاد مرد کی مثل غلام پر واجب ہوں اس عدت جامعہ سے کہ دونوں کے دونوں اللہ عزوجل کے بندے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کو مکلف کرنے کا خطاب ان کو بھی شامل ہے اور اگر کسی خاص حکم کی تکلیف کے وجوب سے شارع نے غلام کو مستثنیٰ کر دیا ہو تو یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے ساتھ شفقت اور رحمت ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر غلام جمعہ کی نماز پڑھ لے، تو صحیح ہو جاتی ہے، اور ہم اس کو اس نماز سے روکتے نہیں مگر کسی شرعی عذر کی وجہ سے اور امام داؤد کے قول کے مؤیدین میں سے یہ ہے کہ نماز جمعہ میں غلام پر مشقت ہلکی ہوتی ہے کیونکہ وہ ہفتہ میں صرف ایک بار ادا کی جاتی ہے بالخصوص جب مولیٰ اس کو نماز کا امر کر دے (کہ اس وقت تو بہت ہی آسانی ہو جاوے) پس اس کو سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک اس نابینا پر جو نماز جمعہ کی جگہ سے دور رہتا ہو جمعہ واجب ہے بشرطیکہ اس کو پکڑ کر لے جانے والا مل جائے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نابینا پر جمعہ واجب نہیں، اگرچہ لے جانے والا مل سکے، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ نابینا سے اس مشقت کا زائل ہو جانا ہے جس کی وجہ سے جمعہ کی حاضری میں اس پر تخفیف کی گئی تھی (جمعہ اس پر واجب نہ تھا)۔

اور دوسرے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے اس قول کا مطلق ہونا ہے کہ لیس علی الاعمیٰ حرج ترجمہ نہیں ہے نابینا پر کوئی تنگی، پس جس طرح اس پر جہاد کے بارے میں تخفیف کی گئی تھی۔ اسی طرح جمعہ میں بھی کہا جائے گا۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جمعہ ہر اس شخص پر واجب ہے، جو اذان سنے، اور وہ ایسے مقام کا رہنے والا ہو، جو شہر سے خارج ہے، کہ اس مقام کے رہنے والوں پر جمعہ واجب نہیں، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ واجب نہیں، اذان پڑی سنا کرنے، پس پہلا قول مشدد ہے، احتیاط کو لئے ہوئے ہے اور دوسرا قول مخفف ہے اور رخصت (سہولت) کو لئے ہوئے ہے لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے ظاہر قول پر عمل کرنا ہے کہ:

یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلوۃ من یوم الجمعہ فاسعوا الی ذکر اللہ

ترجمہ: اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن نماز کے لئے ندا دی جائے، تو دوڑ خدا کے ذکر کی طرف (پس ہر اس شخص کو جو ندا سنے نماز جمعہ میں حاضر ہونے کو (قول مذکور نے) لازم کیا۔

اور دوسرے قول کی وجہ منحصر ہونا اس قول کا ہے، اہل مصر (شہر) کے ساتھ جن پر ان کے شہر میں اداء جمعہ

واجب ہے، پس پہلا قول اکابر اہل دین وتقوی اور محتاط لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول چھوٹے اور معمولی درجہ کے لوگ کے ساتھ۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک ان لوگوں کے حق میں (جن کو کسی وجہ سے) نماز جمعہ کی جگہ تک جانا ممکن نہ ہو، ظہر کی نماز جماعت سے مکروہ نہیں بلکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ان کے نزدیک جماعت ظہر مستحب ہے حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ظہر مذکور کی جماعت مکروہ ہے پس پہلے قول میں بہ جہت عدم مشروعیت جماعت کے نماز ظہر مذکور میں تخفیف ہے اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے قول میں اس جہت سے کہ اس کی جماعت مستحب ہے تشدید ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے ترک جماعت کے قول میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ نہ وارد ہونا حکم کا ہے ظہر مذکور میں جماعت کرنے کا، اس لئے کہ جو راز نماز جمعہ میں بہ حیثیت امام اور مقتدی کے پایا جاتا ہے وہ نماز ظہر میں نہیں پایا جاتا جیسا کہ اس کو اہل کشف جانتے ہیں، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مومن کی شان اس گروہ عظیم میں جو خدا تعالیٰ کی جانب سے کوئی حصہ نہ ملنے پر غمگین اور سخت نادم ہونا ہے کیونکہ یہ (جماعت جمعہ نہ ملنا) ایک مصیبت ہے اور اہل مصائب کو جب غم شامل ہو جاتا ہے تو تنہائی ان کے لئے بہتر ہوتی ہے بلکہ انہیں اپنے دروازوں کے بند کر لینا چاہئے پس وہ امام کی اقتداء اور اس کے تمام افعال میں (پیروی) کی رعایت رکھنے کے لئے فارغ نہیں ہو سکتے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جب عید کا دن جمعہ کے روز واقع ہو جائے تو اہل شہر سے نماز عید پڑھ لینے کی وجہ سے نماز جمعہ ساقط نہ ہوگی، برخلاف گاؤں والوں کے جبکہ وہ نماز عید میں شریک ہوئے ہوں کہ (کہ ان سے ساقط ہو جائے گی) اور ان کو جمعہ چھوڑ کر اپنے گھروں کو واپس چلا جانا جائز ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول دونوں اہل شہر اور گاؤں والوں پر جمعہ کے وجوب کا ہے۔ اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نہ اہل شہر پر واجب ہے نہ گاؤں والوں پر بلکہ ان تمام سے فرضیت جمعہ ادء نماز عید کی وجہ سے ساقط ہوگئی، اور وہ ظہر کی نماز پڑھیں، اسی طرح عطاء رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اس دن ظہر اور جمعہ دونوں ساقط، پس نہیں نماز ہے بعد نماز عید کے مگر عصر کی۔ پس پہلے قول میں گاؤں والوں پر تخفیف ہے، اور دوسرا قول مشدد ہے اور تیسرے میں کچھ تخفیف ہے اور چوتھا بہت مخفف ہے:

اور پہلے قول کی وجہ شہریوں کے بارے میں یہ ہے کہ جمعہ اور عید میں تداخل نہیں ہوتا اور ظاہر شریعت ہم سے اس دن دونوں کا مطالبہ کرتا ہے، عید میں بطور استحباب کے اور جمعہ میں بطور وجوب کے اور یہ جو واقع ہوا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عید کی نماز پڑھی، اور اس روز اسی پر اکتفاء کیا، اور جمعہ کے وقت تشریف نہ لائے تو (اس کے بارے میں بیہقی وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زوال سے قبل جمعہ پڑھ لیا تھا اور عید کو چھوڑ دیا تھا، باا ینکہ جمعہ پر بھی لفظ عید بولا جاتا ہے جیسا کہ احادیث میں ثابت ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع نے گاؤں والوں پر جمعہ واجب نہ کرنے کی تخفیف صرف اسی وقت فرمائی ہے کہ جب وہ نماز جمعہ کی جگہ حاضر نہ ہوں اور جب حاضر ہو جائیں، تو پھر ان کے واسطے ترک جمعہ کا کوئی عذر باقی نہ رہا اے بار خدایا نہیں ہے کوئی صورت مگر یہ کہ ان میں سے کسی کو زیادہ دیر تک انتظار کرنے سے ضرر پہنچتا ہو تو اس وقت تو نہ جانے میں کچھ ہرج نہیں، جیسا کہ اس کے لئے قواعد شریعت شاہد ہیں۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جمعہ کی نماز سے مقصود اس دن قلوب کو الفت پذیر ہونا ہے، اور یہ غرض نماز عید سے حاصل ہو چکی، باوجودیکہ قلوب رات کے آخری حصہ سے دن چڑھنے تک عید کے لئے مستعد رہتے ہیں، اور وہ اپنے تمام مشغلوں اور تمام ان خواہشات نفسانی سے جو ان کے لئے اس دن مباح ہیں، نماز ادا کر لینے تک رکے رہتے ہیں، پس ان پر نماز جمعہ اور خطبہ کے سننے کی وجہ سے دوسری بار تقیید زیادہ نہ کی جائے گی۔ لہٰذا ظہر ان پر زیادہ خفیف ہے اور بالخصوص عید کا دن جو کھانے اور پینے اور جماع کا دن ہے، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے۔

اور حضرت عطاء رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی وجہ یہی ہے کہ اس میں ظاہری پیروی ہے اور یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم جمعہ میں صرف نماز عید پر اکتفاء فرمایا، نہ یہ کہ آپ نے اس روز زوال سے قبل جمعہ کی نماز پڑھ لی تھی، پس اس کو سمجھ لو۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک جس شخص پر نماز جمعہ لازم ہو، زوال سے پہلے سفر کرنا جائز ہے حالانکہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول اس کے عدم جواز کا ہے مگر یہ کہ جہاد ہو (کہ اس وقت جائز ہے) پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ لزوم نماز کا مکلف کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا، مگر بعد دخول وقت کے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ سفر غالباً جمعہ فوت ہو جانے کا سبب ہوتا ہے اور اسی وجہ سے علما نے کہا ہے کہ زوال کے بعد سفر حرام ہے مگر یہ کہ راستہ میں نماز جمعہ کا ملنا ممکن ہو، یا رفقاء سفر سے پیچھے رہ جانے میں ضرر کا اندیشہ ہے، اور یہاں ایک اور علت ہے جو علت مذکورہ سے زیادہ باریک ہے، مگر نہیں ذکر کی جا سکتی مگر دو بدو۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے موافقین کا قول یہ ہے کہ جمعہ سے قبل نوافل مستحب ہیں اور اس کے بعد بھی جس طرح نماز ظہر میں حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ اور ان کے موافقین کا قول یہ ہے کہ مستحب نہیں، پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جمعہ سے پہلے نوافل کا ادا کرنا مثل آمادگی کے ہے، واسطے کمال حضور و تعظیم کے نماز جمعہ میں، اور یہ قول ان چھوٹے طبقہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اس راز کو نہیں سمجھتے، جو نماز کے اندر ہے اور نہ ان کے لئے اس میں حق تعالیٰ کی عظمت کا ظہور ہوتا ہے جیسا کہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا کلام ان لوگوں کے حق میں ہے، جن کے لئے حق تعالیٰ کی عظمت کا ظہور اسی وقت سے ہو جاتا ہے کہ جب سے وہ اپنے گھروں میں

چلتے ہیں، پس وہ جماعت کی جگہ میں نہیں داخل ہوتے مگر اس حال میں کہ وہ خدا تعالیٰ کی انتہائی ہیبت و تعظیم کے اندر ہوتے ہیں، لہٰذا ان کو بذریعہ نوافل کے آمادگی کی ضرورت نہیں، اور نماز عید سے پہلے نوافل نہ ہونے کی وجہ بھی یہی ہے۔ پس اس کو جان لو۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک اس اذان سے قبل بیع حرام ہے جو جمعہ کے دن خطیب کے سامنے ہوتی ہے، لیکن (اگر کی) تو صحیح ہو جائے گی۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ کہ بیع صحیح نہ ہوگی۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے، اور دوسرا قول مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع ہر حال میں مشروع ہے، کیونکہ اس کی حاجت ہے اور یہ قول ان بڑے طبقہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اس کی وجہ سے حق تعالیٰ سے بے توجہ نہیں ہو سکتے۔ بوجہ قوی ہونے استعداد اس کی کے اور حاضر رہنے قلوب ان کے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس کی وجہ خدا تعالیٰ سے بے توجہ ہو جانے کا خوف ہے اور یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کو بیع حق تعالیٰ سے اعراض کرا دیتی ہے یعنی اس کے ذکر اور مراقبہ سے اور اللہ تعالیٰ نے اکابر کی مدح فرمائی ہے۔ اپنے اس قول سے کہ:

رجال لا تلهيهم تجارة الخ

ترجمہ: وہ لوگ مرد ہیں کہ نہیں بھلاتے ان کو تجارت اور نہ بیچنا اللہ تعالیٰ کے ذکر (نماز) سے

پس تعریف کی ان کی رجولیت (مرد ہونے سے) اس لئے کہ وہ باوجود اسباب میں مشغول ہونے کے پھر بھی اللہ تعالیٰ کے ذکر سے روگراں نہیں ہوتے۔ پس خوب سمجھ لو۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک خطبہ کے وقت اس شخص کو کلام کرنا جائز ہے جو اس کو سنتا نہ ہو، لیکن چپ رہنا مستحب ہے حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک دونوں پر جو کلام سنتا ہو اور جو نہ سنتا ہو کلام کرنا حرام ہے اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ چپ رہنا واجب ہے، خواہ خطیب سے نزدیک ہو یا دور پس پہلے قول میں تخفیف ہے، اور دوسرا قول کلام کے بارے میں مشدد ہے، اور تیسرا قول بھی اسی طرح ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بعض لوگوں کو اللہ تعالیٰ کمال عطا فرماتا ہے کہ ان کی ہر حال میں خدا تعالیٰ سے معیت رہتی ہے نہ کوئی شغل ان سے روگردانی کراتا ہے، اور نہ کسی شے کی یاد ان کو اس سے بھلاتی ہے، اور یہ قول بلند طبقہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے اس جہت سے کہ اکثر لوگ کلام کرنے سے خدا تعالیٰ سے بے توجہ ہو جاتے ہیں، پس ان سے وہ کلام فوت ہو جاتا ہے جس کے ساتھ خطیب حق تعالیٰ کی زبان پر لوگوں کو نصیحت

کرتا ہے، اور ان سے وہ مقصود بھی فوت ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے خطبہ مشروع ہوا ہے اور وہ بذریعہ وعظ و یاددہانی کے اللہ تعالیٰ دل کو جمع کرنا ہے، کیونکہ خطبہ حق تعالیٰ کے دربار میں داخل ہونے کی دہلیز ہے، اور جو اس کو نہ سنے گا، اسے قوت و استعداد حاصل نہ ہوگی۔ جس کی وجہ سے نماز جمعہ کے اندر اللہ تعالیٰ کے دربار میں داخل ہوتا، اور اس وقت اس کو دلجمعی حاصل نہ ہوگی، کیونکہ جمعیت سے مقصود یہ ہی تھا اور اسکی نماز فقط صورت کی نماز ہوگی، اور عنقریب آجائے گا کہ نماز جمعہ کا (جمعہ) نام نہیں رکھا گیا مگر اس بات پر دلجمعی کے واسطے کہ حق تعالیٰ کے لئے ایک خاص اجتماع ہو رہا ہے۔

اور تیسرے قول کی وجہ بعینہ دوسرے قول کی سی ہے۔

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا (قدیم) میں یہ قول ہے، کہ کلام کرنا اس شخص کو حرام ہے، جو خطبہ سنتا ہو۔ یہاں تک کہ خطیب کو بھی، مگر امام مالک رضی اللہ عنہ نے بالخصوص خطیب کے لئے کلام کرنے کو جائز کہا ہے (مگر) وہ کلام جس میں نماز کے واسطے مصلحت ہو، مثلاً ان لوگوں کو ڈانٹنا جو لوگوں کی گردنوں پر گذر کر اندر داخل ہوں اور اگر وہ کسی خاص انسان سے مخاطب ہو کر کلام کرے تو اس کو اس کا جواب دینا بھی جائز ہے، جیسا کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ کیا تھا۔ اور امام شافعی رضی اللہ عنہ (اپنی کتاب) الام میں فرمایا ہے کہ دونوں میں سے حرام کسی پر بھی نہیں (خطیب اور سامع میں سے) بلکہ صرف مکروہ ہے، اور مشہور امام احمد رضی اللہ عنہ سے یہ ہے کہ سننے والے کو کلام حرام ہے، نہ خطبہ پڑھنے والے کو۔ پس پہلا قول مشدد ہے۔ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے کلام میں تشدید ہے، اور امام شافعی رضی اللہ عنہ (رسالہ جدید) میں جو کلام ہے اس میں تخفیف ہے (یعنی کتاب ام میں)

اور پہلے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کو ظاہر قول پر عمل کرنا ہے کہ:

اذا قرئ القرآن فاستمعوا له و أنصتوا الخ

ترجمہ: اور جب قرآن شریف پڑھا جائے تو اس کو سنو اور چپ رہو،

مفسرین کا بیان ہے کہ یہ آیت جمعہ کے دن خطبہ سننے کے بارہ میں نازل ہوئی ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مثلاً لوگوں کی گردنوں پر گذرنے والے کو ڈانٹنا منجملہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لئے ایسا امر اور نہی جس کی وجہ سے خطبہ موضوع ہوا ہے اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خطیب کا مرتبہ اس کا مقتضی ہے کہ اس پر روک ٹوک نہ کی جائے، کیونکہ وہ شارع کا نائب ہے، اس لئے وہ تمام خطاب کے تحت میں داخل نہ ہوگا، بنابر ایک قول کے دونوں میں سے (کیونکہ امام احمد رضی اللہ عنہ دو قول ہیں ایک مشہور جو کہ مذکور ہوا دوسرا غیر مشہور غیر مذکور)

اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے (رسالہ جدید) والے قول کی وجہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں چپ ہونے کا حکم استحبابی ہے، لہٰذا کلام صرف مکروہ ہوا بالخصوص اس شخص کے حق میں جو سنتا ہو کلام کو اللہ تعالیٰ یا رسول کریم صلی

اللہ علیہ وسلم سے، جیسا کہ دربار جمع یا جمع الجمع والوں کا یہ ہی حال ہے۔

گیارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جمعہ صحیح نہیں ہے مگر ایسی آبادیوں میں جہاں وہ لوگ رہتے سہتے ہوں جن سے جمعہ کا انعقاد ہو سکے، وخواہ شہر ہو یا گاؤں، حالانکہ بعض اماموں کا قول یہ ہے کہ جمعہ صحیح نہیں ہوتا مگر ایسے قریہ میں کہ جس کے مکانات پاس پاس ملے جلے ہوں اور اس میں مسجد یا بازار ہو، اسی طرح امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جمعہ صحیح نہیں مگر ایسے شہر میں جہاں جامع مسجد ہو، اور وہاں کے باشندوں کا کوئی بادشاہ (حاکم) ہو پس پہلا قول اس جہت سے کہ اس میں خاص ایک آبادی کی شرط ہے، مشدد ہے، اور دوسرا قول اس اعتبار سے کہ اس میں مکانات کا متصل ہونا اور بازار شرط ہے بہت زیادہ مشدد ہے اور تیسرا قول مشدد سے بھی زیادہ مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے، اسی طرح دوسرے قول کی کیونکہ ہم تک نہیں پہنچا کہ صحابہ رضی اللہ عنہ نے شہر یا قریہ کے سوا کسی جنگل اور سفر میں جمعہ قائم کیا ہو، اور ہمارا اعتقاد تو یہ ہے کہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما نے مسجد بازار اور مکانات اور بادشاہ کی شرط نہیں لگائی، مگر کسی دلیل کی وجہ سے جو ان کو ملی ہو علماء نے بیان کیا ہے، کہ پہلا قریہ جس میں بحرین کے دیہات سے لوٹنے کے بعد جمعہ پڑھا گیا، ایک قریہ ہے جس کا نام جواثے ہے اور اس میں مسجد بھی تھی، اور بازار بھی، اور تیسرے کی وجہ ظاہر ہے، کیونکہ جن کا کوئی حاکم نہ ہوگا، تو ان کا حال ابتر ہوگا، کہ ان کی کسی بات کا انتظام نہ ہوگا اور بعض کاملین نے بیان کیا ہے کہ یہ تمام شرطیں اماموں نے صرف لوگوں پر تخفیف کی غرض سے لگائی ہیں، اور اس کے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہیں، کیونکہ اگر مسلمان لوگ بغیر آبادی اور بغیر حاکم کے بھی نماز جمعہ پڑھ لیں، تو اس کے واسطے جائز ہے، اس لئے کہ خدا تعالیٰ، نے ان پر نماز جمعہ فرض کی ہے، اور ان شرائط سے سکوت فرمائی ہے جو اماموں نے کی ہیں۔ (انتہی)۔

بارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز جمعہ صحیح نہیں ہوتی، مگر اپنا وطن بنائی ہوئی جگہ میں، پس اگر نکلے لوگ شہر سے یا قریہ سے اور جمعہ کو قائم کیا، تو صحیح نہ ہوگا حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے۔ بشرطیکہ وہ مقام (جہاں نماز جمعہ پڑھی ہے) شہر سے نزدیک ہو، جیسے عیدگاہ وغیرہ، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔ پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اور یہ کہ نماز جمعہ اپنے وطن میں بنائی ہوئی جگہ میں پڑھنے سے وہاں کی بلاء کو دفع کرنا ہے، اور جب شہر سے باہر جمعہ پڑھا جائے گا، تو ایسی جگہ سے دفع کرنا بلاء کا لازم آئے گا جہاں کوئی رہتا نہیں۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز کسی شے کے نزدیک ہوتی ہے، اس کا حکم اسی شے کا سا ہوتا ہے، تو اگر نزدیک چھوڑ کر اس قدر دور باہر کی جانب چلے گئے کہ اگر کوئی دیکھنے والا اس جگہ کو دیکھے، تو اس کو اس میں شک ہو، کہ آیا یہ مسجد نمازیوں کے شہر سے کچھ تعلق رکھتی ہے یا نہیں، تو نماز جمعہ صحیح نہ ہوگی۔

تیرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جمعہ کا قائم کرنا حاکم کی اجازت کے بغیر صحیح ہے، لیکن مستحب یہ ہے کہ اس سے اجازت حاصل کرلی جائے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جمعہ کا انعقاد اس کی اجازت کے بغیر نہیں ہوسکتا، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ نماز جمعہ کو مثل باقی نمازوں کے ٹھہرانا ہے، وہ باقی نمازیں جن کا شارع نے ہمیں عام اذان کے ساتھ حکم دیا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دراصل جمعہ کے امام کا منصب امام اعظم (خلیفہ اسلام) کے ساتھ مخصوص ہے، اس لئے اس کو باقی نمازوں پر جمعہ کے ساتھ مزید خصوصیت ہوئی (یعنی خلیفہ اسلام اور حاکم اسلام کو) اور اس سے اجازت لینا واجب ہوا اور اسی وجہ سے علماء نے بلاضرورت ایک شہر میں متعدد جمعے کرنے کو ناجائز کہا ہے۔ جیسا کہ اس کا بیان عنقریب آجائے گا۔

چودھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک جمعہ کا انعقاد نہیں ہوتا۔ مگر چالیس آدمیوں سے حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ چار سے بھی منعقد ہوجاتا ہے، اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جمعہ کی نماز چالیس سے کم کی صحیح ہوتی ہے مگر یہ کہ تین یا چار آدمیوں پر نماز جمعہ واجب نہیں، اسی طرح امام اوزاعی اور امام ابویوسف رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ جمعہ تین آدمیوں سے منعقد ہوجاتا ہے، اسی طرح ابوثور رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جمعہ مثل باقی نمازوں کے ہے، جب وہاں امام اور خطیب موجود ہو، تو نماز صحیح ہے، پس اگر ایک خطبہ پڑھے گا، تو دوسرا اس کو سنے گا، اور اگر ان میں سے ایک نماز پڑھوائے گا، تو دوسرا اس کا مقتدی بن جائے گا، پس پہلا قول عدد اہل جمعہ میں مشدد ہے اور اس کے بعد والے قول میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اول جمعہ جو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا، وہ چالیس آدمیوں کے ساتھ تھا اور اس کے بعد تمام اقوال ائمہ کی وجہ نہ صحیح ثابت ہونا کسی دلیل کا عدد معین کے وجوب پر ہے۔

اور علماء نے بیان کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا چالیس آدمیوں کے ساتھ جمعہ پڑھنا موافقت حال تھی، اور اگر آپ چالیس آدمیوں سے کم بھی اس وقت پاتے، تو جمعہ ان کے ساتھ پڑھتے جمعہ جیسے شعار اسلام کو قائم کرنے کے لئے کیونکہ اسے خدا تعالیٰ نے جماعت کا نام پیدا کرنے کے لئے فرض فرمایا ہے، اور اسی لئے حافظ ابن حجر وغیرہ نے اس کو پسند کیا ہے کہ ہر ایسی جماعت کے ساتھ جمعہ صحیح ہے جن سے ان کے شہر میں شعار جمعہ کا قیام ہوسکے اور یہ امر باشندگان شہر کی قلت اور کثرت کے اختلاف سے بدل جاتا ہے، پس چھوٹے سے شہر میں صرف ایک ہی جگہ قائم کرنا صحیح ہے، اور بڑے شہر میں ضرور ہے کہ متعدد جگہوں میں پڑھا جاوے، جیسا کہ اکثر لوگوں کا یہ ہی حال ہے۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ اصل وجہ جماعت کے نماز جمعہ وغیرہ میں

مشروع ہونے کی، بندے کا اکیلا ہوکر خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے پر قادر نہ ہونا ہے پس مشروع فرمادی خدا تعالیٰ نے جماعت تاکہ بندہ اپنے ہم جنس کو دیکھ کر مانوس ہو، یہاں تک کہ باوجود اللہ تعالیٰ کے اس عظمت کے مشاہدہ کے جو اس کے قلب کے لئے ظاہر ہوتی ہے نماز کے تمام کرنے پر قادر ہوجاوے، اور علماء کا اختلاف اس عدد کے بارے میں جس سے جمعہ کا قیام ہوسکے، لوگوں کے مقامات قوت وضعف پر مبنی ہے پس جو لوگ ان میں سے قوی ہیں ان کو چالیس سے کم کے ساتھ بھی نماز پڑھنا کافی ہے، یہانتک کہ امام کے ساتھ دو اور تین ہوں تو بھی جیسا کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے یا ایک ہو جیسا کہ اوروں نے بھی کہا ہے۔

اور جو ان میں سے کمزور لوگ ہیں، ان کے لئے کافی نہیں، مگر چالیس یا پچاس آدمیوں کے ساتھ نماز پڑھنا جیسا کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما نے کہا ہے، اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

پندرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کا قول ہے کہ اگر چالیس مسافر یا غلام جمع ہوکر جمعہ کی نماز پڑھیں، تو صحیح نہ ہوگی، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہوجائے بشرطیکہ وہ ایسی جگہ ہوں جو جمعہ کے ہونے کی جگہ ہے، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے، کیونکہ ہم کو نہیں پہنچا، کہ شارع نے جمعہ مسافر اور غلام پر واجب کیا ہو، یا مسافروں اور غلاموں کو اس کے قائم کرنے کا حکم دیا ہو، اور سوا اس کے نہیں کہ ان کے جمعہ کو غیر مسافرین اور غیر غلام کے تابع ٹھہرایا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس بارے میں نص کا وارد نہ ہونا ہے، کیونکہ اگر جمعہ کا وطن میں پڑھنا شرط ہوتا ہے، تو اس کو شارح ضرور بیان فرمادیتے اگرچہ ایک ہی حدیث میں۔

سولھواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جمعہ کی نماز میں نابالغ لڑکے کا امام ہونا صحیح نہیں، کیونکہ انہوں نے فرائض میں اس کی امامت کو منع کیا ہے تو جمعہ میں تو بدرجہ اولیٰ منع کرنا چاہئے۔

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمایا ہے کہ جمعہ میں نابالغ لڑکے کا امام ہونا صحیح ہے اگر اس کے سوا عدد جمعہ پورا ہو، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز جمعہ کی امامت دراصل منصب امام اعظم ہے، اور امام اعظم (خلیفہ اسلام) نہیں ہوتا ہے مگر بالغ۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نائب کا تمام صفات میں اصل کی مثل ہونا ضروری نہیں، اور اہل کشف کا اس پر اجماع ہے کہ روح بالغ ہی پیدا کی گئی ہے، کہ وہ زیادتی کو قبول نہیں کرتی پس نابالغ لڑکے اور بڈھے کی روح میں کچھ فرق نہیں، لہٰذا ہر وہ نماز کہ نابالغ لڑکے سے صحیح ہے اس کے اندر اس کا امام بننا بھی صحیح ہے، اور جو اس میں کچھ نزاع کرے اس پر دلیل لازم ہے۔

سترھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک جب امام اس عدد کے ساتھ جو جمعہ میں معتبر ہے، تحریمہ باندھے اس کے بعد ہی لوگ وہاں سے الگ ہو جائیں تو اگر امام نے ایک رکعت پڑھ لی ہے اور اس کا چاہے ایک ہی سجدہ کیا ہے تو اس نماز کو جمعہ کی نماز سمجھ کر پورا کرے۔ اور امام ابویوسف اور امام محمد رضی اللہ عنہما نے فرمایا ہے کہ اگر امام کی تکبیر تحریمہ کے بعد ہی لوگ الگ ہو جائیں تو بھی جمعہ ہی پورا کرے اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں مین سے اصح اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نماز جمعہ باطل ہے اور اس کو نماز ظہر بنا کر پورا کرے، پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا قول مخفف ہے اور تیسرا مشدد ہے۔

اور پہلے اور دوسرے قول کی وجہ حاصل ہو جانا اسم جماعت کا ہے جمعہ کے اندر اس کے ساتھ جو مذکور ہوا، اور تیسرے قول کی وجہ ظاہر ہے، بوجہ نہ رہنے اس عدد کے جو اس کے قائل کے نزدیک جمعہ میں معتبر ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جمعہ کا ادا کرنا صحیح نہیں، مگر ظہر کے وقت، حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ زوال سے پہلے بھی صحیح ہے، پس اگر جمعہ کو وقت کے اندر شروع کیا، اور نماز کو اس قدر دراز کیا کہ وقت نکل گیا، تو اس کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ظہر پورا کرنا چاہئے، اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ وقت نکل جانے سے نماز باطل ہوئی، اور نماز ظہر ابتداء سے شروع کرے، اور امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما نے فرمایا، کہ نماز جمعہ غروب آفتاب تک پڑھی جاسکتی ہے اگر چہ فراغت اس سے بعد غروب ہی ہو، پس پہلا قول ادا نماز بعد زوال شرط ہونے کی وجہ سے مشدد ہے، اور دوسرا قول اس جہت سے کہ زوال سے قبل تعجیل نماز کی رخصت ہے مخفف۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس صورت میں کہ جب نماز کو اس قدر دراز کیا گیا ہو کہ وقت بھی جاتا رہا ہو نماز کے باطل ہونے میں مشدد ہے، اور چوتھا قول مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اور یہ کہ لوگوں میں تخفیف ہے اس وجہ سے کہ تجلی بعد زوال کے خفیف ہوتی ہے، برخلاف اسی تجلی کے قبل زوال کے کہ اس وقت وزنی ہوتی ہے، کہ نہیں طاقت رکھتے اس کی مگر کاملین اولیاء اللہ اور اسی وجہ سے شارع نے صبح کی نماز کے بعد کسی نماز کو مشروع نہیں کیا، سوا چاشت کی نماز کے، اور یہ بات بہت بعید ہے کہ ہم جیسوں میں سے کوئی شخص اس نماز کی ادائیگی پر ہمیشگی کر سکے۔ اس لئے کہ جس قدر زوال نزدیک ہوتا ہے، اسی قدر تجلی وزنی ہوتی ہے، اور اسی سے امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے قول کے بہ حیثیت مخفف ہونے کے وجہ معلوم ہوسکتی ہے اگر چہ حق تعالیٰ کی خصوصیات میں سے ہے کہ اس کی تجلی کا وقت طویل ہو، اسی قدر اس میں ثقل اور وزن زیادہ ہوگا، جیسا کہ اس کو اہل کشف خوب جانتے ہیں، مگر چونکہ ہر شخص اس کے ثقل کو محسوس نہیں کر سکتا، اس لئے ہم نے اس کو مخفف بتلایا، پس اس کو خوب سمجھ لو۔

انیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اور احمد رضی اللہ عنہم کا قول یہ ہے کہ مسبوق (جس کی امام کے ساتھ سے ایک یا دو تین رکعتیں رہ جائیں) جب امام کے ساتھ ایک رکعت

پالے تو اس نے جمعہ کو پالیا اور اگر ایک رکعت سے کم پالے تو نماز ظہر کی چار رکعتیں پڑھے حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مسبوق جس قدر بھی امام کی نماز پالے، تو اس نے جمعہ پالیا۔ اسی طرح طاؤس رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ جمعہ نہیں مل سکتا مگر دونوں خطبوں کے پالینے سے پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے امام کے ساتھ فی الجملہ جماعت کو پالیا۔

اور تیسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے اس لئے کہ یہ کہا گیا ہے کہ دونوں خطبے دو رکعتوں کی بجائے ہیں، یعنی ظہر کی چار رکعتیں تھیں۔ ان میں سے دو رکعتیں رہیں، اور بجائے دو کے دو خطبے ضم کئے جائیں گے اس رکعت کی طرف کہ جس کے ساتھ تینوں اماموں نے قول کیا ہے لہٰذا مسبوق اس کی وجہ سے ایسا ہو جائے گا، جیسا کہ تین رکعتوں کو پانے والا اور یہ بالاتفاق معظم نماز ہے۔

بیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے، کہ نماز سے قبل دو خطبے انعقاد جمعہ کی صحت کے واسطے شرط ہیں، حالانکہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اقول یہ ہے کہ وہ دونوں سنت ہیں، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے، کیونکہ ہم کو نہیں پہنچا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کی نماز بغیر دو خطبوں کے پڑھی ہو، اور یہ بہت بڑی دلیل ان کے وجوب کی ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ ان کے وجوب کے بارے میں کسی نص کا نہ وارد ہونا ہے کیونکہ اگر دونوں خطبے واجب ہوتے، تو ضرور ان کے وجوب کے تصریح وارد ہوتی، اگرچہ ایک ہی حدیث میں ہوتی۔

اور اہل کشف کا یہ مقولہ ہے کہ جب شارع کسی فعل کو کرے، تو اس کے وجوب یا استحباب کی تصریح سے سکوت کرے، تو ادب یہ ہے کہ اس فعل میں شارع کی پیروی کی جائے اس کے وجوب یا استحباب کے قول کی ترجیح سے قطع نظر کر کے، کیونکہ ان دونوں میں سے کسی کو ہمارا ترجیح دینا خصوصیت سے ہو سکتا ہے کہ شارع یہ مقصود نہ ہو اور رہا یہ کہ اماموں نے خطبہ کے بعد (متصل ہی) بدوں کسی عرفی فاصلہ کے نماز جمعہ کو کھڑا ہو جانا اس وجہ سے واجب کیا ہے تاکہ اس طریقہ پر عمل ہو جاوے، جس پر خلفاء راشدین تھے، اور اس خوف کی وجہ سے کہیں وہ مقصد فوت نہ ہو جائے، جس کی وجہ سے خطبہ مشروع ہوا ہے، کیونکہ خطبہ سوا اس کے نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص دلجمعی حاصل کرنے کے طریق کے واسطے آمادہ کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے، ایسی دلجمعی جو اس دلجمعی پر زائد ہو جو بقیہ پانچوں نمازوں میں حاصل ہوتی ہے، کیونکہ جب نمازی اس تخویف اور تحذیر اور ترغیب کو سنے گا، جس کا ذکر خطیب کرتا ہے تو ضرور اللہ تعالیٰ کے سامنے دلجمعی کے ساتھ کھڑے ہونے کے لئے آمادہ ہو جائے گا برخلاف اس صورت کے کہ جب درمیان میں فاصلہ واقع ہو جائے، تو بسا اوقات قلب اللہ تعالیٰ سے غفلت میں پڑ جائے گا، اور اس خطیب کی نصیحت کو بھول جائے گا، اور اس کی وجہ کہ شارع نے ایک ہی خطبہ پر اکتفاء کیوں نہ کیا، نہ جمعہ میں نہ نماز

عیدین میں، یہ ہے کہ تا کہ وعظ کو دومرتبہ دہرانے سے دلجمعی میں مبالغہ پیدا ہوجائے، کیونکہ بعض لوگ بسا اوقات پہلے وعظ کے سننے سے ذہول کرجاتے ہیں اور اگر وہی ایک ہوتا۔

اور اسی وجہ سے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے، کہ جو ایک خطبہ کے وجوب کا قول کرنا ہے، مناسب ہے کہ اسے اکابر علماء کے حال پر محمول کیا جائے، اور دو خطبوں کے وجوب کو چھوٹے درجہ کے لوگوں پر، کیونکہ بڑے درجہ کے لوگ چونکہ پاک قلوب والے ہیں، اس لئے وہ اپنے پروردگار پر دلجمعی کے حاصل کرنے میں ان تنبیہ پر اکتفاء کرسکتے ہیں، برخلاف ان کے غیر کے اور یہی گفتگو خطبہ عیدین اور کسوفین اور نماز استقاء میں ہے۔

(اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ پھر پنجگانہ نمازوں سے پہلے ان کے اندر حق تعالیٰ پر حضور قلب کے واسطے آمادہ کرنے کو دو خطبے مثل جمعہ کے کیوں نہ شروع ہوئے؟

(تو جواب یہ ہے) کہ امت پر تخفیف کرنے کی غرض سے مشروع نہ ہوئے، دوسرے یہ کہ پانچوں نمازیں زمانہ کے اعتبار سے ایک دوسری سے نزدیک ہیں، برخلاف ان نمازوں کے جو ہفتہ میں ایک دفعہ یا سال میں ایک مرتبہ آتی ہیں، کیونکہ قلب بسا اوقات دنیا کی وادیوں میں پراگندہ ہوجاتا ہے لہٰذا دلجمعی کے طریقہ کو درست کرنے کی حاجت پڑتی ہے۔ پس سمجھ لو۔

اکیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول اور امام مالک رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے جو راجح ہے، کہ جمعہ کے خطبہ میں وہ مضمون پڑھنا ضروری ہے جس کو عادتاً خطبہ کہیں، اور وہ پانچوں ارکان

۱۔ حمد باری تعالیٰ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر ۲۔ درود شریف

۳۔ تقویٰ کی وصیت ۴۔ کسی آیت کا پڑھنا

۵۔ مؤمنین اور مؤمنات کے لئے دعا کرنا

پر مشتمل ہو۔

حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے، اور یہی امام مالک رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت ہے کہ اگر

سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ

پڑھ دیا تو کافی ہوجائے گا، اور اگر الحمد للہ کہہ کر ممبر سے اتر آیا تو کافی ہوگیا، اور کچھ پڑھنے کی حاجت نہیں، اور اس میں امام ابو یوسف اور امام محمد رضی اللہ عنہما کا خلاف ہے، کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ اس قدر کلام ضروری ہے جس کا عادتاً خطبہ نام رکھا جاسکے اور خطبہ نہیں جائز مگر ایسے لفظ کے ساتھ جس سے تالیف قلب ہوتی ہو، پس پہلا قول مشدد ہے اور اس کے بعد کا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے کیونکہ ہم کو نہیں پہونچا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا ہو، اور ارکان خمسہ مذکور کی طرف تعرض نہ فرمایا ہو۔

اور اس کے بعد کے قول کی وجہ لوگوں کا ذکر خداوندی اور اس کی حمد کرنے اور لا الہ الا اللہ پڑھنے سے نصیحت کو حاصل کرنا ہے، اور قرآن شریف میں وارد ہے، کہ

وذکر اسم ربه فصلی

ترجمہ: اور پڑھ نام پروردگار اپنے کا پس نماز پڑھی

تو جب خدا تعالیٰ کا نام لینا نماز کے اندر قرأت قرآن کے لئے کافی ہے، تو جمعہ کے خطبہ میں بدرجہ اولیٰ کافی ہونا چاہئے۔

اور اہل لغت کا بیان ہے کہ جو کلام امر عظیم کو شامل ہو اس کو خطبہ کہہ سکتے ہیں، اور پروردگار کا اسم متبرک امر جلیل اور امر عظیم ہے بالاتفاق۔

بائیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک صاحب قدرت پر دونوں خطبوں میں کھڑا ہونا واجب ہے، حالانکہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک واجب نہیں، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی طرف دعوت دینے والے کا منصب ایک بڑے امر کے اظہار اور خدا تعالیٰ کے امر کا سخت اہتمام ثابت کرنے کو مقتضی ہے، اور بیٹھ کر خطبہ پڑھنا اس کے منافی ہے، پس دونوں خطبوں کے وقت قیام کے وجوب کا قول متعین ہو گیا، بالخصوص اس شخص کے نزدیک جو دونوں خطبوں کو دو رکعتوں کا بدل کہتا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ قصد کلمات وعظ حاضرین کے سماع تک پہنچانا ہے اور یہ غرض بیٹھ کر خطبہ پڑھنے سے بھی اس شخص کے نزدیک حاصل ہے جو دونوں خطبوں کو مستحب کہتا ہے جیسے امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ۔ پس اس کو خوب جان لو۔

تیئیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک دونوں خطبوں کے مابین بیٹھنا واجب ہے حالانکہ ان کے سوا اوروں کے نزدیک واجب نہیں، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دلیل اس کی پیروی کرنا ہے، اور دوسرا قول مخفف ہے، اور دلیل اس کی نماز میں جلسہ استراحت پر قیاس کرنا ہے۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

چوبیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما کا اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا مرجوح قول یہ ہے کہ دونوں خطبوں میں طاہر ہونا شرط نہیں ہے، حالانکہ امام شافعیؒ کے دونوں قولوں میں سے راجح قول یہ ہے کہ دونوں خطبوں میں طاہر ہونا شرط ہے پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد ہے، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ دونوں خطبے خالص قرآن شریف ہی ہوں گے، اور قرآن شریف حالت حدث میں بالاتفاق پڑھنا جائز ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے شارع اور خلفائے راشدین کے اتباع کے اور اس وجہ سے کہ احتمال ہے کہ دونوں خطبے دونوں رکعتوں کے قائم مقام ہوں شارع کے نزدیک جیسا کہ بعض نے کہا ہے لہٰذا بہت اچھا کیا امام شافعی رضی اللہ عنہ نے دونوں خطبوں کے واسطے طہارت کو شرط قرار دیا، اگرچہ راجح ان کے نزدیک یہ ہے کہ جمعہ پوری کامل نماز ہے اور دونوں خطبے قائم مقام دونوں رکعتوں کے نہیں ہیں (جو ظہر میں ہیں اور جمعہ میں نہیں) اور یہ قول انتہاء درجہ کی احتیاط میں ہے، پس شرط کی امام موصوف نے طہارت کی اس احتمال کی بناء پر کہ شاید دونوں خطبے بجائے (ظہر کی) دو رکعتوں کے ہوں (اگرچہ) ان کے نزدیک ان دونوں خطبوں کی قائم مقامی یقینی امر نہیں، کیونکہ شارع کی جانب سے اس بارے میں کوئی حکم وارد نہیں ہوا۔

پچیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک خطیب کو مستحب ہے، کہ جب وہ منبر پر چڑھے تو حاضرین کو سلام کرے حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے، اور پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اور یہ کہ خطیب منبر پر چڑھتے وقت لوگوں کو پشت کرنے کی وجہ سے ان سے روگرداں ہوا، اس لئے اس کے واسطے اسی قاعدہ سے سلام کرنا مسنون ہوا، جیسا کہ اس موقع کے علاوہ مسنون ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ سلام امام کے واسطے اس وجہ سے مشروع ہوا ہے، کہ اس سے لوگوں کو تکلیف پہونچی اور خطیب کا مرتبہ فی نفسہ لوگوں کو عطا کرنے کا بلکہ بعض لوگ جب خطیب ان پر گذرتا ہے تو اس کے لباس کو چھو کر برکت حاصل کرتے ہیں، لہٰذا لوگوں کو سلام کرنا خطیب کے ساتھ لوگوں کو بدظنی پر مبنی ہوگا، (اس لئے مکروہ ہے) پس اس کو سمجھ لو۔

(اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین جب منبر پر چڑھتے تھے تو سلام کرتے تھے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ انبیاء و صالحین کا سلام کرنا حاضرین کے لئے خوشخبری پر محمول ہے، یعنی تم لوگ اس سے امن میں ہو، کہ تم اس شے کی مخالفت کرو، جس کے ساتھ ہم تم کو شارع علیہ السلام کی زبان پر نصیحت کرتے ہیں اور یہ مراد نہیں کہ تم ہم سے امن میں رہو، کہ ہم تم کو ناحق تکلیف نہ دیں گے اور اس کی نظیر اس جگہ گذر چکی ہے، جہاں نمازی کے تشہد پڑھتے وقت السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کہنے میں بحث کی ہے، یعنی آپ ہم سے اس بارے میں بےخوف آپ کی شریعت کی مخالفت کریں، کیونکہ امن دراصل نہیں ہوتا ہے مگر اعلیٰ کی جانب سے ادنیٰ کے لئے۔

چھبیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک جمعہ کی نماز وہی شخص پڑھائے جس نے خطبہ پڑھا ہو، مگر کسی عذر کی وجہ سے (کہ اس وقت دوسرا بھی پڑھا سکتا ہے) یہ امام مالک رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے راجح روایت ہے، اور ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ نماز نہ پڑھائے مگر وہی جو خطبہ پڑھے (یعنی ہر حال میں) اسی طرح امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے راجح قول یہ ہے کہ جائز ہے (کہ دوسرا پڑھائے) اور یہی امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے

پس پہلے قول مین تشدید ہے اور دوسرا قول مشدد ہے، اور تیسرا مخفف ہے، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

اور پہلے قول کی وجہ پیروی شارع کی ہے کیونکہ ہم کو خبر نہیں ملی کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں یا خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین کے قرن میں نماز جمعہ خطبہ پڑھنے والے کے سوا کسی اور نے پڑھائی ہو، اور اسی سے امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول کا جواب معلوم ہوسکتا ہے۔

ستائیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کا قول یہ ہے کہ نماز جمعہ کی دونوں رکعتوں میں سورہ جمعہ اور سورہ منافقوں پڑھنا مستحب ہے، یا سورہ سبح اور سورہ غاشیہ، حالانکہ ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ کسی ایک سورت کا پڑھنا متعین نہیں، کہ دوسری نہ پڑھی جائے، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ قرآن شریف سے بے رغبتی کا دروازہ بند کرنا ہے کہ اس میں سے کچھ پڑھا جائے، اور کچھ نہ پڑھا جائے، جیسا کہ اس امر میں اکثر وہ لوگ واقع ہو جاتے ہیں، جو تمام قرآن شریف کی حق تعالیٰ کی طرف علی السویہ نہیں کرتے۔

اور پہلے قول کا قائل کہتا ہے کہ اگرچہ قرآن شریف کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف مساوی ہے لیکن ہم شارع کے امر کا امتثال کرتے ہیں کہ آپ نے بعض نمازوں میں بعض خاص سورتوں کے پڑھنے کا حکم فرمایا ہے۔

اٹھائیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تمام فقہاء کے نزدیک جمعہ کے واسطے غسل کرنا سنت ہے، حالانکہ امام داؤد اور امام حسن رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ سنت نہیں۔ پس پہلا مشدد ہے، اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی دلیل پیروی کرنا ہے، اور اللہ تعالیٰ کے دربار کو معنوی اور حسی دونوں قسم کے اندازہ سے بالاتر سمجھنا، اور یہ چاہنا کہ حق تعالیٰ کی نظر نہ پڑھے مگر ایسے بدن پر جو پاک صاف ہو اگرچہ حق تعالیٰ کو کسی نیک اور بد کے دیکھنے سے کوئی چیز حاجب نہیں ہوسکتی، کیونکہ وہ ہر ایک کے اجسام کا مدبر ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ حق تعالیٰ کے دربار میں ذلت اور انکاری کے ساتھ حاضر ہونے کو پسند کرنا ہے، اور بندہ کا اپنے آپ کو میلا کچیلا دیکھنا تا کہ حق تعالیٰ اس کو پاک صاف فرمائے اور اگر اس نے اپنے جسم کو پاک صاف کرلیا تو بسا اوقات اس کی نظر اپنے پاک وصاف ہونے کی طرف جائے گی، اس لئے اپنی خواری کے مشاہدہ اور طلب مغفرت سے غائب ہوجائے گا پس بندہ کا اپنے جسم کو میلا کچیلا رکھنا طلب مغفرت اور اس کے پروردگار کے سامنے ذلت وانکساری کا مشاہدہ یاد دلاتا رہے گا، تا کہ اللہ تعالیٰ اسکو دیکھ کر پاک وصاف بنادے، اور اس پر اس کی رحمت ہو، لہٰذا ہر مجتہد کی ایک دلیل ضرور ہے۔

انتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ چاروں اماموں کے نزدیک غسل کا مطلوب ہونا اسی شخص کے ساتھ مخصوص ہے جو نماز جمعہ میں حاضر ہو، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یہ ہر شخص کے

لئے مستحب ہے۔ خود وہ جمعہ میں حاضر ہو یا نہ ہو۔

اور پہلے قول کی وجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ:

من اتی الجمعة فلیغتسل

ترجمہ: جو شخص جمعہ میں آئے، وہ غسل کرے

تو اس میں غسل کو اسی آدمی کے ساتھ خاص کیا ہے، جو نماز جمعہ میں حاضر ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کا ظاہر ہے کہ

حق علی کل مسلم ان یغسل جسدہ فی سبعة ایام

ترجمہ: سزاوار ہے مسلمان کو کہ وہ ہر ہفتہ میں اپنے جسم کو دھویا کرے

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جمعہ کے روز تمام مسلمانوں پر بالعموم خدا تعالیٰ کی امداد نازل ہوتی ہے، خواہ وہ نماز جمعہ میں حاضر ہوں یا نہ ہوں، پس ان میں سے کوئی اپنے پاک ہونے اور زندگی جسم اور اس کے صاف ہو جانے کی وجہ سے اس امداد کو لے لیتا ہے، کیونکہ مخالفات شریعت کے ارتکاب سے ان کے اجسام ضعیف ہو جاتے ہیں یا غفلت کے ارتکاب کی وجہ سے اور یا نفسانی پسندیدہ اشیاء کے کھانے کی وجہ سے اور اس میں کچھ فرق نہیں کہ غسل کو حاضرین نماز جمعہ کے ساتھ مخصوص کرنیکی صورت میں بعض کا قول غسل کے واجب ہونے کا ہے، اور بعض کا سنت ہونے کا، لیکن مناسب یہ ہے کہ وجوب کے قول کو ان لوگوں پر محمول کیا جائے، جن کے بدن اور کپڑوں کی بدبو سے لوگوں کو تکلیف ہوتی ہو، جیسے قصاب اور لہار وغیرہ اور سنت ہونے کے قول کو عطاروں اور تاجروں وغیرہ پر محمول کیا جائے۔

تیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جنبی شخص نے اگر رفع جنابت اور نماز جمعہ دونوں کی نیت سے غسل کیا، تو کافی ہے، حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کے لئے بھی کافی نہ ہوا، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد، اور پہلا قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کو حق تعالیٰ نے گناہوں میں واقع ہونے سے محفوظ رکھا ہے اور ان کے ابدان زندہ ہو چکے ہیں کہ ان کے زندہ کرنے یا صاف کرنے کے لئے دوسری بار غسل کرنے کی حاجت نہیں۔

اور دوسرا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کیساتھ مخصوص ہے جو اکثر گناہوں میں واقع ہوتے رہتے ہیں، اس وجہ سے وہ اپنے بدنوں کو زندگی بخشنے کے لئے دوبارہ غسل کرنے کے محتاج ہیں۔ پس خدائے تعالیٰ اماموں پر رحم فرمائے کہ ان احکام کے استخراج میں جو چھوٹے درجہ اور بڑے درجہ دونوں قسم کے لوگوں کے لائق ہیں کس قدر دقت نظر سے کام لیا ہے۔

اکتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے قول راجح یہ ہے کہ جو شخص سجدے سے روکا جائے اور اس کو کسی انسان کی پشت پر سجدہ کرنا ممکن ہو تو ایسا کرے اور دوسرا قول امام شافعی رضی اللہ عنہ کا یہ ہے کہ اگر چاہے تو سجدہ کو مؤخر

کردے، یہاںتک کہ تنگی دور ہو جائے، اور اگر چاہے تو کسی انسان کی پشت پر سجدہ کرے حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ پشت پر سجدہ کرنا مکروہ ہے، بلکہ رکا رہے یہاںتک کہ زمین پر سجدہ کرسکے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ اس حدیث پر عمل کرنا ہے کہ

اذا امرتکم بامر فأتوا منه ما استطعتم

ترجمہ: جب میں تم کو کسی بات کا حکم کروں تو اس سے جس قدر تم سے ہوسکے بجالاؤ

اور وہ شخص جو (تنگی کی وجہ سے) سجدہ نہ کرسکا اس بارے میں شارع کے حکم سے عاجز رہا، کہ اپنے امام کا سجدہ کرنے میں اتباع کرتا۔ ہاں پشت پر سجدہ کرنے کی قدرت رہی، پس سجدہ کرنے کا حکم امام کے سجدہ کے پیچھے شارع علیہ السلام سے ثابت ہوا، اور رہا اس وقت تک انتظار کرتا کہ رکاوٹ دور ہو جائے، سو اس سے سکوت ہے اور منطوق کے مقتضی پر عمل کرنا بہ نسبت سکوت عنہ کے اقتضاء پر عمل کرنے سے اولی ہوتا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عاجزی اور انکساری کے اعتبار سے سجدہ بہ نسبت نماز کے تمام افعال سے بڑا ہے (اور عاجزی وانکساری) صرف اسی وقت پائی جاسکتی ہے، کہ جب حقیقی زمین پر (جو مٹی ہے) سجدہ کیا جائے، جو اس پر (جو زمین پر) بچھایا ہوا ہو، مثلاً بوریہ پتھریاں وغیرہ۔

اور رہا آدمی کی پشت پر سجدہ کرنا، تو بسا اوقات اس سے تکبر کی شان پیدا ہوگی، اگرچہ ظاہر وصورت کے ہی لحاظ سے ہوگی، اسی طرح اگرچہ آدمی کی اصل خلقت بھی مٹی ہی سے ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔ کیونکہ آدمی کی پشت پر سجدہ کرنے والا گویا کہ اس پشت والے کو غلام بناتا ہے، اور یہ بات مقام عبودیت کے اس احاطہ سے خارج ہے، جو پروردگار عالم کے سامنے ذلیل اور عاجز ہو جانا ہے۔

بتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک امام جب نماز کے اندر بے وضو ہو جائے، تو اس کو اپنا خلیفہ بنانا جائز ہے اور یہی جدید راجح قول مذہب امام شافعی رضی اللہ عنہ کا ہے حالانکہ امام موصوف کا قول قدیم یہ ہے کہ جائز نہیں، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا قول مشدد لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

اور پہلے قول کی وجہ مقتدیوں کی مصلحت کو ملحوظ رکھنا، اور بذریعہ تمام جمعہ اور بعض جمعہ میں کامل اقتداء کرنے کے کمال اجر حاصل ہونے میں سبب پیدا کرنا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقتدیوں کو اجر فی الجملہ اپنے اجسام امام کے پیچھے کردینے سے حاصل ہو چکا، اور امام سے جدائی ایک عذر کی وجہ سے ہوئی ہے، تو ان کے لئے نیت کی وجہ سے جس وقت وہ فعل سے عاجز ہوگئے، انشاء اللہ تعالیٰ حصول کمال اجر کی امید کی جاسکتی ہے۔

تینتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ چاروں اماموں کے نزدیک ایک شہر میں چند جمعے قائم کرنا جائز نہیں، مگر جب آدمی زیادہ ہوں، اوران تمام کا یکجا مجتمع ہونا دشوار ہو۔

امام مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب چند جامع مسجدوں میں جمعہ ہونے لگے، تو پرانی جامع مسجد میں پڑھنا زیادہ بہتر ہے، اور امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا اس میں کوئی قول نہیں، لیکن امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ جب شہر کی دو جانبیں ہیں تو اس میں دو جمعوں کا قائم کرنا درست ہے اور اگر اس کی ایک ہی جانب ہے، تو جائز نہیں، اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی عبارت یہ ہے کہ جب شہر بڑا ہو، اور اس کے سکان کثیر ہوں، جیسے بغداد تو اس میں دو جمعے جائز ہیں، اور اگر ان کو ایک جمعہ سے زیادہ کی حاجت نہ ہو، تو جائز نہیں، اور امام طحاوی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ ایک شہر میں حسب حاجت متعدد جمعے ہو سکتے ہیں، اگر چہ دو سے زیادہ ہوں، اور امام داؤد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ جمعہ کی نماز باقی نمازوں کی مثل ہے اہل شہروں کے لئے جائز ہے کہ وہ جمعہ اپنی اپنی مسجدوں میں پڑھیں، پس پہلے قول اور اس کے معطوف میں تخفیف ہے اور امام داؤد کا قول مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جمعہ کی امامت منصب امام اعظم سے ہے، اور صحابہ رضی اللہ عنہم صرف امام اعظم ہی کے پیچھے پڑھتے تھے، اور خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم نے بھی اس بارہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی پیروی کی اور ان کی یہ حالت تھی کہ جو شخص اس مسجد کے علاوہ جس میں امام اعظم ہوتا، کسی اور مسجد میں نماز جمعہ پڑھ لیتا، لوگ اس کے ارد گرد جمع ہو جاتے اور کہتے پھرتے، کہ فلاں شخص امامت میں مخالفت کرتا ہے (یعنی امام اعظم کی) پھر اس سے بہت فتنے پیدا ہوتے تھے، اس لئے ائمہ رضی اللہ عنہم نے اس دروازہ کو (یعنی دوسری مسجد میں جمعہ پڑھنے کے) مسدود فرمادیا، صرف ایسے عذر کے وقت جائز رکھا، جس کو امام اعظم قبول کرے مثلاً مسجد اس قدر تنگ ہو کہ تمام اہل شہر اس میں نہ آ سکیں۔ پس یہ سبب ہے ائمہ کے اس قول کا کہ ایک شہر میں متعدد جمعے قائم کرنا جائز نہیں مگر جس وقت ان سب کا اجتماع ایک جگہ دشوار ہو۔ تو معلوم ہوا کہ جمعہ ثانیہ کا باطل ہونا ذات نماز کی وجہ سے نہیں، بلکہ یہ صرف فتنہ کے خوف کی وجہ سے ہے۔

اور امام اعظم حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اپنے بعض اعمال کو لکھا کہ:

اقیموا الجماعة فی مساجد کم فاذا کان یوم الجمعة فاجتمعوا کلکم خلف امام واحد

ترجمہ: قائم کرو تم جماعت اپنی مساجد میں اور جب جمعہ کا روز ہو تو تمام کے تمام ایک امام کے پیچھے جمع ہو جاؤ

اور جب یہ بات یعنی خوف فتنہ تعدد جمعہ کی وجہ سے محتمل نہ ہو، تو اقامت جماعت کی اصل غرض کی بناء پر تعدد جائز ہے اور شاید امام داؤد علیہ الرحمۃ کی مراد اس قول سے کہ نماز جمعہ مثل بقیہ نمازوں کے ہے یہی ہو، اور اس کی تائید لوگوں کے عمل سے بھی ہوتی ہے کہ شہروں میں متعدد جمعے پڑھے جاتے ہیں، اور اس کے سبب کی تفتیش میں مبالغہ نہیں کیا جاتا، اور شاید یہی مقصود شارع کا ہو، اور اگر تعدد جمعہ ممنوع ہوتا، کہ کسی حال میں اس کا ارتکاب جائز نہ ہوتا، تو حدیث میں ضرور وارد ہوتا، اگر چہ حدیث واحد ہی ہوتی، پس اسی وجہ سے جاری ہوا قصد شارع علیہ السلام

کا اپنی امت پر آسانی فرمانے میں، کہ تمام شہروں کے اندر عدد جمعہ جائز فرمادیا، اس وجہ سے کہ تعدد لوگوں پر ایک مکان میں جمع ہونے سے سہل ہے، پس اس کو خوب سمجھ لو۔

(اگر تم کہو) کہ پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ بعض شافعیہ جمعہ سے سلام پھیرنے کے بعد ظہر کی نماز دوبارہ پڑھتے ہیں، حالانکہ حق تعالیٰ نے جمعہ کے روز نماز ظہر کو فرض نہیں فرمایا بلکہ صرف نماز جمعہ کو فرض فرمایا ہے، لہٰذا ظہر صرف اس وقت پڑھا جاسکتا ہے کہ مثلاً جمعہ کے شرائط موجود نہ ہوں۔

(تو جواب یہ ہے) کہ وجہ اس کی احتیاط ہے، وراس شبہ سے بری ہونا کہ ائمہ نے تعدد جمعہ کو ناجائز قرار دیا ہے، قطع نظر اس سے جو ہم نے ذکر کیا ہے یعنی خوف فتنہ کا، یا خوف بلا ضرورت تعدد جمعہ کر لینے کا جیسا کہ مصر وغیرہ کی اکثر مساجد میں دیکھا جاتا ہے پس بہت سے وہ اندھے جو چند ٹکوں کے بدلے میں مردوں کی قبروں پر اور دروازوں پر قرآن شریف پڑھتے ہیں خطبہ پڑھ کر لوگوں کو جمعہ کی نماز پڑھا دیتے ہیں، کوئی روک ٹوک کرنے والا نہیں، حالانکہ تمام اماموں کا مذہب اس کو مقتضی ہے کہ تعدد جمعہ کا جواز حاجت اور ضرورت کے ساتھ مشروط ہے، پس اس کے بعد ظہر کی نماز پڑھنا انتہاء درجہ کی احتیاط ہے اگرچہ امام داؤد کے مذہب کے بناء پر جمعہ صحیح ہوجاتا ہے۔ پس اس کو بخوبی سمجھ لو۔

چونتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک جب جمعہ کی نماز نہ ملے (اور اس کی بجائے ظہر پڑھیں، تو وہ تنہا تنہا ہوگی (یعنی بلا جماعت) حالانکہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ بھی درست ہے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ آسان امر دشوار کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا، اور جمعہ کا ملنا دشوار ہو چکا، البتہ ظہر باجماعت سہل ہے، لہٰذا ان کو جماعت کرنے سے منع نہ کیا جائے گا، بنابراس امر کے جو مشروعیت جماعت میں اصل غرض ہے اور پہلے قول کی وجہ لوگوں پر تخفیف کرنا ہے۔ کیونکہ جمعہ میں جماعت کا واجب ہونا نماز جمعہ پڑھنے کے ساتھ مشروط ہے، اور جب وہ فوت ہو چکی، تو اس کے بدل (یعنی ظہر) میں تخفیف کی جائے گی، کہ وہ تنہا تنہا پڑھی جائے، اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب نمازعیدین کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اتفاق ہے کہ نمازعیدین مشروع ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان دونوں نمازوں کے پہلے تکبیر تحریمہ واجب ہے، اور اس پر بھی کہ تمام تکبیروں کے ساتھ رفع یدین مشروع ہے مگر ایک روایت میں امام مالک رضی اللہ عنہ سے، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے، کہ تکبیر پڑھنا احرام باندھنے والے کے لئے سنت ہے جماعت کے پیچھے، یہ وہ مسائل ہیں، جو اس باب میں متفق علیہا میں نے پائے۔ رہے وہ جن میں اختلاف ہے۔ سو ان میں سے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ نمازعیدین واجب علی الاعیان ہے، جیسے نماز جمعہ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ نمازعیدین سنت ہے، اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نمازعیدین فرض کفایہ ہے، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف، اور تیسرے میں تشدید ہے، لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ شارع کی جانب سے ان دونوں نمازوں کے بارے میں کسی حکم کی تصریح نہ ہونا ہے لہٰذا امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے احتیاط کو ملحوظ فرما کر ان دونوں کو فرض عین قرار دیا۔ باینکہ اس کے ادا کرنے میں کوئی زیادہ مشقت بھی نہیں، اس لئے کہ دونوں سال میں ایک ایک مرتبہ ادا کی جاتی ہیں، پس صورت کے اعتبار سے نماز جمعہ اور نمازعیدین مین کچھ فرق نہیں، کیونکہ دونوں عیدوں کی نمازیں دو خطبوں کے ساتھ دو رکعتیں ہیں جن کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے با جماعت ادا کیا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ لوگوں پر توسیع اختیار کرنا ہے، باوجود اس حدیث پر عمل کرنے کے کہ

الدین یسر

ترجمہ: دین آسان ہے

اور جو امداد ان دونوں نمازوں میں نازل ہوتی ہے وہ جمعہ سے زیادہ ہوتی ہے اس وجہ سے کہ نمازعیدین کے اندر امداد ان لوگوں کو بھی حاصل ہوتی ہے جو ان کو با جماعت ادا کرتے ہیں، اور ان کو بھی جو ان کی جماعت میں

حاضر نہیں ہوتے، برخلاف نماز جمعہ کے، کیونکہ اس کی امداد صرف انہیں لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اس کی جماعت میں حاضر ہوتے ہیں، مگر وہ جو کسی عذر کی وجہ سے جماعت میں حاضر نہ ہو (کہ اس کو بھی امداد پہنچتی ہے)۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں نمازوں کو جماعت سے ادا فرمایا ہے اور بہت سے ایسے لوگوں کو برقرار رکھا ہے جو ان دونوں نمازوں میں حاضر نہیں ہوئے، لہٰذا فرض کفایہ کے ساتھ زیادہ مشابہ ہوئی، اور جو شخص ان دونوں نمازوں میں حق تعالیٰ کے سامنے حاضر ہوگا وہ ایسا ہوا، جیسے غیر حاضروں کے لئے شفاعت کرنے والا، پس غیر حاضروں میں سے اس قدر مقدار کے لوگوں کو فضل حاصل ہوگا جس قدر ان میں شفاعت کرائے جائیں گے، اسی لئے علماء نے فرمایا ہے کہ فرض کفایہ فرض عین سے افضل ہے کیونکہ فرض کفایہ اپنے مرتکب سے بھی تنگی کو ساقط کرتا ہے، اور غیر مرتکب سے بھی۔ پس خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک نماز عیدین کے شرائط میں سے عدد ہے، اور وطن میں ہونا ہے اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ امام (حاکم اسلام) کی اجازت بھی شرط ہے جس طرح نماز جمعہ میں، اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے یہ شرط اور زیادہ فرمائی ہے کہ نماز عیدین شہر میں قائم کی جائے، حالانکہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ ان میں سے کچھ بھی شرط نہیں، اور دونوں نمازیں تنہا تنہا پڑھنی جائز ہیں، جو چاہے خواہ مرد ہوں یا عورتیں، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ وہ ہے جو ابھی گذری کہ یہ دونوں نمازیں خطبوں اور رکعت کے دو عدد ہونے میں اور مرتبہ کے اعتبار سے بہ نسبت اور نماز ہائے پنجگانہ کے عظیم ہونے میں نماز جمعہ کے مشابہ ہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ کلام شارع کے ظاہری معنی کا اتباع ہے، اس جہت سے کہ شارع نے ایام عیدین کھانے اور پینے کے دن ٹھہرائے ہیں، اور ایک روایت میں ہے کہ جماع کے دن، پس جبکہ شارع علیہ السلام نے ان دونوں دونوں میں افعال مذکورہ کے ارتکاب کے متعلق تخفیف فرمائی ہے نہ جمعہ کے دن میں، لہٰذا ان دونوں نمازوں میں حاضر ہونا مستحب ہوا۔ نہ واجب اور نیز جب یہ وارد ہو چکا ہے کہ قیامت جمعہ کے دن قائم ہوگی اس لئے اماموں نے اس شخص کے واسطے جو منجملہ اس گروہ کے جو حق پر ثابت ہوں گے اس دن دین اور ایمان پر قائم ہوگا۔ احتیاطاً نماز جمعہ میں حاضر ہونا، اور عبادت کی طرف متوجہ ہونا واجب قرار دیا ہے تا کہ ان پر ایسی حالت میں قیامت قائم نہ ہو جائے، کہ وہ اپنے خورد و نوش وغیرہ میں مشغول ہو کر غفلت میں پڑے ہوں، برخلاف عید کے کہ اس دن قیامت کا قائم ہونا حدیث میں وارد نہیں ہوا، اور نماز عیدین کے تنہا جائز ہونے میں حکمت یہ ہے کہ بندہ پر خود اس کا اپنے امام سے ارتباط واجب نہ ہونا، کہ کوئی حرکت امام کے بغیر نہ کر سکے موجب وسعت کا ہے پس خوب سمجھ لو۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے بعد پہلی رکعت میں تین تکبیریں اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کہنا مستحب ہے حالانکہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما

کا قول یہ ہے کہ پہلی رکعت میں چھ تکبیریں اور دوسری رکعت میں پانچ ہونی چاہئیں۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سات اور دوسری میں پانچ تکبیریں کہے، پھر امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما نے فرمایا ہے کہ ہر دو تکبیروں کے درمیان ذکر مستحب ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما نے فرمایا ہے کہ تمام تکبیروں میں یکے بعد دیگرے اتصال کرے پس پہلا قول عدد تکبیرات میں مخفف ہے، اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے اور تیسرے میں تشدید ہے اور جس نے کہا ہے کہ تمام تکبیرات میں اتصال ہونا چاہئے اس کا قول مخفف ہے اور جس نے کہا ہے کہ ہر دو تکبیروں کے درمیان ذکر مستحب ہے اس کا قول مشدد ہے۔

اور تکبیرات کے درمیان فرق کرنے کی وجہ ظاہر ہے اس لئے کہ ہر امام اس کا تابع ہے جو اس کو شارع اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی جانب سے پہنچا ہے۔

اور رہی وجہ اس شخص کے قول کی جس نے کہا ہے کہ تکبیرات میں اتصال کرے، سو وہ یہ ہے کہ شارع کے کلام سے متبادر یہی سمجھا جاتا ہے اور یہ قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کیساتھ خاص ہے، جو حق تعالیٰ کے پے در پے نازل ہونے والی تجلیات کی برداشت پر قادر ہیں۔

اور جس نے کہا ہے کہ ہر دو تکبیروں کے مابین ذکر مستحب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ انواع ذکر کے ساتھ مشغول رہنا معہ تکبیر کے۔ اس میں اکثر لوگوں پر تخفیف ہے، کیونکہ اکثر لوگ بڑائی اور عظمت کے پے در پے نازل ہونے والی تجلیات کو اپنے قلب پر تحمل کرنے کی قدرت نہیں رکھتے، اس لئے ذہن کو سبحان اللہ اور الحمد للہ اور اللہ واحد کے معانی کی طرف متوجہ کرنا معہ تکبیر کے ایسا ہوا، جیسا کہ بندہ کو عظمت و کبریا کی تجلیات کے متحمل ہونے کی قدرت اور قوت بخشنے والا، پس خوب سمجھ لو۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ اس کی وجہ کہ علماء نے نماز جمعہ کے لئے جماعت کو شرط ٹھہرایا ہے، نہ نماز عیدین کے لئے۔ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی تجلی نماز جمعہ میں نماز عیدین کی تجلی سے سخت ہوتی ہے اسی لئے نماز جمعہ میں جماعت فرض عین ہے، اور نماز عیدین میں سنت ہے۔

اور اس کی توضیح یہی ہے کہ نماز جمعہ کی نماز اگر تنہا تنہا مشروع ہوتی تو اس ہیبت اور عظمت کی شدت کی وجہ سے جو لوگوں کو قلوب پر ظاہر ہوتی ہے، نمازیوں کے بدن پگھل جاتے۔ لہٰذا ان کی نماز جماعت کے ساتھ مشروع کرنے میں ان پر رحمت ہے، اس لئے کہ وہ لوگ اپنے ہم جنس انسانوں کی وجہ سے باہم مانوس ہو جائیں گے۔

(اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ جزء بشری جو ہر ایک بندہ میں ہوتا ہے موجود ہے، پھر تم نے اسی پر اکتفاء کیوں نہ فرمایا کہ وہ حجاب سے مانوس ہو جائے گا۔

(تو ہم جواب یہ دیں گے کہ) جزء مذکور کی وجہ سے اس قدر انسیت حاصل نہیں ہو سکتی کہ بندہ اس کے ہوتے ہوئے بغیر اس کے کہ افعال یا اقوال نماز میں سے کچھ ذہول کرے جلی مذکور کے تحمل پر قادر ہو جائے، پس جبکہ اس سے مقصود مسطور حاصل نہیں ہوتا تو ہم نے اس کو مثل معدوم کی ٹھہرا دیا اور بندہ کے لئے جماعت کو مشروع

کر دیا۔ انتہیٰ۔

اور نماز جماعت کے باب میں گذر چکا ہے کہ جماعت کے مشروع کرنے میں مخلوق کے ساتھ رحمت ہے۔

(اور اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ پھر نماز عید کی جماعت میں نماز جمعہ سے لوگ زیادہ کیوں ہوتے ہیں۔

(تو جواب یہ ہے) کہ عید کی جماعت اس لئے بھاری ہوتی ہے کہ کثیر لوگوں کے مشاہدہ کی وجہ سے نمازی اس عظمت کے مشاہدہ سے محجوب ہو جاتا ہے جو اس پر ظاہر ہوتی ہے۔ تا کہ اس دن کی مسرت ان کو کامل طور سے حاصل ہو جائے، اور اگر وہ لوگوں کی کثرت کا مشاہدہ نہ کرے، تو اس دن پوری مسرت حاصل نہ ہو، لہٰذا نمازیوں کی کثرت کے باوجود تجلی ربانی کا ثقیل نہ ہونا عید کے روز کمال سرور کا باعث ہے پس اس کو خوب سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک دونوں رکعتوں میں قرءت تکبیروں سے پہلے ہونی چاہئے، اور یہی ایک روایت ہے امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ دونوں قرءتوں میں مغایرت کرے اس طرح کہ پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے تکبیرات ہوں، اور دوسری میں بعد قرات کے۔ پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ حالانکہ چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے، یہ ہے کہ قرءت خدا تعالیٰ کی بڑائی کے مشاہدہ کے بعد ہونی چاہئے کہ اس نے اپنے ساتھ حاضر ہونے کی قوت اور اپنے کلام کے سمجھنے کی مدد فرمائی۔

اور دوسری رکعت میں تکبیرات کو قراءت کے بعد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ بڑے درجہ کے لوگ تلاوت کلام الٰہیٰ کی وجہ سے حق تعالیٰ کی تعظیم زیادہ کرتے ہیں، اس لئے تلاوت کا مقدم کرنا حق تعالیٰ کی ان کے قلوب پر نازل ہو جانے والی تجلی کے تحمل کا معاون اور ممد ہوا، برعکس چھوٹے درجہ کے لوگوں کے، کیونکہ ان کے قلوب کے سامنے پہلے عظمت خداوندی آتی ہے، پھر خدا تعالیٰ ان پر رحم فرما کر حجاب ڈال دیتا ہے تا کہ وہ اس کی بڑائی اور عظمت کے مشاہدہ سے پگھل نہ جائیں، جیسا کہ وہ کاملین کے نزدیک معروف ہے، جو حقیقی نماز پڑھنے والے ہیں۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک جس کو امام کے ساتھ نماز عید نہ ملے وہ اس کی قضا نہ کرے، حالانکہ امام احمد اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اس کی تنہا تنہا قضا کی جائے (یعنی بلا جماعت) پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرے میں اس جہت سے کہ وہ تنہا تنہا ہونی چاہئے، تخفیف ہے، اور اس جہت سے کہ اس کی قضا کرنی چاہئے، تشدید ہے۔

پہلے قول کی ورجہ یہ ہے کہ امام کے ساتھ نماز پڑھنے میں جو فضیلت تھی، وہ فوت ہو گئی کہ قضا کرنے سے لوٹ نہیں سکتی۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز فوت شدہ کی دوسری مرتبہ جماعت کرنے میں امام اور مقتدیوں پر مشقت ہے، حالانکہ بالخصوص اس کی قضاء کرنے کے بارہ میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔

اور نیز اس نماز کی تنہا قضاء کرنا بندہ کو اس خدائی امداد کے فوت ہو جانے کی طرف اشارہ کرتا ہے جو امام کے ساتھ پڑھنے کی صورت میں اس کو حاصل ہوتی، پس وہ خواہش کرتا ہے کہ تنہا نماز پڑھنے کی حالت میں بھی اپنے پروردگار کے ساتھ حاضر ہو، جس طرح امام کے ساتھ پڑھنے میں حاضر ہوتا، اور یہ ہو نہیں سکتا، لہٰذا اس کا تنہا نماز پڑھنا اس اجر اور ثواب کی طرف متنبہ کرتا ہے جو اس سے جاتا رہا، تاکہ آئندہ عیدوں میں امام کے ساتھ حاضر ہونے کی حرص کا عزم کرلے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک نماز عید کی قضاء دو رکعتیں ہونی چاہئے، جس طرح امام کے ساتھ دو ہی پڑھی جاتی ہیں، حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ظہر کی مثل چار رکعتوں کی قضاء ہونی چاہئے۔

اور امام موصوف کے محققین اصحاب کے نزدیک یہی روایت مختار ہے اور ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ نمازی کو اختیار ہے خواہ دو رکعتیں قضاء کرے یا چار، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

پہلے قول کی وجہ اس بارے میں اصل کی بناء پر قضاء کا ادا کے مثل ہونا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ نماز عید کو نماز جمعہ پر قیاس کرنا ہے، اس بارہ میں کہ اس کا خطبہ دو رکعتوں کا بدل ہے (جس طرح جمعہ کی نماز میں) تو جب اس کی امام کے ساتھ دو رکعتیں اور دونوں خطبے جاتے رہے تو اس کو چار رکعتیں قضاء کرنا منجملہ احتیاط کے ہوا، پس اگر کسی نے دو ہی رکعتیں پڑھیں تو صحیح ہو جائیں گی، لیکن احتیاط باقی رہے گی اور نماز جمعہ کے بیان میں گذر چکا ہے، کہ جب شارع کسی فعل کو عمل میں لائے، اور ہم کو یہ نہ ظاہر کرے کہ یہ فعل واجب ہے یا مستحب تو ادب یہ ہے کہ اس کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اقتداء کی جہت سے بجالائیں، قطع نظر اس کے کہ ہم اس کے وجوب یا استحباب کا یقین کریں، اور نماز عید منجملہ ایسے ہی افعال کے ہے۔ پس غور سے سمجھو۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کا قول ہے کہ نماز عید کو جنگل میں شہر سے باہر ادا کرنا بہ نسبت مسجد میں ادا کرنے کے افضل ہے، حالانکہ شافعیہ کا قول یہ ہے کہ اس کو مسجد میں ادا کرنا افضل ہے بشرطیکہ مسجد وسیع ہو، پس پہلا قول جنگل کی طرف نکلنے کی جہت سے مشدد ہے، اور اس میں اس اعتبار سے کہ لوگوں کو مسجد میں محصور نہیں کیا گیا تخفیف ہے اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مخفف ہے بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے کہ چھوٹے درجہ کے لوگ عید کے دن اپنے نفوس کو مسجد میں محصور کرنے کی قدرت نہیں رکھتے مگر بہت مشقت کے ساتھ، کیونکہ وہ زینت اور کھانے اور ان خواہشات کے حاصل کرنے کا دن ہے، جن کو شارع نے مباح فرمایا ہے، لہٰذا ان کو نماز عید میدان میں ادا کرنا باعث رفق ہوا، اور رہے بڑے درجہ کے لوگ سو وہ خدائے تعالیٰ کے سامنے اپنے ٹھہرنے کو اسی کے گھر میں آسمان اور زمین کے درمیان کی فراخی سے بھی زیادہ وسیع جانتے ہیں، اور ان کا مقولہ ہے۔ مصرع

سم الخیاط مع الاحباب میدان

ترجمہ سوزن کا نا کہ دوستوں کی ہمراہی میں ایک میدان ہے۔

پس خوب سمجھ لو۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نماز عید سے پہلے نفل پڑھنا جائز نہیں، اور اس کے بعد جائز ہے۔ خواہ نماز عید عیدگاہ میں ہو، یا دوسری جگہ، اور خواہ امام ہو، یا غیر امام، اس کی کچھ تفریق نہیں ہے، حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جب نماز عید عیدگاہ میں پڑھے تو نہ اس سے قبل نفل جائز ہیں، اور نہ اس سے بعد خواہ امام ہو، یا مقتدی اور امام موصوف سے مسجد کے بارہ میں دونوں روایتیں ہیں، اسی طرح امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نماز عید سے قبل اور اس کے بعد مسجد میں بھی نفل پڑھ سکتے ہیں، اور غیر مسجد میں بھی امام کے سوا (کہ وہ نہیں پڑھ سکتا) کیونکہ جب وہ لوگوں پر ظاہر ہو گیا تو نماز عید سے قبل نوافل نہیں پڑھ سکتا، اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نماز عید سے قبل اور اس کے بعد مطلقاً نوافل ناجائز ہیں، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تشدید ہے، اس جہت سے کہ اس میں دونوں روایتیں ہیں، اور تیسرے قول میں تخفیف ہے، اور چوتھا قول ترک نوافل کی جہت سے مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع کی جانب سے قبل نماز عید نوافل کے جائز ہونے میں کوئی نص وارد نہیں، اور ہر وہ عمل کہ جس پر شارع کی جانب سے کوئی حکم نہ ہو، وہ غیر مقبول ہے، سوا بعض ان امور کے جو عمومات شریعت سے خارج نہ ہونے کی باعث شریعت ان کے لئے شاہد ہے، کہ وہ (کلیہ مذکورہ سے) مستثنیٰ ہیں۔

توضیح اس کی یہ ہے کہ ہمارے لئے ہمارے تمام امور میں شارع ہی دلیل ہے پس ہر وہ شے جس کا ارتکاب شارع علیہ السلام سے ثابت نہیں، اس سے ممانعت کی جائے گی، بنابراس قاعدہ کے جو شریعت میں اصل ہے، کیونکہ اگر شارع جانتا کہ حق تعالیٰ نے نماز عید سے قبل کسی کو نفل پڑھنے کی اجازت دی ہے، تو ہم کو اس کی خبر ضرور دیتا، یا خود اس کو کرتا، اور ہم کو نہیں پہنچا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز عید سے قبل نوافل پڑھے ہوں، رہا یہ کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے بعد نماز عید نوافل کی اجازت دی ہے، سو اس کی وجہ یہ ہے کہ جو علت نماز عید سے قبل (عدم جواز نوافل کی تھی) وہ زائل ہو گئی۔ یعنی خدا تعالیٰ کی ہیبت عظیمہ جو بندہ کے واسطے نماز عید سے پہلے ظاہر ہوتی ہے۔ برخلاف بعد نماز عید کے کیونکہ بندہ کو تیاری اور آمادگی خطبہ سننے سے حاصل ہو چکی، اس لئے وہ بعد نماز نفل پڑھنے پر قادر ہو گیا، اور خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کی اجازت کے ضمن میں نماز کے بعد اور خطبہ سے قبل نفل پڑھنے کی اجازت حاصل کر لی، اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ کہ صحرا میں نہ قبل نماز عید نفل پڑھے، نہ بعد نماز عید، اکثر لوگوں پر تخفیف کرنا ہے کیونکہ امام نے صحراء میں ان کو نماز نہیں پڑھائی، مگر اس لئے کہ تا کہ لوگوں کو جو مسجد میں نماز پڑھنے سے تنگی حاصل ہوئی تھی، اس کا علاج ہو جائے۔ پس اگر لوگوں کو صحراء میں نوافل پڑھنے کا حکم دیا جائے تو وہ مقصد فوت ہو جائے جس کا قصد امام نے کیا ہے، اور ان کا (صحراء میں) نماز پڑھنا ایسا ہو جائے جیسا کہ مسجد میں پڑھنا، بہ لحاظ اس کے ان کے قلوب میں تنگی اور گھٹن ہو گی۔

فلہٰذا وہ خدائے تعالیٰ، کے سامنے ایسے کھڑے ہوں گے، جیسے کسل مند یا مجبور کئے گئے لوگ۔ پس اس کو سمجھ لو۔

اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ کہ غیر امام کے لئے قبل نماز عید نفل پڑھنا مکروہ نہیں۔ یعنی تمام ان بڑے درجہ کے لوگوں کے لئے جو خدائے تعالیٰ کی مناجات اور اس کے سامنے کھڑے ہونے سے خوش ہوتے ہیں اور اس سے تنگ نہیں ہوتے ہیں، اور جن کے نفوس عید کے دن کھیل اور کھانے پینے کی خواہش نہیں کرتے ہیں، برخلاف امام کے، کیونکہ لوگ اس کی پیروی کے مامور ہیں، اس لئے جب وہ نفل پڑھے گا تو مقتدی بھی پڑھیں گے اور ان میں بعض ایسے لوگ بھی ہیں جن پر ان کے حظوظ نفسانی غالب ہیں، لہٰذا امام نماز میں ان پر تنگی کے پیدا ہو جانے کا سبب قرار پائے گا، پس بعض لوگ ایسے ہوں گے، جو صورت کے اعتبار سے نماز میں کھڑے ہیں، اور حقیقت میں اس سے خارج ہیں۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ نے جب اس مقصود کی طرف نظر کی، تو فرمایا کہ نہ امام نوافل پڑھے اور نہ غیر امام اور نہ نماز سے پہلے، اور نہ اس کے بعد ضعیف لوگوں پر تخفیف کی غرض سے۔ پس خوب سمجھ لو۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ نماز عید کے لئے مستحب ہے کہ (الصلوٰۃ جامعہ) نماز تیار ہے) کے ساتھ لوگوں کو جمع کرنے کے لئے پکارا جائے، حالانکہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کے واسطے اذان پڑھی جائے۔ ابن مسیب رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ پہلا وہ شخص نے نماز عید کے واسطے اذان پڑھی، وہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ تھے۔ پس پہلا قول مخفف ہے الفاظ نداء کے اعتبار سے (کیونکہ مختصر ہیں) اور دوسرا قول اسی اعتبار سے مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا، اور اس کو با جماعت ادا کرنے کی تنبیہ کرنا ہے، تاکہ لوگ سستی کر کے تنہا نہ ادا کرنے لگ جائیں، کیونکہ نماز عید میں جماعت ہی مقصود اعظم ہے اور اس وجہ سے کہ ہر بندہ اس کو سال میں ایک دفعہ ادا کرتا ہے۔

اور ابن زبیر اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے قول کی وجہ فرائض پر قیاس کرنا ہے، علت جامعہ مشروعیت ہے، اور شاید حضرت ابن زبیر رضی اللہ عنہ کو اس بارہ میں کوئی خبر نہ پہنچی ہو، ورنہ باوجود نص کے وارد ہونے کے قیاس کی حاجت نہیں۔

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پہلی رکعت میں سورہ ق پڑھنا مستحب ہے اور دوسری رکعت میں سورہ اقتربت یا پہلی رکعت میں سبح اسم ربک الاعلیٰ پڑھنا، اور دوسری میں سورہ غاشیہ، حالانکہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ دونوں رکعتوں میں صرف سورہ سبح اور سورہ غاشیہ پڑھی جائے، اسی طرح امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ان میں سے کسی سورت کو خاص کر کے پڑھنا مستحب نہیں ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف، اور تیسرا اخف۔

اور پہلا قول بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے، اور دوسرا درمیانیوں کے ساتھ، اور تیسرا چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عید اور جمعہ کے دن اکثر کاروبار چھوڑ دیئے جاتے ہیں، اور نفسانی خواہشوں میں مشغول ہوتی ہے اس لئے بندہ بسا اوقات آخرت اور روز قیامت کے ہولناک امور کو بھول جاتا ہے پس اس معین سورت کا پڑھنا بندہ کے لئے ان ہولناک امور کی یاد دہانی کا کام دے گا، تا کہ اللہ تعالیٰ اور آخرت سے غافل ہونے کا زمانہ اس پر دراز نہ ہو جائے اور پھر اس کا قلب مردہ یا ضعیف ہو جائے، اگر چہ کامل شخص کی شرط یہ ہے کہ وہ عید کے روز خوشی اور غم دونوں کو جمع کرے۔

(اور اگر تم کہو) کہ مثل (اذا الشمس کورت) وغیرہ سورتوں کی بہ نسبت قرءت سبح اسم کے قیامت کے واقعات کو زیادہ یاد دلانے والی ہیں۔

(تو جواب یہ ہے) کہ اس عالم میں حق تعالیٰ کی تجلی اکثر جمال کے ساتھ مخلوط ہوتی ہے، مخلوق کی رحمت کے واسطے، اور اگر حق تعالیٰ خالص جلال کے ساتھ مخصوص کو رونمائی فرمائے تو بہت سے لوگ مر جائیں اسی بناء پر نماز عید میں سورہ سبح کا پڑھنا مناسب ہے کیونکہ اس میں تسبیح اور خدائے تعالیٰ کی بزرگی، اور اس کے کمال کی صفات جمال کے ساتھ مخلوط ہیں، اس شخص کے نزدیک جو غور سے کام لے۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ اس کا خوف ہونا ہے کہ کہیں قرآن کے کسی حصہ سے اعراض نہ ہو جائے، پھر بندہ کا نفس سوائے معینہ سورتوں کے اور سورتوں کے پڑھنے کو مکروہ سمجھنے لگے، پس کامل شخص اگر چہ کوئی معین سورت بھی پڑھے گا، تو اس کے سوا اور سورتوں سے روگردانی نہ کرے گا، اور ناقص شخص بسا اوقات اس کے ماسوا سے روگردان ہو جائے گا، اس لئے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے دروازہ ہی بند کر دیا، یہ کہہ کر کہ کسی سورت کی تخصیص نہیں، خدائے تعالیٰ، امام موصوف پر رحم فرمائے کہ ان کی نظر شریعت میں کس قدر باریک تھی، اور امت کے کسی مذلت میں پڑ جانے سے کس قدر خائف تھے اور رحم فرمائے خدا تعالیٰ باقی اماموں پر۔

گیارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اعلیہ کے دو قولوں میں سے راجح قول یہ ہے کہ اگر لوگوں نے رمضان کی تیس تاریخ کو زوال کے بعد رویت ہلال کی شہادت دی، تو نماز کی قضا کی جائے، حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ قضا نہ کی جائے، اور یہی مذہب امام احمد رضی اللہ عنہ کا ہے، پس اگر اس روز لوگوں کا جمع ہونا ممکن نہ ہو، تو امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک دوسری روز پڑھی جائے، اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نماز عید الفطر دوسرے اور تیسرے دن تک قضاء پڑھی جاسکتی ہے پس پہلے قول میں قضا کی امر کی جہت سے تشدید ہے اور دوسرا قول قضا کا امر نہ ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اور تیسرا قول متوسط ہے اور پہلے قول کی وجہ فوت شدہ کے تدارک کی طرف سبقت کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ امت پر تخفیف چاہتا ہے کہ بعد زوال جب کہ ان کے نفوس تحصیل شہوت کے لئے کھل گئے تو ان کو خطبہ سننے اور نماز پڑھنے کے حکم

سے تنگ نہ کیا جائے گا بایں کہ ان کے نفوس صبح ہی سے نماز کے واسطے مستعد تھے لیکن زوال تک کسی نے چاند دیکھنے کی شہادت نہ دی۔

اور تیسرے قول کی وجہ ظاہر ہے اس لئے کہ قلب تیسرے روز کے بعد نماز سے روگردانی کرتا ہے اور اس وقت عید کی خوشی دور ہو جاتی ہے اور جب تیسرے روز کے بعد بھی اس کی قضاء کا حکم کیا جائے تو کھڑا ہو جائے گا لیکن اس طرح کہ نمازی کا قلب ایسا پراگندہ ہوگا کو گویا نماز میں نہیں ہے۔

بارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ عید الضحیٰ میں تکبیر مسنون ہے، اسی طرح عید الفطر میں سوا امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے حالانکہ امام داؤد رضی اللہ عنہ کا قول اس کے وجوب کا ہے.................................الی ہبیرہ کا قول یہ ہے کہ صحیح یہ ہے کہ عید الفطر کی تکبیر عید الضحیٰ کے دن کی تکبیر سے زیادہ مؤکد ہے اس لئے کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

ولتکملوا العدۃ ولتکبروا اللہ علی ما ھدکم

ترجمہ: اور چاہئے کہ پورا کرو تم شمار کو اور چاہئے کہ بڑائی (تکبیر) پڑھو اللہ کی موافق اس کے کہ ہدایت کی ہے اس نے تم کو

پس پہلا قول مشدد ہے اور تیسرا اشدد ہے اور دوسرا اور چوتھا مخفف ہے۔

پہلے قول اور تیسرے کی وجہ پیروی کرنا ہے اور احتیاط کو لینا ہے کیونکہ اصل میں امر وجوب کے لئے ہوتا ہے جب تک کوئی وجوب سے پھیرنے والا نہ پھیرے۔

اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے اور یہ ہی امام نخعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی ہے کہ عید کا دن سرور اور فرحت کا دن ہے، اور تکبیر ہیبت اور تعظم کی طرف اشارہ کرنے کو مقتضی کے غم اور پریشانی کو اور دور کرتی ہے، فرحت اور سرور کو جو عید کے دن مطلوب ہے، پس یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو عظمت اور سرور دونوں کے مشاہدہ کو جمع نہیں کر سکتے اور پہلا قول بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

تیرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک عید الفطر کے دن میں تکبر پڑھی جائے نہ اس کی شب میں اور امام موصوف کے نزدیک انتہاء تکبیر کی یہ ہے کہ امام عیدگاہ کی طرف چل دے۔ اور ایک قول ان کا یہ ہے کہ امام نماز کی تحریمہ باندھ لے اور یہ ہی قول امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے راجح ہے، اور تیسرا قول امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا یہ ہے کہ امام عیدگاہ سے واپس چل دے، اس وقت تک تکبیر کا وقت ہے اور ابتدا تکبیر کی چاند دیکھنے کے وقت سے ہے، اور یہ ایک روایت ہے امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے اور انتہا تکبیر کے بارہ میں ان سے دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ جب امام عیدگاہ جانے کو نکلے، دوسری یہ کہ جب وہ دونوں خطبوں سے فارغ ہو جائے، پس امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا پہلا قول مخفف ہے وقت تکبیر کے بارہ میں اور ان کا دوسرا قول معہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے قول کے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے بعد

کے قولوں کے کچھ مشدد ہے، اس جہت سے کہ وقت کو امام کی نماز سے فراغت پا کر نکلنے تک طویل کیا گیا اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے ایک قول جو امام مالک رضی اللہ عنہ کے تیسرے قول کی مثل ہے کچھ مشدد ہے، اور دوسری روایت امام احمد رضی اللہ عنہ کی اشد ہے، اس جہت سے کہ انتہاء دونوں خطبوں سے فارغ ہونے پر ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تکبیر پڑھنا اللہ تعالیٰ کی تعظیم کرنا ہے اور دن میں تعظیم کا ظاہر کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ لوگوں کی عادت ہے کہ اسی وقت عبودیت کے نشانات ظاہر کرتے ہیں، برخلاف رات کے کہ اس وقت سب لوگ اپنے اپنے گھروں میں گھسے پڑے رہتے ہیں، نہ اپنی معاش کے لئے تتر بتر ہوتے ہیں، اور نہ سڑکوں اور بازاروں میں چلتے پھرتے ہیں، اور باقی اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

چودھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک دو دو دفعہ اللہ اکبر کہا جائے شروع میں بھی اور آخر میں بھی اس طرح کہ

اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ و اللہ اکبر و اللہ اکبر و للہ الحمد

حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ خواہ تین مرتبہ اللہ اکبر کہے خواہ دو دفعہ اللہ اکبر پڑھے اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں، اور شاید ہر امام کی اپنے قول پر دلیل وہ ہے جو اس کو شارع علیہ السلام اور ان کے اصحاب رضی اللہ عنہم سے پہنچا۔

پندرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک ابتداء تکبیر کی عید الضحیٰ میں عرفہ کے روز صبح کی نماز سے ہے یہاں تک کہ یوم نحر (میں عید الضحیٰ) کی نماز کے لئے تکبیر پڑھی جاوے، اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے قول ظاہر یہ ہے کہ یوم نحر (دسویں تاریخ) کے دن ظہر کے وقت سے تکبیر شروع کی جائے، اور ایام تشریق کے اخیر دن کی صبح پر ختم کی جائے، اور وہ قربانی کے دنوں کا چوتھا دن ہے (یعنی تیرھویں تاریخ) خواہ وہ شخص حلال ہو یا احرام باندھے۔ اور اصحاب شافعی رضی اللہ عنہ کا عمل اس پر ہے کہ غیر حاجی کو یوم عرفہ کی صبح سے تکبیر شروع کرنی چاہئے یہانتک کہ ایام تشریق کے اخیر دن کا عصر پڑھ لیا جائے، پس پہلا قول مخفف ہے اور اس کے بعد کے مشدد ہیں۔

اور پہلے قول کی وجہ لوگوں پر تخفیف کرنا ہے، اور یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو حق تعالیٰ کی عظمت اور ہیبت کے مشاہدہ کو عادت بنانے پر قدرت نہیں رکھتے، کہ آخر ایام تشریق تک اس کا مشاہدہ کرتے رہیں، بلکہ اس سے ان کی روح فنا ہوتی ہے، اور اس مشاہدہ سے برعکس ان پر حجاب پڑتا ہے اور اس قول کا مقابل ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے، جو اس کے عادی ہو جانے پر قادر ہیں، اور ان کو حق تعالیٰ کی بڑائی کا ظہور زمانہ ایام تشریق بھر سرور اور فرحت کی رعایت اور لحاظ سے روگردانی نہیں کرتا ہے برخلاف چھوٹے درجہ کے لوگوں کے۔

اور توضیح اس کی یہ ہے کہ قوم (صوفیوں) کے نزدیک کسی بندہ کا درحقیقت مکبر خداوندی اسی وقت نام

رکھا جاتا ہے، کہ جب اس کی عظمت کو اپنے قلب میں حاضر اور جاگزیں کرلے، اور رہی وہ تکبیر جو صرف زبان سے ہو، اور قلب غافل ہو، تو وہ شارع کا مقصود نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے قول سے چھوٹے درجہ کے لوگوں کے حق میں شمار تکبیر نے فی الجملہ حاصل ہے۔

سولہواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ جس شخص نے خواہ وہ محرم ہو یا حلال ان اوقات میں تنہا نماز پڑھی اور تکبیر نہ کہے، حالانکہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے دوسری روایت یہ ہے کہ وہ تکبیر پڑھے۔

اور رہا نوافل کے بعد تو اماموں کا اتفاق ہے کہ ان کے بعد تکبیر نہ پڑھی جائے، مگر امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول راجح یہ ہے کہ (پڑھی جائے) پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا دونوں مسئلوں میں مشدد ہے۔

اور مسئلہ اولیٰ میں پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص تنہا نماز پڑھتا ہے اس پر خدا تعالیٰ کی ہیبت اور قلب میں اس کی تعظیم سخت ہوتی ہے، اس لئے تکبیر کا تلفظ اس پر بہت بار ہوتا ہے، بلکہ وہ اس کے مکلّف ہونے کا سزاوار نہیں، کیونکہ ہیبت نے تو اس کو گھیر لیا، لہٰذا ظاہری شعار کے قائم کرنے کا اس سے مطالبہ نہ کیا جائے گا، اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ جو اپنی آواز تکبیر کے ساتھ بلند کرنے پر قادر ہیں، باوجود ان کے قلوب میں خدا تعالیٰ کی عظمت اور اس کی ہیبت جاگزیں ہے۔

اور اسی سے ان نوافل کے بعد جو تنہا بلا جماعت پڑھے جائیں، تکبیر پڑھنے میں جو دو قول ہیں اس کی وجہ بھی معلوم ہوسکتی ہے، کیونکہ بسا اوقات نوافل پڑھنے والے کو ہیبت گھیر لیتی ہے برخلاف اس کے کہ جب نوافل جماعت کے ساتھ ادا کئے جائیں، کیونکہ اس وقت انسان اپنے ہم جنس کو دیکھ کر عادتاً مانوس ہو جاتا ہے، پس اس پر تکبیر کا بلند آواز سے پڑھنا بار نہیں گذرتا۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب دونوں گہنوں کی نماز کے بیان میں

مسائل اجماعیه

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ سورج گہن کی نماز سنت مؤکدہ ہے امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما نے یہ اور بڑھایا ہے کہ جماعت کے ساتھ اس باب میں مجھے یہ ہی مسئلہ متفق علیہا ملا ہے۔ رہے وہ جن میں اختلاف ہے۔ سوان میں سے

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک دونوں گہنوں میں سنت یہ ہے کہ دو رکعتیں پڑھی جائے۔ اس طرح کے ہر دو رکعتوں میں دو قیام ہوں، دو قراتیں ہوں، دو رکوع ہوں دو سجدے ہوں حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ دو رکعتیں فجر کی دو رکعتوں کی مثل پڑھی جاویں، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ ارکان مذکورہ کی تکرار سے خدا تعالیٰ کے سامنے زیادت عجز کا طلب کرنا ہے بوجہ سخت ہونے اس خوف کے جو بندوں کو گہن کی وجہ سے لاحق ہوا ہے اس لئے بسا اوقات ان کے قلوب پر ہیبت بہت سخت ہوتی ہے جس کی وجہ سے پہلی مرتبہ کے رکوع اور سجدہ میں لوگوں کو خدا تعالیٰ کے سامنے کمال عجز وحضور کی مراعات حاصل نہیں ہوتی، اس کی لم یہ ہے کہ یہ دونوں (رکوع اور سجدہ) مقام قرب میں ادا کئے جاتے ہیں۔

اور نیز جب کہ حدیث میں وارد ہے کہ چاند اور سورج کا دکھلانا خدا تعالیٰ، کی اخروی تجلی کی نظیر ہے (دنیا میں) تو اس لحاظ سے گہن دنیا میں دجال کے فتنہ سے بھی بڑا فتنہ ہے کیونکہ حق تعالیٰ، کے دربار میں کسی قسم کا نقص نہیں ہو سکتا اور اگر یہ بات نہ ہوتی، کہ حق تعالیٰ نے اپنے احسان سے عارفین کو مراتب تکرار سے اپنی معرفت عطا کی ہے، تو وہ اپنے دین کے اندر فتنہ میں پڑ جاتے، اور اس مقام پر چند اسرار ہیں جو فہم سے بالاتر ہیں، اور کتاب میں تحریر نہیں ہو سکتے، پس جو آدمی اس کو سمجھ گیا جو ہم نے بیان کیا، یا جس کی طرف اشارہ کیا، تو وہ جان گیا ہوگا کہ رکوع اور قیام اور سجدہ کی تکرار کرنا اس نقص کی مکافات کرنے والا ہے جو ہر رکن کی پہلی بار ادائیگی میں رہ گیا ہے، اور اسی سے اس کی توجیہ بھی معلوم ہو سکتی ہے، جو شارع علیہ السلام سے وارد ہے کہ آپ نے ان دونوں رکعتوں کو

(سجدہ اور رکوع) تین تین بار اور چار چار بار اور پانچ پانچ مرتبہ ادا کیا اور اس کی وجہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے قلوب کے اندر ہیبت و تعظیم میں کمی آ گئی، پس وہ نہیں چھوڑتے کمال خشوع اور خضوع کو لہٰذا ائمہ کا کلام بڑے درجہ کے لوگوں گے ساتھ مخصوص ہے جو ہر زمانہ میں موجود رہتے ہیں، کیونکہ وہ لوگ اس وجہ سے کہ ان کے قلوب میں ہیبت و تعظیم کا تجدد حاضر رہتا ہے ایک ہی حالت میں رہتے ہیں، بناء علیہ ارکان مذکورہ میں سے کسی رکن کی تکرار کے حاجت مند نہیں ہوتے جس طرح باقی نمازوں میں۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک قرأت میں اخفاء کرنا چاہئے۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ باآواز ہونی چاہئے، پس پہلا قول مخفف ہے اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن پر خدا تعالیٰ، کی ہیبت غالب آ گئی جس لئے وہ آواز سے قرأت پڑھنے پر قادر نہیں ہیں، اور دوسرا قول مشدد ہے، اور ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو باوجود شدت ہیبت کے بھی بولنے پر قادر ہیں، باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کسی نفس کو تکلیف نہیں دیتا، مگر اس کی حسب طاقت

پس خوب سمجھ لو۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ سے مشہور روایت یہ ہے کہ نہ چاند گہن کے لئے دو خطبے مستحب ہیں، اور نہ سورج گہن کے لئے، حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں نمازوں کے لئے دو خطبے مستحب ہیں مثل جمعہ کی، پس پہلا قول مخفف ہے اور ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کے قلوب میں صرف گہن کے دیکھنے ہی سے خوف قائم ہو جاتا ہے اس لئے ان کو خطبہ اور وعظ سننے اور ڈرائے جانے کی ضرورت نہیں، اور دوسرا قول خطبہ کے استحباب کے اعتبار سے مشدد ہے، اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں گے ساتھ مخصوص ہے، جو اس مقصد سے غائب ہیں جو سورج گہن میں ہے اور ان کے باطن میں خوف نہیں بیٹھتا، اس لئے وہ باوجود گہن کے مشاہدہ کے خطبہ سننے کے بھی حاجت مند ہیں، تاکہ ان کے قلوب میں خوف جاگزیں ہو، اور اس سے قیامت کے دن ہولناک واقعات کو یاد کریں، اور اس کا نتیجہ یہ ہو، کہ اس دن کے واسطے اعمال صالحہ تیار کرلیں، اور گناہوں کو ترک کریں، اور چونکہ لوگوں میں بعض ڈرپوک ہوتے ہیں، اور بعض نہیں، ہر زمانہ میں، اس لئے شارع علیہ السلام اور ائمہ رضی اللہ عنہ نے ان کمزوروں لوگوں کی رعایت فرمائی ہے جو ان دونوں نمازوں کی جماعت میں حاضر ہوتے ہیں، اور جن کے لئے خطبہ پڑھا جاتا ہے ایسی رعایت جو پوری مصلحت پر مبنی ہے تاکہ وہ شخص جس کے قلب میں گہن کے دیکھنے سے خوف نہیں بیٹھا ہے، ڈرنے لگے، اور جس کے قلب میں گہن کے دیکھنے ے خوف بیٹھ گیا ہے، اس کا خوف اور زائد ہو جائے، پس اس کو جان لو۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اگر اتفاق سے گہن کا وقوع ایسے وقت ہو گیا جس میں نماز مکروہ ہے تو اس وقت نماز نہ پڑھی جائے، بلکہ اس کی بجائے تسبیح پڑھنی چاہئے۔

حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ تمام اوقات میں نماز پڑھنی چاہئے، امام مالک رضی اللہ عنہ کے دو روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے پس پہلا قول اس اعتبار سے کہ ہے کو خدا تعالیٰ کے سامنے ایسے وقت میں نہیں کھڑا ہونا چاہئے، جس وقت کھڑے ہونے سے ہم کو پہلے منع کر دیا گیا ہے، مخفف ہے۔ اور دوسرا قول مشدد ہے، اور اکابر اہل کشف کے ساتھ مخصوص ہے جو بطور الہام اور اس وقت حق تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کی اجازت اور عدم اجازت سے مطلع ہو جاتے ہیں۔

اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کی توجیہ اس طرح کی جائے، کہ وہ ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو جانتے ہیں کہ حق تعالیٰ پر کسی بات کی قید نہیں (یہاں تک کہ نہ اس کی) جو لوگوں کے قلوب پر القاء فرما دے، اس لئے کہ جائز ہے کہ حق تعالیٰ اس امر کی اجازت سے پھر جائے لہٰذا ایسے حضرات کے واسطے واجب ہے کہ اس فعل کی بجا آوری میں توقف کریں، جس کی اجازت ان کو بطور الہام دی گئی ہے برخلاف اس کے جو شارع علیہ السلام سے پہونچا ہے۔ کیونکہ وہاں ادب یہی ہے کہ جس بات کا حکم ہو، اس کے بجالانے کی طرف سبقت کی جائے، اور ذرا بھی توقف نہ ہو، پس خوب سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک چاند گہن میں جماعت مستحب نہیں، بلکہ ہر شخص اپنی علیحدہ پڑھے، حالانکہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ جماعت مستحب ہے، جس طرح سورج گہن میں، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی تجلی رات گہن میں وزنی ہوتی ہے اور اس وقت قلوب پر ہیبت بہت سخت ہوتی ہے، اس لئے لوگوں پر تخفیف کی گئی ہے، کہ ان کو امام کے ساتھ مربوط رہنے کا حکم نہیں کیا گیا، تا کہ اسکے افعال کی (اتباع کے واسطے) رعایت رکھنی پڑے، پس یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بڑے درجہ کے لوگ بسا اوقات اپنے امام کے افعال کی رعایت رکھنے پر قادر ہوتے ہیں، باوجودیکہ ان کے قلوب میں عظمت و ہیبت قائم ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ ان میں سے بعض کے قلوب کو بعض سے تقویت اور امداد پہنچتی رہتی ہے لہٰذا ان کے واسطے جماعت زیادہ مناسب ہے تا کہ جماعت کی فضیلت کو حاصل کر لیں۔ جس طرح آواز سے قرأت پڑھنا بھی ان کے حق میں مفید ہے برخلاف چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ان پر بولنا بھی بار ہوتا ہے جیسا کہ اس کی نظیر ابھی گذر چکی ہے۔

اور امام ثوری اور امام محمد بن حسن رضی اللہ عنہما کہا کرتے تھے، کہ لوگ امام کے تابع ہیں، اگر وہ جماعت سے پڑھے تو لوگ بھی اس کے ساتھ جماعت کے ادا کریں، اور اگر وہ تنہا پڑھے تو لوگ بھی تنہا پڑھیں۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک گہن کے سوا اور خدا کی نشانیوں کے وقت نماز پڑھنا مسنون نہیں، جس طرح زلزلے اور بجلی کی کڑک اور دن کے وقت (آندھی وغیرہ سے) اندھیرا ہو جانا۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ہر علامت اور نشانی کے وقت باجماعت نماز پڑھی جائے، اسی طرح امام اشافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ بلا جماعت تنہا تنہا نماز پڑھیں، اور اسی پر عمل بھی ہے اور حضرت امیر المؤمنین امام سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے زلزلہ کے وقت نماز پڑھی۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ اس بارہ میں کس نص کا وارد نہ ہونا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ گہن پر قیاس کرنا ہے، علت جامعہ یہ ہے کہ تمام نشانیاں منجملہ ان امور کے ہیں جن سے حق تعالیٰ اپنے بندوں کو ڈراتا، اور روز قیامت کے ہولناک منظروں کو یاد دلاتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب پانی طلب کرنے کی نماز کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اتفاق ہے، کہ پانی کا مانگنا مسنون ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب اس قدر بارش کثیر ہونے لگے، جس سے ضرر کا سخت اندیشہ ہو، تو سنت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کے بند کرنے کی دعا کریں۔ یہ وہ مسائل ہیں جو میں نے اس باب میں مجمع علیہا پائے۔ رہے وہ جن میں اختلاف ہے، سو ان میں سے

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں اور امام ابو یوسف اور امام محمد بن حسن رضی اللہ عنہم کا قول یہ ہے کہ پانی طلب کرنے کی نماز جماعت کے ساتھ سنت ہے، حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کے واسطے نماز پڑھنا مسنون نہیں، بلکہ صرف یہ ہونا چاہئے کہ امام باہر جائے، اور دعا کرے، ہاں اگر لوگ تنہا تنہا نماز بھی پڑھنے لگیں، تو کچھ مضائقہ نہیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حاجت اور ضرورت تمام لوگوں کو عام ہوگئی، اور ہر شخص خدا تعالیٰ سے زاری کر کے اپنی ضرورت کی ارتفاع کی بذریعہ اپنے ہر ہر رونگٹے کے دعا کرنے لگا اس لئے توجہ میں دوسرے سے مدد لینے کی حاجت نہ رہی۔

باینکہ اس قول کے قائل کو اس بارہ میں کوئی نص نہیں پہنچی یا نص ان لوگوں کے حق میں ہے، جن میں سے بعض سے مدد لے کر قوت حاصل کرتے ہیں۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک پانی طلب کرنے کی نماز مثل نماز عید کے ہے، لہٰذا اس میں قرأت بالجہر کی جائے۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس نماز کی دو رکعتیں ہیں مثل اور نمازوں کی اور اس نماز کی اس وقت قرأت آواز سے پڑھی جائے، جب اس نماز کا وقت ہو جس میں قرأت آواز سے پڑھی جاتی ہے، پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف، اور دونوں کی وجہ ظاہر ہے۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دونوں روایتوں میں سے مشہور روایت یہ ہے کہ پانی طلب کرنے کی نماز کے لئے دو خطبے مستحب ہیں، اور وہ نماز کے بعد ہونے چاہئیں۔

حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس کے لئے خطبہ نہ پڑھا جائے، اور اس کے سوا نہیں کہ وہ نماز صرف دعا اور استغفار کا نام ہے، پس پہلے قول میں تشدید ہے اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی پہلی روایت دو خطبوں کی وجہ سے مشدد ہے، اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے، اسی طرح دوسرے قول کی اور یہ قول چھوٹے درجہ کے اہل حجاب لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، کیونکہ وہی ہیں جو خطبہ اور وعظ سننے کے حاجت مند ہیں تا کہ ان کے باطن لطیف اور ان کا حجاب باریک ہو جائے، پھر خدا تعالیٰ سے ایسی حالت میں دعا کریں، کہ ان کے قلوب صاف اور قبولیت کے امیدوار ہوں، برخلاف بڑے درجہ کے لوگوں کے کہ وہ ایسی بات کے حاجت مند نہیں، اس لئے کہ ان کی استعداد قوی ہے، اور یہ وجہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت کی ہے۔ پس اگر کوئی خطیب اکابر علماء کے سامنے خطبہ پڑھے، تو اس کی وجہ وہ حجاب ہے، جو ان کے اندر کچھ بقیہ رہ گیا ہے۔ یا اس غرض سے کہ ان کی ہمراہی میں چھوٹے درجہ کے لوگ بھی ہیں۔ پس اس کو سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک دوسرے خطبہ میں امام اور مقتدی دونوں کو چادر الٹنا مستحب ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مستحب نہیں، اسی طرح امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یہ صرف امام کے واسطے مشروع ہے نہ مقتدیوں کے لئے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف، اور تیسرے میں امام پر تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا، اور نیک فالی حاصل کرنا ہے اور یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، جنہیں خدا تعالیٰ نے ان چیزوں کی اطلاع نہیں دی، جو ان کے لئے مقدر کی ہیں اور نہ اس کی کہ ان کی قسمت میں اس سال پانی برسنا ہے یا نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بڑے درجہ کے لوگ چادر الٹنے سے نیک فالی حاصل کرنے کے محتاج نہیں ہیں، کیونکہ خدا تعالیٰ نے ان کو بطریق کشف ان کے تقدیری امور اور پانی کے نزول یا عدم نزول سے مطلع فرما دیا ہے پس گر امام باوجود بڑے درجہ کے لوگ ہونے کے بھی چادر الٹے، اور وہ اس کا اتباع کریں، تو اس کی وجہ حق تعالیٰ کی آزادی اور خود مختاری کا وسیع ہونا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ، ان چیزوں سے رجوع کر جائے جن کی اکابر کو اطلاع بخشی ہے۔

اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کی قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر امام حجاب والا ہے، تب اس کو نیک فالی لینی ہی چاہئے، اور اگر اہل کشف میں سے ہے، تو ان لوگوں کی طرف سے نیک فالی حاصل کرے، جو مقتدیوں میں حجاب والے ہیں، پس خوب سمجھ لو اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

کتاب جنازوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اتفاق ہے کہ موت کو اکثر یاد رکھنا مستحب ہے، اور اس پر بھی کہ حالت تندرستی میں ہر اس شخص کو جو مالدار ہو، یا اس کے پاس کسی اور کا مال ہو وصیت کرنا مستحب ہے اور اس پر بھی کہ وصیت حالت مرض میں سنت مؤکدہ ہے اور اس پر بھی کہ جب موت کا آ جانا یقینی معلوم ہو جائے، تو میت کو قبلہ رخ کر دیا جائے۔

اور چاروں کا اس پر اتفاق ہے کہ میت کی تجہیز خود اسی کے سرمایہ سے ہو، جو قرض کی ادائیگی پر بھی مقدم ہے، اور امام طاؤس رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اگر اس کا مال کثیر ہے تو اسی کے اصل مال میں سے ہو، ورنہ (اگر قلیل ہو) تو اس کے ثلث میں سے ہو، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ میت کو غسل دینا فرض کفایہ ہے، اور اس پر بھی کہ زوجہ اپنے خاوند کو غسل دے سکتی ہے، اور اس پر بھی کہ جو حمل گر جائے، تو اگر وہ چارہ کی مدت تک نہ پہنچا ہو تو نہ اس کو غسل دیا جائے نہ اس کی نماز پڑھی جائے، اور اس پر بھی کہ جو بچہ آواز کرے اور رو دے اس کا حکم بڑے بچہ کا سا ہے۔

اور حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ بچہ کی اس وقت تک نماز نہ پڑھی جائے، جب تک وہ بالغ نہ ہو۔

اور اس پر ان کا اجماع ہے کہ اگر بچہ بغیر ختنہ کیا ہوا مر گیا، تو اب اس کی ختنہ نہ کی جائے گی بلکہ اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے گا، اور اس پر بھی کہ جو شہید کفار کی لڑائی میں فوت ہو) اور اس کو غسل نہ دیا جائے، اور اس پر بھی کہ نفاق والی عورت کو غسل دیا جائے، اور اس کی نماز بھی پڑھی جائے اور ان کا اس پر بھی اتفاق ہے، کہ اس قدر نہلانا واجب ہے جس سے طہارت حاصل ہو جائے، اور اس پر بھی کہ غسل طاق مرتبہ ہونا چاہئے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ میت کو کفن دینا واجب ہے، جو قرض اور ورثہ پر مقدم ہے۔ اگر چہ تکفین تجہیز کی بار برادری میں داخل ہے، جس طرح گذرا، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ احرام باندھے ہوئے کو خوشبو لگائی جائے نہ سلایا ہوا کفن پہنایا جائے، نہ اس کے سر کو ڈھونی دی جائے، مگر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں ہے، کہ محرم کا احرام اس کے مر جانے سے باطل ہو جاتا ہے، اس لئے اس کے ساتھ وہ تمام کام کئے جائیں گے، جو باقی مردوں ک ساتھ کئے جاتے ہیں، اور اس پر بھی اتفاق ہے، کہ نماز جنازہ مسجد میں جائز ہے، اختلاف صرف کراہت اور عدم کراہت میں

ہے، اور چاروں امام اس پر متفق ہیں کہ نماز جنازہ کی چار تکبیریں ہیں اور اس پر بھی کہ خودکشی کرنے والے کی نماز پڑھی جائے اور اختلاف صرف اس میں ہے کہ امام اعظم (خلیفہ اسلام) بھی اس پر نماز پڑھ سکتا ہے یا نہیں، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جنازہ میت کو اٹھانا بھلائی اور تعظیم کی بات ہے، اور اس پر بھی ان سب کا اتفاق ہے کہ یہ جائز نہیں کہ کسی مردہ کی قبر کو اس غرض سے کھودا جائے، کہ اس کے پاس کوئی دوسری میت دفن کی جائے، البتہ جب پہلے مردہ کو دفن ہوئے اس قدر زمانہ گذر چکا ہو، جس میں وہ بوسیدہ اور خاک بن جائے، تو اس وقت جائز ہے۔

اور عمر بن عبدالعزیز کا قول ہے کہ جب کسی میت کو مدفون ہوئے ایک سال گذر جائے تو اس جگہ کاشتکاری کر سکتے ہو، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ تابوت میں رکھ کر دفن کرنا مستحب نہیں ہے اور اس پر بھی کہ اہل میت کی تعزیت کرنا مستحب ہے اور اس پر اجماع ہے کہ کچی اینٹ اور بانس قبر کے واسطے مستحب ہیں، اور پختہ اینٹ اور لکڑی مکروہ ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ لحد بنانا سنت ہے، اور شق سنت نہیں ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ میت کے واسطے مغفرت طلب کرنا، اور اس کے لئے دعا اور صدقہ اور غلام آزاد کرنا، اور اس کے طرف سے حج کرنا میت کے واسطے نافع ہے اور اسپر بھی اتفاق ہے کہ جو مردہ دفن کیا گیا اور ابھی تک اس پر نماز نہیں پڑھی گئی تو اس کی قبر پر نماز پڑھی جائے اور اس پر بھی کہ رات کے وقت دفن کرنا مکروہ نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔ یہاں تک وہ مسائل ہوئے جن پر چاروں اماموں کا متفق ہونا مجھ کو معلوم ہے۔ رہے وہ جن میں اختلاف ہے سوان میں سے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ آدمی مرنے سے نجس نہیں ہوتا حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نجس ہو جاتا ہے اور غسل سے پاک بھی ہو جاتا ہے اور یہی قول امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کی دوسری روایت میں ہے پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

ولقد کرّمنا بنی آدم

ترجمہ: اور البتہ مکرم بنایا ہے ہم نے بنی آدم کو

اور تکریم کا تقاضا یہ ہے کہ پس مرگ اس کو نجس نہ کہا جائے اور حدیث شریف میں وارد ہے کہ

ان المسلم لا ینجس حیا ولا میتا

ترجمہ: بیشک مسلمان نجس نہیں ہوتا نہ حالتِ حیات میں اور نہ بعد مرنے کے

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ روح ہی وہ شے ہے جو آدمی کے بدن کو پاک رکھتی ہے پس جب وہ نکل

جائے تو وہ نجس ہو جائیگا بنا بر میتہ کے اصل قاعدہ کے۔

اور پہلے قائل نے اسکا جواب یوں دیا کہ درحقیقت اس سے روح نکلی نہیں البتہ صرف اسکا ربر ہونا جاتا رہا اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ عالم علوی سے متعلق ہو گئی۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اس سے منکر ونکیر سوال کرینگے اور اس کو قبر کے اندر عذاب بھی ہوگا۔ اسی طرح اس کو راحت اور آرام بھی عطا کیا جائیگا اور میت کو ان تمام امور کا احساس بھی ہوگا اور اس مقام پر چند اسرار ہیں جنکو اللہ والے ہی جانتے ہے اور کتاب میں مسطور نہیں ہو سکتے کیونکہ کتاب ہر کس وناکس کے ہاتھ میں جائیگی خواہ اس کا اہل ہو یا نہ ہو۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک افضل یہ ہے کہ میت کو کرتہ سے برہنہ کر کے غسل دیا جائے۔ لیکن یہ شرط ہے کہ جسم نہانی اس کا مستور ہو حالانکہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ افضل مع کرتہ کے غسل دینا ہے اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ آسمان کے نیچے غسل دیا جائے اور کہا گیا ہے کہ اولیٰ چھت کے نیچے ہے۔ پس پہلا قول اس اعتبار سے کہ اسکو کرتہ نہ پہنایا جائے مخفف ہے اور دوسرا قول اس کے پہنانے کے حکم کی وجہ سے مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ انجام کار لوگوں کا مرنے کے بعد دنیا سے برہنہ ہو کر جانا ہے غرض اس سے لوگوں پر قہر کا دکھلانا ہے تاکہ زندے آدمی اس سے عبرت حاصل کریں۔ کیونکہ برہنہ ہو کر جانا عبرت حاصل کرنے کے لئے زیادہ ظاہر ہے اور نیز اس میں یہ بھی غرض ہے کہ جو رحمت آسمان سے نازل ہو گی وہ میت کے جسم کو مس کرے گی۔ جیسا کہ اس طرف اس شخص نے اشارہ کیا ہے جس نے کہا ہے کہ چھت کے نیچے غسل نہ دیا جائے۔

اور جس نے کہا ہے کہ مع کرتہ کے غسل دیا جائے اس کی وجہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل دینے میں پیروی کرنا ہے کیونکہ آپ کو کرتہ میں غسل دیا گیا تھا۔ پس پہلا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے

اور دوسرا قول بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ اور جس نے کہا ہے کہ چھت کے نیچے غسل دیا جائے، اس کی وجہ احتیاط کو لینا ہے کہ مبادا اس پر کوئی آسمان سے نازل ہونے والی بلا نہ آپڑے کیونکہ شاید وہ کسی گناہ پر اصرار کرتا کرتا مر گیا ہو کہ گویا کہ چھت اس پر نازل ہونے والی بلا کو روک لے گی۔ پس خوب سمجھ لو۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کے نزدیک میت کو سرد پانی سے غسل دینا بہتر ہے۔ مگر ضرورت کی وقت مثلاً سردی سخت پڑ رہی ہو، یا میل بدن پر زیادہ ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ہر حال میں گرم پانی بہتر ہے پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا پانی گرم کرنے کے حکم کے اعتبار سے مشدد ہے اور پہلے قول کی وجہ نعمتوں کا استعمال کر کے نیک فالی لینا ہے اس قرینہ سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازہ کے پیچھے آگ لے جانے کو منع فرمایا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ خدائے تعالے کے قضاو حکم پر رضاء مندی کے اظہار سے نیک فالی لینا ہے کہ اگر وہ چاہے کہ دوزخ میں ڈالے تو اس کے حکم و مرضی پر راضی ہے۔ یہ وہ حکمت ہے جو مجھے ابھی ظاہر ہوئی ہے۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک خاوند کو جائز ہے کہ اپنی بیوی کو غسل دے حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ان دونوں قولوں میں سے ایک قول پر مبنی ہے کہ موت طلاق رجعی کے حکم میں ہے، اور دوسرا قول اس قول پر کہ موت طلاق بائن کے حکم میں ہے، جیسا کہ باب رجعت میں ثابت کیا گیا ہے اور (جب کوئی عورت مر جائے کہ اس کا خاوند بھی نہیں، اور نہ کوئی عورت غسل دینے والی ہے تو امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک اسے صرف تیمّم کرا دیا جائے، حضرت امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا راجح قول بھی یہی ہے اور مؤخر الذکر صاحبان کی دوسری روایت یہ ہے کہ مرد غسل دے، اس طرح کہ اپنے ہاتھ پر کپڑا لپیٹے، اور پھر اسے دھوے اور امام اوزاعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ بغیر غسل و تیمم کے دفن کر دی جائے۔

اور تیمم کرائے جانے کی وجہ یہ ہے کہ سلامت رہنا نفع حاصل کرنے سے مقدم ہے لہٰذا بندہ کا ایسی عورت کے بدن چھونے سے چھوٹ جانا جو اس کے واسطے حلال نہیں اس پر مقدم ہے کہ بندہ اس عورت کے بدن کو نظیف اور پاک وصاف بنادے بالخصوص اس کے نزدیک جو میت کو مر جانے کیوجہ سے نجس جانتا ہو۔

اور اس شخص کی وجہ جو ہاتھ پر کترا وغیرہ باندھنے کا قائل ہے، غاسل اور مغسول دونوں کی مصلحت حاصل کرنے کی سعی کرنا ہے۔

اور جو کہتا ہے کہ اس کو بلا غسل ہی اپنی حالت پر دفن کر دیا جائے اس کی وجہ دو امروں کا متعارض ہو جانا ہے ایک میت کے غسل کا امر، دوسرا اجنبی کے چھونے کی نہی، (اس قول کے قائل کے نزدیک) پھر کوئی امر ترجیح دینے والا اس کے واسطے ظاہر نہ ہوا جسے بجالاتا (اس لئے دونوں کو ترک کر دیا)۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک مسلمان کو جائز ہے، کہ اپنے رشتہ دار کافر کو غسل دے، حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ قرابت خاکی کے حق کو فی الجملہ پورا کرنا ہے، اگرچہ غسل دینا کافر کو پاک وصاف نہیں کر سکتا۔

اور دوسرے قول کی وجہ مسلمان کو اپنے کافر رشتہ دار سے قطع اور بے تکلفی کا اظہار واجب ہونا ہے، کیونکہ اب ان دونوں میں نہ باہمی دوستی ہے، نہ درحقیقت تعلق رحم ہے، تو گویا اس کو غسل دینے میں فی الجملہ اس کی جانب میلان اور اس سے دوستی پیدا کرنے کا اظہار ہے اگرچہ صورت ہی کے اعتبار سے، پس پہلا قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن سے کافر رشتہ دار کی طرف میلان اور اس کے فراق پر حزیں ہونے کا اندیشہ اور

خوف نہ ہو، اور دوسرا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور حضرات امیر المؤمنین علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے اپنے والد کو غسل دیا تھا۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک غسل دینے والے کو مستحب ہے کہ میت کا وضو کرادے، مثل زندے کی، اور اس کے دانتوں میں مسواک کرے، اور اس کے نتھنوں کو اپنی انگلیاں ڈال کر صاف کرے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یہ مستحب نہیں اسی طرح تینوں اماموں کا قول ہے، کہ عورت کے سر کے بالوں کو............ تین حصے کرنا پھر بعد غسل کے ان کو پیچھے کی جانب ڈالدینا مستحب ہے حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ بال اپنے حال پر چھوڑ دیئے جائیں، لڑی نہ بنائی بنائے، پس تمام اقوال مخفف اور مشدد کے درمیان ہیں۔

اور مسئلہ اولی میں اماموں کے قول کی وجہ کہ میت کو مانند زندے کے وضو کرایا جائے آخر تک مع غسل کے یہ ہے کہ موت حکم میں حدث اصغر کے ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کیوجہ یہ ہے کہ موت حدث اکبر کی مثل ہے، پس ان کے نزدیک اصغر اکبر میں داخل ہے اور پہلے قائلین تداخل کے قائل نہیں، اور احتیاط اسی میں زیادہ ہے جیسا کہ جنابت کی وجہ سے غسل کرنے کے بیان میں گزر چکا ہے، اور مسواک کرنا اور نتھنوں کو صاف کرنا داخل ہونے اور نہ ہونے میں اس کے تابع ہے یہی گفتگو داڑھی کے کھولنے اور نہ کھولنے میں ہے۔

اور جو کہتا ہے کہ عورت کے بال بطور لڑی کے گوندھے جاویں تین حصے، اس کے تین مرتبہ دھونے پر قیاس کرتا ہے۔ رہی اس کی حکمت کہ وہ بال عورت کے پیچھے کی طرف ڈال دیئے جائیں، سووہ یہ ہے کہ تاکہ بال اس کے چہرہ کو ڈھانک نہ دے، کہ پھر رحمت خداوندی اس کے چہرہ کے بشرہ تک نہ پہونچ سکے۔ کیونکہ بال منجملہ ان امور کے ہیں، جو بعض اعتبار سے جسم سے جدا ہیں، اور علیحدہ ہوتے رہتے ہیں، برخلاف بشرہ کے، اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے علماء نے نماز میں ڈھاٹا باندھنے کو اس لئے مکروہ کہا ہے، تاکہ ڈھاٹا اس رحمت کے لئے حاجب نہ ہو جائے، جو نمازی کے سامنے نازل ہوتی ہے۔

اور جس نے بغیر گوندھے بالوں کے لٹکا دینے کا قول کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اہل مصائب کی علامت ہے اور یہ شکل ان طاعات پر جو میت سے فوت ہو گئیں، اور ان نمازوں پر جن کے اندر زمانہ حیض میں نقص ہوا، حزن اور ندامت کے اظہار کو خوب ظاہر کرتی ہے، تاکہ خدا تعالیٰ کو اسے دیکھ کر رحم آئے (اور بخشدے) مجھے یہی حکمت ظاہر ہوئی، اور اللہ تعالیٰ خوب اچھی طرح جاننے والا ہے۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک حاملہ عورت اگر مرجائے اور اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو۔ تو اس کے پیٹ کو چیرا جائے۔ حالانکہ امام مالک

کی دو روایتوں میں سے ایک روایت اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نہ چیرا جاوے۔ پس پہلا قول بچہ کی حرمت کے حکم کے حیثیت سے مشدد ہے اور دوسرا قول نہ چیرنے کی حیثیت سے مخفف ہے اور میت کی حرمت کے لحاظ سے مشدد ہے۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ناقص بچہ اگر چار ماہ کی مدت کے بعد پیدا ہو اور کوئی علامت زندگی کی مثلاً چھینک اور حرکت اور دودھ پینا پائی جائے تو اس کو غسل بھی دیا جائے اور اسکی نماز بھی پڑھی جائے۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ہر علامت زندگی کا یہی حکم ہے۔ جسکا ذکر ہوا۔ مگر حرکت کرنے کی صورت میں نہیں۔ کیونکہ یہ شرط ہے کہ حرکت ایسی ہو کہ دیر تک رہے اور اس سے متیقن ہو جائے۔ اسی طرح امام شافعی رضی اللہ عنہ کا رسالہ جدیدہ میں قول یہ ہے کہ اس کی نماز نہ پڑھی جائے مگر یہ کہ اور علاماتِ زندگی بھی ظاہر ہوں اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو غسل دیا جائے اور اس کی نماز بھی پڑھی جائے۔ سو غسل کے بارے میں چاروں اماموں کا اتفاق ہے کہ دیا جاوے اور وجوہ ان اقوال کی ظاہر ہے۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے صحیح قول یہ ہے کہ غسل دینے والے کو نیت غسل واجب نہیں حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اس کے وجوب کا ہے پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود غسل دینے سے نظافت پیدا کرنا ہے اور اس کے حصول کے واسطے نیت کچھ ضرور نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ غسل دینے والا طہارت حاصل کرنے میں میت کا قائم مقام ہے اور اگر ہم کہیں کہ مقصود ہونے کی حیثیت سے غلبہ اس میں نظافت کو ہے تو وہ (لامحالہ) منجملہ اعمال صالحہ کے ہوا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ (انما الاعمال بالنیات) اس کے سوا نہیں کہ اعتبار اعمال کا نیتوں ہی کی جہت سے ہے پس کوئی نیک عمل بدوں نیت معتبر نہ ہوگا۔

دسواں مسئلہ: یہ کہ امام ابوحنیفہ اور امام اصحاب شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اگر میت کے جسم سے بعد غسل کوئی شے خارج ہو تو صرف اس شے کا ازالہ واجب ہے نہ غسل۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ غسل کا لوٹانا واجب ہے اگر وہ شے پیشاب گاہ سے خارج ہو۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور دوسرے قول کی وجہ تنظیف میں مبالغہ کرنا ہے اور یہی قول امام شافعی رضی اللہ عنہ کا بھی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ اس میت کا دنیا میں آخری زمانہ ہے ورنہ زیادہ سے زیادہ ہم اس کے ساتھ زندے کا سا معاملہ برتیں گے۔ تو اسپر صرف وضو ہی واجب ہوگا۔ (غسل پھر بھی نہیں)۔

پہلے قول کی وجہ میت سے سہولت کا برتاؤ کرنا ہے کیونکہ میت خود ازالۂ نجاست کا مکلف نہیں۔ وجہ یہ ہے

کہ وہ سرے سے مکلف ہی نہیں۔

گیارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک میت کے بغل کے بال اکھاڑنا اور زیر ناف کے بال مونڈھنا اور مونچھ کے بال لینا مکروہ ہے۔ بلکہ امام مالک رضی اللہ عنہ نے اسقدر تشدید کی ہے کہ جو ایسا کرے اسکو سزا دی جائے۔ اور امام شافعی رضی اللہ عنہ نے رسالہ جدیدہ میں اور امام احمد رضی اللہ عنہ نے یہ فرمایا ہے کہ غیر محرم کے واسطے اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور رسالہ قدیمہ میں اسطرح ہے کہ مختار یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے اور بیہقی نے نقل کیا ہے کہ آٹھ صحابی اپنے مونچھیں مونڈتے تھے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ امور منجملہ اس نظافت کے ہے جسکا بندہ کو جب تک دنیا میں رہے حکم کیا گیا ہے بایں کہ اس میں میت کو کوئی تکلیف نہیں ہوتی۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں بدن میت کے ساتھ تصرف کرنا ہے جس کی شارع نے اپنے حکم کے ذریعے سے تصریح نہیں فرمائی۔ لہٰذا اس کا ترک اس کے فعل پر مقدم ہوا۔

بارھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے شہید پر نماز پڑھی جائے۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نہ پڑھی جائے اس وجہ سے کہ وہ شفاعت کنندہ کا محتاج نہیں ہے۔

پس پہلا قول شہید پر نماز پڑھنے کے بارے میں مشدد ہے اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کوئی شخص زیادتی اجر سے بے پروا نہیں ہے۔ اس دلیل سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز پڑھی اور آپ کے عہد مبارک میں نابالغ بچوں پر نماز پڑھی گئی اور آپ کے بعد اب تک پڑھی جاتی ہے۔

اور دوسرے قول کی دلیل شہید کی نماز ترک کردینے سے لوگوں کو جہاد پر آمادہ اور جری کرنا ہے۔ (کیونکہ وہ) خیال کرتے ہیں کہ ہم کیوں نہ جہاد کریں۔ تاکہ شہید مریں اور خدا تعالیٰ ہمارے گناہ معاف اور ہم کو شفاعت کنندوں سے غنی فرماوے۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے کبھی شہید پر نماز پڑھی اور کبھی ترک کی اور یہ دونوں فعل دو وقتوں پر محمول ہیں۔ کیونکہ جب آپ نے بعض لوگوں کو جہاد سے خائف اور بزدل دیکھا۔ تو انکو جہاد پر جری بنانے کے لئے شہداء کی نماز کو ترک کیا اور جب لوگوں کے جہاد کی طرف پیش قدمی کرتے دیکھا تو ان پر نماز پڑھی۔ اسلئے کہ وہ مقصود زائل ہوگیا جسکی وجہ سے نماز ترک کی جاتی۔

تیرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جس شخص کو چوپائے نے پامال کردیا۔ حالانکہ وہ مشرکین سے جنگ میں ہے، یا اپنے گھوڑے سے گر پڑا، یا خود اس کا ہتھیار اس کے لگ گیا، پھر میدان کارزار میں فوت ہوگیا، تو اس کو غسل دیا جائے اور اس ایک نماز پڑھی جائے، حالانکہ امام شافعی

رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نہ اسے غسل دیا جائے اور نہ اس کی نماز پڑھی جائے۔

پس پہلا قول شہادت حاصل نہ ہونے کے لحاظ سے مشدد ہے اور دوسرا اس کے حاصل ہونے کے اعتبار سے مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عرف میں شہید وہ ہے جسے کافر نے قصداً قتل کیا ہو، برخلاف اس شخص کے جس کو مثلاً کسی چوپایہ نے پامال کر دیا، (کہ عرفاً اسے شہید نہ کہیں گے)۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ چوپایہ یا ہتھیار کا فعل قائم کافر کے فعل کے ہے اس اعتبار سے کہ وہ ایک آلہ ہے جس سے مسلمان کارزار میں قتل کیا گیا ہے، بعد اس کے کہ وہ خدا تعالی سے اس کے راستہ میں قتل ہونے کی بیعت کر چکا ہے اور اس جگہ چند اسرار ہیں جن کو اللہ والے ہی جانتے ہیں کتاب میں ان کا ذکر نہیں ہو سکتا۔

چودھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ہر مرتبہ پانی بہانے میں برگ کنار مستحب ہیں، حالانکہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما قول یہ ہے کہ مستحب یہ ہے کہ صرف ایک مرتبہ میں ہوں، بس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور بیری کے پتے استعمال میں لانے کی وجہ ظاہر ہے اس لحاظ سے کہ وہ میل کچیل دور کرنے کا ذریعہ ہیں، اور باطنی حکمت نہیں ذکر کی جا سکتی مگر دو بدو۔

پندرھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک زرد اور زعفران سے رنگے ہوئے اور ریشم کے کپڑے میں عورت کو کفنانا مکروہ ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مکروہ نہیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ لباس مذکور کا پہننا عورت کے واسطے حالت زندگی میں اس وجہ سے مکروہ نہ تھا کہ اس لباس میں زینت ہے جس سے جماع کی خواہش ہوتی ہے اور وہ مقصود موت سے فوت ہو گیا۔

دوسرے قول کی وجہ شارع کا اس کو عورت کے واسطے مطلقاً مباح کرنا ہے بدوں تصریح کراہت کے لہٰذا یہ اباحت حالت زندگی اور موت دونوں کو شامل ہو گی۔

اور رہی یہ حدیث کہ

من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة

ترجمہ: جس نے دنیا میں ریشم پہن لیا، وہ آخرت میں اسے نہ پہنے گا

تو اس میں تاویل کی گئی ہے۔

سولہواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک اور احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک اگر عورت کا اپنا ذاتی مال ہو، تو کفن اسی سے دیا جائے، اور اگر نہ ہو تو امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ

خاوند پر لازم ہے، اور امام محمد بن حسن رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ بیت المال سے بنایا جائے، جیسا کہ اس صورت میں کہ خاوند تنگدست ہو، کہ اس صورت میں بالاتفاق بیت المال سے بنایا جائے، اور امام احمد رضی اللہ عنہ نے فرمایا، کہ زوجہ کا کفن خاوند پر کسی حال میں واجب نہیں، اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا مذہب یہ ہے کہ کفن عورت کے چھوڑے ہوئے مال سے بنے، اگر نہ ہو، تو اس پر واجب ہے، جس پر اس کا نفقہ تھا خواہ وہ عزیز رشتہ دار ہو، اور خواہ عورت کا مولیٰ ہو، یا خاوند ہو، اور اصحاب امام شافعی میں سے محققین کا قول یہ ہے کہ ہر حال میں خاوند پر واجب ہے، اور یہی مختار ہے، اوران تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں، جو کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

سترھواں مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کے نزدیک میت پر نماز پڑھنا فرض کفایہ ہے حالانکہ اصحاب امام مالک رضی اللہ عنہ میں سے حضرت اصبغ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ سنت ہے پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف، اور اس بارہ میں شارع کی جانب سے کوئی نص وارد نہیں اور ہو سکتا ہے کہ حضرت اصبغ رضی اللہ عنہ کا قول ائمہ رضی اللہ عنہم کے قول میں داخل ہو۔ کیونکہ اصطلاح سلف میں سنت اسے کہتے ہیں۔ جو حدیث سے ثابت ہو۔ نہ قرآن شریف سے اور اس کی دو قسمیں ہے۔ ایک واجب۔ دوسری غیر واجب برخلاف اصطلاح متاضرین کے۔ پس قیاسا فرض کفایہ کا سنت نام رکھنا صحیح ہے۔ لہٰذا ائمہ اور حضرت اصبغ رضی اللہ عنہم کے مابین کچھ خلاف نہ ہوا اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز جنازہ اوقات ممنوعہ میں سے کسی وقت میں مکروہ نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے تمام اوقات ممنوعہ میں اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صرف طلوع آفتاب اور غروب آفتاب کے وقت مکروہ ہے۔ پس پہلا اور دوسرا قول مشدد ہے اور تیسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز جنازہ میت کے واسطے شفاعت کے حکم میں اور طلب مغفرت کے قائم مقام ہے۔ اس لئے اس سے کسی وقت میں روک نہ کی جائے گی۔ باینکہ وہ ایک نماز ہے جسکا سبب ایک ایسا امر ہے جو نمازی کو نماز جنازہ سے اس شے کا قصد کرنے سے روکتا ہے جو آفتاب پرست کرتے ہے بلکہ اس وقت کسی مسلمان کے دل میں اسکا خطرہ بھی نہیں گذر سکتا۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ شارع کا ان اوقات میں مطلق نماز سے منع فرمانا ہے جو نماز جنازہ کو بھی شامل ہے اور یہ قول احوط ہے۔

اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے طلوع وغروب کے وقت نماز جنازہ مکروہ کہنے کی وجہ وہی ہے جو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول میں بیان ہوئی اور زوال کے وقت امام مالک رضی اللہ عنہ کے مکروہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ میت مر جانے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے دربار میں اسکا مقہور ہو گیا اور اہل دربار بادشاہ کے سامنے کھڑے ہونے سے کسی وقت بھی نہیں روکے جاتے، نہ رات میں، نہ دن میں۔ اس دلیل سے کہ جو شخص حرم مکہ میں ہو اور اوقات

ممنوعہ میں نماز پڑھے تو اسے مکروہ نہیں۔

اور توضیح اس کی یہ ہے کہ تمام وہ اوقات جن میں حق تعالیٰ نے بندوں کو اپنے سامنے کھڑے ہونے کی اجازت دی ہے، اللہ تعالیٰ کی رحمت اور اس کی رضامندی کے اوقات ہیں، کیونکہ سائے اپنے سایہ دار اجسام کے قدموں کے نیچے سجدہ کرتے ہوتے ہیں، تو اگر فرض کیا جائے کہ کسی بندہ نے اس وقت اللہ تعالیٰ کے سامنے سجدہ نہیں کیا، تو اس کا سایہ سجدہ کرنے میں اس کا قائم مقام اور نائب ہوگا، برخلاف وقت زوال کے کہ اس وقت نہ کوئی جسم خدا تعالیٰ کو سجدہ کرتا نظر آتا ہے اور نہ کوئی سایہ۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔ اور اس جگہ چند اسرار ہیں جن کو اللہ والے جانتے ہیں، ان کا ذکر کتاب میں نہیں ہوسکتا، پس خدا تعالیٰ نے اماموں پر رحم فرمائے کہ ان کے استنباطات کی وجوہ کس قدر باریک ہیں۔ آمین۔

انیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک مسجد کے اندر نماز مکروہ نہیں، حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مسجد اللہ تعالیٰ کا خاص دربار ہے، اور میت کی نماز اس کے واسطے شفاعت ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی بندہ کے لئے شفاعت کرنا شہود باری تعالیٰ کے دربار میں بہ نسبت دربار حجاب کی قبولیت کے اقرب ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقام شفاعت مع حجاب کے خدا تعالیٰ کے طرف توجہ ہونے کے لحاظ سے زیادہ قوی اور اس ہیبت کی طرف راہنمائی کے مرتبہ سے ابعد ہے، جو صاحب حجاب کو اکثر پیش آتی ہے، برخلاف اس کے جس کا حجاب اٹھ گیا ہو، جیسے اولیاء اللہ کہ وہ بسا اوقات بندہ کے لئے کوئی گناہ بھی نہیں دیکھتے، تاکہ اس کی شفاعت کریں، کیونکہ وہ دربار ایسا ہے کہ بندہ کے افعال کی نسبت بندہ کی طرف نہیں رہتی کیونکہ اس دربار میں داخل ہونے والا یہ مشاہدہ کرتا ہے کہ بندہ کے تمام افعال کا خالق حق تعالیٰ ہی ہے اس وجہ سے شفاعت کرنے والا میت کا کوئی گناہ ایسا نہیں دیکھتا جس میں وہ سزاوار شفاعت ہو۔

اور نیز اس مقام والا خود پسندی میں واقع ہونے سے سالم نہیں بچتا، اور یہ امر اس کی میت کے حق میں شفاعت مقبول نہ ہونے کا سبب ہے، پس جس نے مسجد میں نماز پڑھی تو وہ خود پسندی کے درپے ہوا، اور میت کے اور اپنے لئے برائی کی۔ پس خوب سمجھ لو۔

بیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کے نزدیک میت کے دفن کے واسطے لوگوں کو خبر کر کے بلانا اور اس کو پکارنا مکروہ ہے۔ برخلاف اس کی موت کے اطلاع دینے کے کہ اس کے اندر امام شافعی اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کے نزدیک کچھ مضائقہ نہیں، اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ موت کی صرف اطلاع دینا امر مندوب ہے، تاکہ اس کی موت کی خبر مسلمانوں کی ایک جماعت کو ہو جائے، حالانکہ امام احمد رضی

اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یہ بھی مکروہ ہے، اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ امر مکروہ نہیں، تاوقتیکہ شرع کے مخالف نہ ہو۔ پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد۔ اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

اور حاصل یہ ہے کہ اگر میت کے لئے پکارنا میت کے واسطے بہتری کو مستلزم ہو، تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں، اور اگر مستلزم خیر نہ ہو، تو مکروہ ہے یا کراہت تنزیہی، یا تحریمی، جیسا اجتہاد ہو مجتہد کا۔

اکیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قدیم قول یہ ہے کہ بہ نسبت ولی کے جنازے کی امامت کے لئے حاکم زیادہ سزاوار ہے، حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ راجح یہ ہے کہ ولی بہ نسبت حاکم کے زیادہ لائق ہے امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ولی کے لئے بہتر یہ ہے کہ جب حاکم موجود نہ ہو، تو محلہ کے امام کو بلاوے، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب امام نماز پڑھانے کا ارادہ کرے پھر روک دیا جائے تو فتنے کا اندیشہ ہے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود اعظم نماز جنازہ سے میت کے واسطے اور شفاعت کرنا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس زمانہ میں ولی اکثر میت پر بہ نسبت آج کل کے حاکموں کے زیادہ مہربان ہوتے ہیں، اور اس دوسرے قول کے قائل نے پہلے کو یہ جواب دیا ہے، کہ حاکموں کو نماز جنازہ میں ولی چھوڑ کر اس لئے امام بناتے تھے کہ وہ پہلے زمانے میں لوگوں کے جانوں پر خود ان سے زیادہ شفقت کرتے تھے، اور اب یہ وصف ان سے جاتا رہا جیسا کہ آنکھوں سے نظر آتا ہے۔

اور امام حسن بصری رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ ہم نے لوگوں کو ایسا پایا کہ وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ امامت کا زیادہ مستحق ان کے جنازوں کی نماز میں وہ شخص ہے جس سے وہ فرائض نماز میں امام بننے پر راضی ہوں۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ شاید جس نے یہ کہا ہے کہ حاکم بہ نسبت ولی کے نماز جنازہ میں امام بننے کا زیادہ سزاوار ہے اس نے یہ خیال کیا ہے کہ حق تعالیٰ کی جب کسی بندہ کے بارے میں برائی بیان کی جائے، تو وہ اس کی شفاعت کو محروم کر کے لوٹانے اور اس کی دعاء کسی اور کے حق میں قبول کرنے سے شرماتا ہے جیسا کہ فرعون کا واقعہ ہے کہ جس وقت مصر کا دریائے نیل ٹھہر گیا، اور قبطیوں نے اس کے چڑھنے کی دعا کی، اس قرینہ سے کہ باری تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو یہ فرمایا کہ:

فقولا له قولا لينا

ترجمہ: پس کہو (اے موسیٰ اور ہارون علیہم السلام) فرعون سے نرم بات

کیونکہ اس میں فرعون کے ساتھ ادب کرنے کا ارشاد ہے، اور فرعون کے حق تعالیٰ سے دعا کرنے کی وجہ سے دریائے نیل کا چڑھ جانا اگرچہ اس میں خدا تعالیٰ کی طرف سے آزمائش اور ڈھیل تھی، لیکن باایں یہ امر مانوس کرنے کا باعث ہے، اسی وجہ سے جو ہم کہہ چکے، پس اس کو خوب سمجھ لو۔

بائیسواں مسئلہ: یہ ہیکہ تینوں اماموں کے نزدیک اگر کسی نے مرتے وقت وصیت کی کہ میری نماز فلاں شخص پڑھادے، تو وہ شخص ولی سے زیادہ استحقاق نہیں رکھے گا، حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ شخص ہر ولی سے زیادہ استحقاق نہیں رکھے گا۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ شخص ہر ولی پر مقدم کیا جائے گا، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولی غیر آدمی سے زیادہ مہربان ہوتا ہے، اگرچہ غیر آدمی کیسے ہی بڑے گہرے دوستوں میں سے ہو، کیونکہ نسبت کا تعلق زیادہ قوی ہے اور شفقت ومہربانی اسی کے تابع ہیں وارث ہونے کی دلیل سے، اور اس دلیل سے کہ کنبہ کے لوگوں پر تاوان واجب ہوتا ہے (قتل کی صورت میں)۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دوست ولی سے زیادہ شفیق ہوتا ہے اور پہلے قول کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ولی کے نماز پڑھانے کی تقدیر میں میت کے جز (رشتہ دار) سے شفاعت کرنا لازم آئے گا، اس لئے اس میں وہ بات نہیں پائی جاسکتی جو اجنبی آدمی کی شفاعت میں ہے یعنی میت کا محتاج شفاعت ہونا، کیونکہ انسان کی اپنے عیوب پر نظر بہت کم جاتی ہے۔ تا کہ ان بخشوانے کے لئے خداتعالیٰ کے سامنے زاری کرے، برخلاف اس کے کہ جب دوسرے کے گناہوں کو دیکھے۔ کیونکہ گناہ جس قدر دیکھنے میں قبیح معلوم ہونگے اسی قدر ان کے بارے میں شفاعت زیادہ مقبول ہوگی۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ اپنی میت کی نماز پڑھانے کے لئے تم کسی کو آگے نہ کرو مگر ان علماء کو جو حاذق ہوں، اور ان صالحین کو جو لوگوں کے کمال اور نقص کے مراتب سے واقفیت رکھتے ہوں، اور بچاؤ اپنے آپ کو اس سے کہ ایسے شخص کو آگے کرو، جو لوگوں کی صرف بھلائی ہی پر نظر ڈالتا ہو، کیونکہ ایسا شخص جب میت کے کسی گناہ پر نظر نہ ڈالے گا، تو اس کے واسطے شفاعت کیسے کرے گا۔

تیئیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک بیٹا نماز پڑھانے میں باپ پر مقدم ہے اور بھائی دادا سے اور بیٹا خاوند سے زیادہ بہتر ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نماز پڑھانے میں زوج اپنی بیوی کا ولی نہیں، اور بیٹے کو مکروہ ہے کہ وہ اپنے باپ کے ہوتے ہوئے نماز پڑھاوے۔

اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ کہ بیٹا باپ پر مقدم ہے یہ ہے کہ بیٹے کی توجہ اپنی والدہ کے مصالح حاصل کرنے میں بہ نسبت اس کے باپ کے زائد ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بیٹے نے اپنے موجود ہونے میں اپنی والدہ سے مدد لی ہے، اور نیز اس کے باپ نے جس وقت اس کی والدہ کے رحم میں نطفہ ڈال دیا، تو بے توجہی کرلی، اور پشت پھیر لی۔

اور اس کی وجہ کہ بھائی دادا سے زیادہ بہتر ہے یہ ہے کہ بھائی کا مرتبہ وہی ہے جو میت کا ہے، اس لئے کہ اس سے رابطہ بلاواسطہ ہے، برخلاف دادا کے (کہ اس سے بواسطہ ربط ہے) اور ظاہر ہے کہ بعد کی وجہ شفقت بھی

ضعیف ہوتی ہے۔

اوراس کیوجہ کہ بیٹا خاوند کے اعتبار سے زیادہ بہتر ہے ظاہر ہے کیونکہ خاوند صرف اپنی بیوی کے مرتے ہی دوسری عورت سے نکاح کرنے کی طرف متوجہ ہوجاتا ہے، تو گویا دل سے اس سے روگردانی کرنے لگتا ہے، اگرچہ ظاہر میں غم کا اظہار کرتا ہے لہٰذا اس کا بیوی کے واسطے شفاعت کرنا نامکمل ہوگا برخلاف بیٹے کے، اوراسی سے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کیاس قول کی وجہ بھی معلوم ہوجاتی ہے، کہ نماز پڑھانے میں خاوند کی اپنی بیوی پر ولایت نہیں۔

چوبیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ چاروں اماموں کے نزدیک نماز جنازہ کے لئے طہارت شرط ہے، حالانکہ امام شعبی اورامام محمد بن جریر طبری رحمہما اللہ تعالیٰ کا قول یہ ہے کہ وہ بدوں طہارت بھی جائز ہے پس پہلا قول مشدد ہے، اوردوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز جنازہ ہر حالت میں نماز ہے، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایاہے کہ

لا یقبل اللہ صلوۃ احدکم اذا احدث حتی یتوضأ

ترجمہ: نہیں قبول فرماتا خداتعالیٰ نے تم میں سے کسی کی نماز کو جب وہ بے وضو ہوجائے، یہاںتک کہ وہ وضو کرے

اوردوسری حدیث میں ہے کہ

لا یقبل اللہ صلوۃ بغیر طھور

ترجمہ: نہیں قبول فرماتا خداتعالیٰ کسی نماز کو بغیر طہارت کے

پس یہ قول نماز جنازہ کو بھی شامل ہے اور ہراس کو جو نماز جنازہ کے حکم میں ہو جیسے تلاوت کا سجدہ یا شکر کا سجدہ۔

اورامام شعبی اورابن جریر رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز جنازہ میت کے واسطے شفاعت ہے، اورشفاعت کرنے میں طہارت شرط نہیں، البتہ صرف مستحب ہے، جیسا کہ دعا اور غیر جنبی کو تلاوت قرآن کرنے میں علماء نے بیان کیا ہے (کہ طہارت مستحب ہے) اورہوسکتا ہے کہ جس نے ہرحال میں طہارت کو شرط کہا ہے، اس کا یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں پر محمول ہو، جنکے بدن معاصی کی وجہ سے ضعیف اور قلوب اللہ تعالیٰ سے محجوب ہوگئے ہیں، لہٰذا ان کے واسطے طہارت کو شرط قراردینا اس وجہ سے ہوگا تا کہ طہارت ان کے قلوب اورابدان کو صاف کرلے کہ پھر حق تعالیٰ کے دربار میں حاضر ہوکر دوسروں کی شفاعت کرسکیں۔

برخلاف بڑے درجہ کے لوگ مثلاً علماء باعمل اوروہ صالحین جن کے ابدان اورقلوب چھوٹے درجہ کے لوگوں سے بہت زیادہ زندگی حاصل کرسکتے ہیں، جبکہ وہ پانی کا استعمال کرلیں، کیونکہ ایسے لوگ اس طہارت کے محتاج نہیں ہیں، جو ان کے ابدان کو صاف اورقلوب کو زندہ کردے۔ تا کہ دوسروں کے واسطے شفاعت کرسکیں اور

ہوسکتا ہے کہ اکابر کے حال کی وہ علت بیان کی جائے، جو چھوٹے درجہ کے لوگوں کی بیان کی گئی، پس چھوٹے درجہ کے لوگوں پر نرمی کی جائے، کہ ان کے واسطے خدا تعالیٰ سے مناجات کرنے میں طہارت شرط نہ ہو، برخلاف بڑے درجہ کے لوگوں کے۔

(اگر تم کہو) کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ اختلاف صرف نماز جنازہ کے واسطے طہارت مشروط ہونے میں کیوں ہوا اس کے سوا نوافل وغیرہ میں کیوں نہ ہوا؟

(تو جواب یہ ہے) کہ وجہ اختلاف نماز جنازہ میں رکوع اور سجدہ کا نہ ہونا ہے، کیونکہ یہی دونوں حق تعالیٰ کے دربار سے قرب عادی کے مواقع ہیں پس گویا کہ نماز جنازہ پڑھنے والا حق تعالیٰ کے دربار سے دور ہی دور رہ کر میت کے واسطے شفاعت کر رہا ہے اور طہارت صرف خدا تعالیٰ کے دربار قرب کی تعظیم کے واسطے مشروع ہے، پس سمجھ لو۔

پچیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام ابی یوسف اور محمد بن حسن رضی اللہ عنہم کے نزدیک سنت یہ ہے کہ امام مرد کے سر کے قریب کھڑا ہو، اور عورت کے سرین کے قریب۔

حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی عنہما کا قول یہ ہے کہ امام مرد کے سینہ کے قریب کھڑا ہو، اور عورت کے سرین کے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سر مرد کے تمام اعضاء میں شریف ہے، جیسا کہ دوسری قوم کے نزدیک اس کے تمام اعضاء میں وہ دل اشرف ہے جو سینہ میں ہے، باایں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل مبارک بھی اسی طرح وارد ہے۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ جس نے عورت کے ظاہری جسم کے ستر کی نیت سے اس کے سرین کے نزدیک کھڑے ہونے کی تخصیص کی ہے تو اس نے اس کی باطنی برائی کے عیاں ہونے کا دروازہ کھولا ہے، کیونکہ ہر نمازی اس کے سرین کے نزدیک کھڑے ہو کر اس کے سرین کے حجم کی صورت کو یاد کرے گا، تو گویا اس نے اس کے سرین کو دل سے دیکھ لیا (انتہیٰ)

چھبیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ چاروں اماموں کے نزدیک نماز جنازہ کے اندر چار تکبیریں ہیں، حالانکہ محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ تین ہیں اسی طرح حضرت حذیفہ بن یمانؓ کا قول یہ ہے کہ پانچ ہیں، اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازہ پر نو تکبیریں بھی پڑھیں ہیں، اور سات بھی، اور پانچ بھی، اور چار بھی، پس تم اسی قدر پڑھو جتنی تمہارا امام پڑھے، تو اگر اس نے چار سے زیادہ کہیں، تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی۔ (انتہیٰ)

اور امام شافعی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو امام کے پیچھے نماز پڑھے، اور امام چار سے زیادہ تکبیریں پڑھے تو زائد میں اس کی متابعت نہ کرنی چاہیئے، اور امام احمد رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سات عدد تک اطاعت

کرے۔ پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوراخف اور تیسرے میں تشدید ہے، اور چوتھے میں ایک اعتبار سے تشدید ہے اور ایک سے تخفیف۔

اور پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اور ہر تکبیر کو بمنزلہ ایک رکعت کی چار رکعت والی نماز سے ٹھہرانا۔

دوسرے قول کی وجہ ہر تکبیر کو تین رکعت والی نماز سے ایک رکعت کی بجائے سمجھنا، اور جس نے کہا ہے کہ نو عدد، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہی عدد افلاک علویہ کا ہے تو گویا نمازی کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام ان امور سے بڑا ہے جن کے ساتھ تمام افلاک والے اس کی بڑائی بیان کرتے ہیں۔

اس کے اندر حکمت یہ ہے کہ صفت موت حق تعالیٰ کی صفات کے سخت منافی ہے، تو گویا تکبیرات کی زیادتی اس وجہ سے ہے کہ میت کی صفت موت صفات حق تعالیٰ سے زیادہ بعید ہے پس سمجھ لو۔

ستائیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک تکبیروں میں پہلی تکبیر کے سوا کسی تکبیر میں اپنے مونڈھوں کے برابر ہاتھ نہ اٹھائے۔

حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ تمام تکبیروں میں اٹھائے پس پہلا قول مخفف ہے، اور ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو خدا تعالیٰ کی عظمت کو پہچانتے ہیں، اور وہ صرف پہلی ہی تکبیر سے اس کے دربار میں داخل ہو جاتے ہیں، پھر اس سے قبل از فراغت خارج نہیں ہوتے۔

اور دوسرا قول مشدد ہے، اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو خدا تعالیٰ کی عظمت کو اس قدر نہیں پہچانتے ہیں، اور ان میں سے کوئی صرف پہلی ہی تکبیر سے اس کے دربار میں داخل نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کی روح داخل ہوتی ہے، پھر نکل جاتی ہے، پھر داخل ہوتی ہے، پھر نکل جاتی ہے، لہٰذا اس کو ہر مرتبہ داخل ہونے کے وقت ہاتھ اٹھانے چاہئیں، کیونکہ وہ حق تعالیٰ کے عالی دربار میں نیا آتا ہے، پس سمجھ لو۔

اٹھائیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک پہلی تکبیر کے بعد سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ نماز جنازہ میں قرآن سے کچھ نہ پڑھا جائے، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرآن لفظ قرء سے نکلا ہے جس کے معنی جمع ہونے کے ہیں، لہٰذا اسے پڑھنا چاہئے، اس نیک فالی کی نیت سے کہ میت کی روح اپنے پروردگار کے خاص دربار میں جمع ہوگئی، کہ اس پر خدا تعالیٰ کے مشاہدہ کی وجہ سے اکرام اور بخشش ہوگی۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب میت کی روح نکل گئی، تو وہ اپنے پروردگار سے ملاقی ہوگئی، پس اس کی روح کو پروردگار کے دربار میں جمع ہونا حاصل ہوگیا۔ اس لئے وہ قرآن شریف پڑھنے کا محتاج نہیں، جمعیت کے حاصل کرنے کی غرض سے۔

برخلاف دعا میت کے کہ اس سے تو کوئی بھی بے پرواہ نہیں، خواہ زندہ ہو یا مردہ۔ سمجھ لو۔

انتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک نماز جنازہ میں دو سلام پھیرنے چاہیں۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے اور یہی امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک مشہور ہے کہ صرف ایک ہی دائیں جانب پھیرے، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ نیک فالی لینا ہے کہ میت کو دو اعتبار سے امن حاصل ہے، اور دوسرے قول کی وجہ صرف دائیں جانب سے امن حاصل ہونے کے ساتھ نیک فالی لینا ہے، اور اس میں اس طرح اشارہ ہے کہ ہمیں صرف اس کے ظاہر کی معرفت حاصل ہے، نہ اس کے پوشیدہ کی تو گویا جانب ایسر (بائیں) اس کے پوشیدہ کی صورت ہے، تو ہم نے اس کی بائیں جانب کے امن کے عطیہ کو ترک کر دیا کیونکہ ہم اس سے ناواقف ہیں اور یہ قول اہل ادب کے ساتھ مخصوص ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ سے ان پر کچھ روک ٹوک نہیں ہے برخلاف چھوٹے درجہ کے لوگوں کے۔ پس ہر امام کی ایک دلیل ہے۔ سمجھ لو۔

تیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک جس کی امام کے ساتھ سے کچھ نماز رہ جائے، تو وہ نماز کو شروع کر دے، اور اس کی تکبیر کا انتظار نہ کرے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ امام کی تکبیر کا انتظار کرے، تاکہ اس کے ساتھ میں تکبیر کہے۔ اور یہ امام مالک رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد، یا اس میں کچھ تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ میت کی مصلحت کی طرف قرءت یا دعا یا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنے کے ذریعہ سبقت کرنا ہے، اس لئے کہ وہی امام واسطہ ہے ہمارے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان اس میت کے واسطے ہماری شفاعت قبول کرنے میں، اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ بھی قیاس کرنا ہے مقتدی کے نماز جماعت میں ااپنے امام کے موافقت کے ساتھ مامور ہونے پر، کہ جس جز کو امام کے ساتھ پائے اس میں امام کی موافقت کرے۔

جو شخص کہتا ہے کہ امام کی تکبیر کا انتظار کرنا چاہئے، اس کی وجہ نماز جنازہ کا شفاعت ہونا ہے، اور درحقیقت امام شفاعت کرنے والا ہے، اور مقتدی اس کی دعا پر یقین کرنے والے ہیں اس لئے اس کی تکبیر کا انتظار کرنا ادب کی بات ہے، کیونکہ ہر مقتدی اپنے امام کے دائرے میں ایسا مقید ہے کہ حق تعالیٰ کے احکام میں سے انہیں کو جانتا ہے، جو امام کے ذریعہ سے اس کو پہنچے ہیں، جیسا کہ اصحاب کشف اس کو خوب جانتے ہیں۔

اکتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام احمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک جس شخص کو جنازہ کی نماز نہ ملے، وہ میت کی قبر پر ایک مہینہ تک پڑھ سکتا ہے، اور یہی مذہب شافعیہ کی ایک جماعت کا ہے۔ حالانکہ بعض شوافع کا یہ قول ہے کہ جب تک مردہ بوسیدہ نہ ہو، اس وقت تک نماز پڑھی جائے، اور کہا گیا ہے، کہ ہمیشہ پڑھی جاسکتی ہے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد اور مخفف۔

اور اس بارے میں ہمارے لئے کوئی تصریح وارد نہیں ہوئی، تو بس ایسا ہوا جیسے اپنے بھائیوں وفات پائے ہوؤں کے لئے دعا کرنا، کہ دعا کرتے رہیں گے ہم ان کے لئے جب تک ہم دنیا میں ہیں۔

اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مذہب میں صحیح تر قبر پر نماز پڑھنے کی صحت کو اس شخص کے ساتھ خاص کرنا ہے جو موت کے وقت اس نماز کی فرضیت کا عہد تھا اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما نے قبر پر نماز کے صحیح ہونے کی یہ شرط ٹھہرائی کہ میت نماز پڑھے جانے سے پہلے دفن کردی گئی ہو، اور ان تمام اقوال میں سے ہر قول کی ایک ایک وجہ ہے۔

بتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک غائب پر نماز پڑھنا صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے نجاشی پر نماز پڑھنے میں پیروی کرنا ہے۔

اور دوسرا قائل کہتا ہے کہ یہ نجاشی کی خصوصیت تھی، لہٰذا اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا علاوہ اس کے یہ ہے کہ وہاں پر کوئی غائب نہیں تھا، اہل کشف کے نزدیک بلکہ تمام وہ چیزیں جو وجود میں ہیں، حاضر ہی ہیں، پس آنکھ سے دیکھ لینا بڑے لوگوں کا کام ہے، اور چھوٹے درجہ کے لوگ دل سے دیکھ سکتے ہیں۔

اور بڑے لوگوں کی دلیل یہ حدیث ہے (کہ کھول دی گئی واسطے میرے زمین پس دیکھ لیا میں نے اس کے مشرقوں کو۔ اور اس کے مغربوں کو) اور ہر وہ مقام کہ جو رسول خدا ﷺ کیلئے ہو جائز ہے کہ ان کی امت کے خاص لوگوں کو بھی نصیب ہو جائے، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی تصریح وارد نہ ہو، اور اس مقام پر چند اسرار ہیں، کہ جن کا ذائقہ اللہ والے ہی چکھ سکتے ہیں، کتاب میں ان کا ذکر نہیں ہوسکتا۔

تینتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ چاروں اماموں کے نزدیک رات میں دفن کرنا مکروہ نہیں۔ حالانکہ حضرت حسن بصری رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے، اور دوسرا قول بڑے درجہ کے لوگ ادب والوں کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ رات بجائے ڈال دینے بادشاہ کے اپنے لوگوں کے درمیان پردے کے ہے، اور میت کو دفن کرنا ایسا ہے جیسا کہ اس کو بادشاہ کے دربار راز میں داخل کردینا، برخلاف دن کے، کیونکہ وہ بندوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے بنایا گیا ہے، اگرچہ حق تعالیٰ کے لئے پردہ ثابت نہیں، لیکن بہت سے مقامات میں شرع عرف کے تابع ہے، جیسا کہ ننگے ہونے کی حالت میں، باوجود جسم کے ڈھانکنے کے شے موجود ہونے کے نماز کی صحت کو منع کرنا، اگرچہ حق تعالیٰ کے لئے کوئی چیز حاجب نہیں ہوسکتی، پس اس کو بخوبی سمجھ لو۔

اور اسی وجہ سے بعض سلف نے رات میں خانہ کعبہ کے طواف کو مکروہ کہا ہے اگرچہ حدیث شریف میں وارد ہے کہ (مت منع کرو کسی کو جس وقت چاہیں طواف کریں، اور جس وقت چاہیں نماز پڑھیں، رات ہو یا دن پس

جاننے والا نہ جاننے والے کی مثل نہیں ہوسکتا۔ خوب سمجھ لو۔

چونتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک جب میت کا کوئی عضو ملے، تو اس کو غسل دیا جائے، اور اس پر نماز پڑھی جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر نماز نہ پڑھی جائے مگر اس صورت میں کہ میت کا اکثر حصہ ملے، پس پہلا قول مخفف، اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز درحقیقت روح پر پڑھی جاتی ہے، اور روح کا تعلق جس طرح اس عضو کے ساتھ ہے۔ جو ہم کو ملا اسی طرح تمام جسم کے ساتھ ہے ان دونوں تعلقوں میں کچھ فرق نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس بارے میں اکثر کا اعتبار ہے، کیونکہ اکثر ہی انسان کا اطلاق ہوسکتا ہے جیسا کہ ہم کو کوئی انسان ہاتھوں کا کٹا ہوا ملا، یا ایسا ملا، کہ تمام جسم اس کا موجود ہے، سوائے سرین کے۔

اور حاصل کلام کا یہ ہے، کہ جب نماز روح ہی پر ہوتی ہے تو نماز بدن کے تمام متفرق اجزاء کے ساتھ لاحق ہو جائے گی، اگرچہ ایک ہزار جگہ میں ہوں، اور تمام اجزاء کو مغفرت اور رحمت اور نرمی کا برتاؤ، اور برائیوں کا کفارہ بنانا، یا بلندی مراتب حاصل ہوگی۔

پینتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک امام خودکشی کرنے والے پر نماز پڑھ سکتا ہے: حالانکہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک جس نے اپنے آپ کو قتل کیا یا جو حد میں قتل کیا گیا۔ تو اس پر امام نماز پڑھے۔

اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نہ نماز پڑھے اور امام خیانت کرنے والے پر، اور نہ خودکشی کرنے والے پر۔

اسی طرح امام زہری رضی اللہ عنہ کے نزدیک نہ نماز پڑھی جائے اس شخص پر جو سنگسار کیا گیا ہو، یا قصاص میں قتل کیا گیا ہو۔

اور حضرت عمرو بن عبدالعزیز نے خودکشی کرنے والے پر نماز کو مکروہ کہا ہے اور امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس پر نماز نہ پڑھی جائے۔

اور قتادہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ حرامی پر نماز نہ پڑھی جائے۔

اور حضرت حسن رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ نفاس والی عورت پر نماز نہ پڑھی جائے پس پہلا قول اشخاص مذکورین پر نماز کے جائز ہونے میں مخفف ہے اور اس کے بعد کا قول مشدد ہے اور پہلے قول کی وجہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول پر عمل کرنا ہے کہ

صلوا علی من قال لا الہ الا اللہ

ترجمہ: نماز پڑھو، اس شخص پر جس نے کہا ہو لا الہ الا اللہ

یعنی اگرچہ اس نے خودکشی کی ہو، یا زنا، یا قصاص کے بدلے میں قتل کیا گیا ہو، یا مال غنیمت میں خیانت کرنے والا ہو، یا نفاس والی عورت ہو، یا حرامی ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز پاک کرتا ہے اور وہ نماز اس شخص کو پاک نہیں کرسکتی جس پر کسی آدمی کا حق ہو، بلکہ حقوق اس پر قیامت تک باقی رہیں گے۔

اور نفاس والی عورت پر نماز نہ پڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ شہید ہے، جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے۔

چھتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے اور یہی مذہب امام شافعی رضی اللہ عنہ کے اقوال سے صحیح تر قول ہے کہ جنبی شخص جب شہید کردیا جائے تو نہ اس کو غسل دیا جائے، اور نہ اس پر نماز پڑھی جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اسے غسل دیا جائے، اور اس پر نماز پڑھی جائے۔

اسی طرح امام محمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کو غسل دیا جائے، اور نماز نہ پڑھی جائے۔

پس پہلا قول اور نماز کے ترک ہونے کی وجہ سے مخفف ہے، اور دوسرا قول غسل اور نماز ہونے کی وجہ سے مشدد ہے، اور تیسرے قول میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ لوگوں کو جہاد پر آمادہ کرنا ہے، اور اس بات کو ظاہر کرنا ہے کہ شہادت شہید کو ظاہراً اور باطناً پاک کردیتی ہے:

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے اوپر اپنے پروردگار کی طرف سے فضل کی زیادتی سے اس طرح کہ اس کے لئے مغفرت اور رحمت کی دعا کی جائے، بے پرواہ نہیں ہے اسی طرح اپنے بدن کو بذریعہ پانی سے پاک کرنے سے غنی نہیں ہے، بلکہ دعا اس کے درجات کو اور پانی صفائی کو بڑھانے والا ہے۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جنازہ اور نوع ہے، برخلاف اچانک موت آجانے کے، پس غسل کی حاجت ہے اگرچہ شہید زندہ ہے، اپنے پروردگار کے پاس رزق دیا جاتا ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں اس کی تصریح ہے، پس غسل اس کی روشنی اور زندگی کو بڑھادے گا۔ خوب سمجھ لو۔

سینتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا، اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دوقولوں میں سے قول راجح یہ ہے کہ وہ شخص جو اہل عدل میں سے ہو، اور باغیوں کی لڑائی میں قتل ہوجائے تو وہ شہید نہیں ہے پس اسے غسل دیا جائے، اور اس پر نماز پڑھی جائے۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ سے دونوں روایتیں ہیں، پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور تیسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ باقی لوگ ہر حال میں مسلمان ہیں، اور شہادت نہیں حاصل ہوتی، مگر اسے جس کو وہ کفار قتل کریں جو حقیقت میں دین کے دشمن ہیں۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ لڑائی ہر حال میں دین خدائی کی مدد کی غرض سے ہے، اگرچہ درجہ میں بہ نسبت اہل دین کی مدد کے گھٹی ہوئی ہے اس دلیل سے کہ ہر مقتول نے اپنی جان کو اللہ تعالیٰ کے دین کی مدد کے لئے فروخت کیا ہے۔

اڑتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جو باغی لڑائی کے وقت مقتول ہو جائے تو اسے غسل دیا جائے اور اس پر نماز پڑھی جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول نفی کا ہے، پس پہلا قول نماز اور غسل ہونے کے اعتبار سے مشدد ہے، اور دوسرا قول نماز اور غسل نہ ہونے کی وجہ سے مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ شخص ہر حال میں مسلمان ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ دین خدائی سے لڑائی کرنے والا، پس اس پر نماز نہ پڑھی جائے گی، بلکہ اس کو نماز اور غسل کچھ نفع نہ دے گا۔ مگر اس وقت کہ جب توبہ کر لے۔

انتالیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جو شخص بغیر لڑائی ظلماً قتل کیا جائے، اس کو غسل دیا جاوے اور اس پر نماز پڑھی جائے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ لوہے سے قتل کیا گیا ہے تو نہ غسل دیا جائے۔ اور اگر کسی بھاری چیز سے قتل کیا گیا ہے تو اس کو غسل دیا جائے اور اس پر نماز پڑھی جائے۔ پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرے قول میں تخفیف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ شخص دنیا کے احکام میں شہید نہیں ہے اگرچہ اس کو آخرت میں شہادت کا ثواب مل جائے۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی دو شقوں میں سے اس کی وجہ کہ جو دھار دار لوہے سے قتل کیا گیا ہو اسے غسل نہ دیا جاوے، یہ ہے کہ لوہا خون نکال دیتا ہے جس کے ساتھ وہ خباثت بھی دور ہو جاتی ہے جو اس کی روح میں ہوتی ہے، وجہ یہ کہ روح جسم کی مجاور ہے برخلاف اس شخص کے جو وزنی آلہ سے قتل کیا جائے کیونکہ خباثت خون میں باقی رہ گئی، کہ نہیں نکلی، اس لئے ضرور ہے کہ اسے غسل دیا جائے، اور اس پر نماز پڑھی جائے۔

چالیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کے نزدیک جنازے کے آگے چلنا زیادہ بہتر ہے۔ حالانکہ امام ثوری رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ سوار جنازے کے پیچھے چلے اور پیدل چلنے والا جہاں چاہے۔

اور امام نخعی رحمۃ اللہ علیہ نے جنازے کو دو عمودوں کے درمیان اٹھانے کو مکروہ کہا ہے۔

اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ یہ چار عمودوں کے درمیان اٹھانے سے بہتر ہے، اور دلیل ہر ایک کی وہ ہے جو ہر ایک ایک کو شارع اور آپ کے اصحاب سے پہنچا۔

اکتالیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جو شخص دریا میں مر جائے اور اس کے نزدیک کوئی کنارہ نہ ہو، تو اسے دو تختوں کے درمیان کر کے دریا میں ڈال دیا جائے

بشرطیکہ کہ کنارے پر مسلمانوں کی آبادی ہو، اگر وہاں کفار رہتے ہوں، تو اسے بوجھل کر کے دریا میں ڈال دیا جائے، تا کہ ایک جگہ ٹھیر جائے۔ حالانکہ احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ہر حال میں جب اس کا دفن کرنا دشوار ہو تو اس کو بوجھل کر کے دریا میں پھینک دیا جائے، پس پہلا قول تفصیل کی وجہ سے مشدد، اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ احتیاط ہے، مسلمان کی عزت کے لحاظ سے پس شاید کوئی مسلمان کنارے پر اس کو پا کر زمین میں دفن کر دے، کیونکہ یہی دفن حقیقی ہے جس سے ذمہ بری ہوتا ہے۔ اور ہو جائیں وہ مسلمان جنہوں نے اس میت کو پایا ان لوگوں کے قائم مقام جو اس کی موت کے وقت حاضر تھے دفن کرنے میں، برخلاف اس صورت کے کہ کنارے پر کفار رہتے ہیں کیونکہ اس صورت میں بوجھل کر کے دریا کی تہہ میں اس لئے پہنچا دیا جائے، تا کہ کفار اس کی عزت اور حرمت کو خراب نہ کریں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود اعظم دفن کرنے سے میت کے حق کو پورا کرنا، اور بعد موت اس کے جسم کی عزت کرنا ہے، اس طرح کے اس کو آنکھوں سے چھپا دیا جائے، اور لوگ اس کی بو سے تکلیف نہ پاویں، اور جب اس کی سڑی ہوئی بو سونگھیں تو اس کو گالی نہ دے بیٹھیں۔

بیالیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک میت کا سر قبر کی پائنتیں کی جانب رکھا جائے، پھر میت کو قبر کی طرف کھسکا لیا جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جنازہ قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے پھر قبر میں عرض کی جانب سے اتار دیا جائے۔ پس پہلا قول اس شخص پر مخفف ہے جو میت کو قبر اتارے اور آسان ہے میت پر خود اس کے اترنے میں۔

اور دوسرا قول اترنے میں مشدد ہے کیونکہ جو جنازہ عرض کی جانب سے لیا جاتا ہے اس میں بہ نسبت قبر کی پائنتیں کی جانب سے لینے کے عمل زیادہ کرنا پڑتا ہے اور دلیل دونوں قولوں کی دلائل ہیں جو ہر ایک کو پہنچے۔

تینتالیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک قبر کو اونٹ کے کوہان کی مثل بنانا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ ہموار کرنا روافض کی عادت ہوگئی ہے، حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے راجح قول یہ ہے کہ ہموار کرنا زیادہ بہتر ہے پس پہلا قول کوہان کی طرح بنانے کی وجہ سے مشدد ہے، اس لئے کہ وہ ایک عمل ہے جو ہموار کرنے پر زائد ہے اور دوسرا قول مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک درجات بلند ہونے کے ساتھ نیک فالی لینا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ میت کے ساتھ کوئی کارروائی کرنے سے اللہ تعالیٰ پر کچھ حکم نہیں لگا سکتے، پس ہموار کرنا چاہئے، قبر کو برابر جگہ پر کھڑے ہونے کے واسطے کہ کسی بات کو ترجیح نہ ہو، تا کہ حق تعالیٰ کے سپرد کر دیا جائے، کہ وہ اس کے ساتھ جو چاہے کرے۔ خواہ وہ درجہ بلند کرے یا پکڑ کرے۔

چوالیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک قبرستان میں قبروں کے درمیان مع جوتے کے چلنا مکروہ نہیں ہے حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول اس کی کراہت کا ہے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ اس سے ممانعت کی کسی صریح نص کا وارد نہ ہونا ہے اور کراہت کی وجہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے جو اس شخص کو فرمایا جسے آپ نے قبروں کے درمیان مع جوتے کے چلتا ہوا دیکھا کہ:

اخلع نعليك

ترجمہ: یعنی اتار اپنے جوتوں کو

کیونکہ احتمال ہے کہ آپ کا جوتوں کے اتارنے کا حکم فرمانا مردوں کی عزت کے خیال سے ہو، اس وجہ سے کہ میت کو جب لوگ اس کی قبر پر مع جوتے کے چلتے ہیں یہ سمجھتا ہے کہ لوگ مجھ کو حقیر جانتے ہیں، اگرچہ اس سے اس کے جسم کو کوئی تکلیف نہیں پہنچتی اور جس نے مکروہ نہیں کہا، اس کی وجہ زندہ آدمی کے حق کی رعایت کرنا، اور اس کے حق کو میت کے حق پر مقدم کرنا ہے اس وجہ سے کہ بسا اوقات زمین کے گرم ہونے سے زندہ آدمی کے پاؤں کو تکلیف پہنچتی ہے، اور احتمال ہے کہ جوتوں کے نکالنے کا حکم اس وجہ سے ہو کہ جوتے خود پسندوں کا لباس ہیں، جیسا کہ حدیث شریف کی روش اسی کو مقتضی ہے کہ دونوں جوتے ایسے نہ تھے، کہ جن پر بال ہوں۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔

پینتالیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ماتم پرسی دفن کرنے سے پہلے سنت ہے نہ بعد میں، اور یہی قول امام ثوری رحمۃ اللہ علیہ کا ہے حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول یہ ہے کہ پہلے دفن کرنے کے اور بعد اس کے تین دن تک ماتم پرسی مسنون ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا اس وجہ سے کہ ماتم پرسی بعد دفن کے ہو سکتی ہے، مشدد ہے اور تین دن کی تعداد ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سخت غم دفن کرنے سے پہلے ہی ہوتا ہے پس ماتم پرسی اور اس کے غم ہلکے ہو جانے کی دعا کی جائے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دفن کرنے کے بعد غم اکثر تین دن تک رہتا ہے، اور کبھی آدمی ضروری کام میں مشغول ہونے کی وجہ سے ماتم پرسی کی فرصت نہیں پاتا ہے، مگر تین دن کے بعد، پس اگر ماتم پرسی کا وقت دفن کرنے کے بعد دراز نہ کیا جاتا، تو کبھی ماتم پرسی کرنے والے اور اس شخص کے درمیان جس کی ماتم پرسی کی جائے دشمنی ہو جاتی، جبکہ وہ دفن کرنے کے بعد ماتم پرسی کا تدارک نہ کرتا، اور ہو سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے کلام کو ان بڑے لوگوں کے حال پر محمول کیا جائے، جو مال اور اولاد کے فوت ہونے پر پورے طور سے غمگین نہیں ہوتے، اور باقی اماموں کا کلام اکثر لوگوں کے حال پر جو میت پر غم کرتے ہیں محمول کیا جائے۔

چھیالیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک ماتم پرسی کے لئے بیٹھنا مکروہ ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک مکروہ نہیں، پس

پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ماتم پرسی کرنے والے لوگوں پر تکلیف کر کے سوگ والے کی طرف چلنا بار گزرے گا، جب وہ سنیں گے کہ وہ ماتم پرسی کے لئے بیٹھا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیٹھنے کی صورت میں اہل موت پر تخفیف ہے برخلاف اس صورت کے، کہ جب نہ بیٹھے کہ بسا اوقات لوگ تعزیت کے واسطے آئیں گے، اور اس شخص کو نہ پانے کی وجہ سے دوسری دفعہ آنے کی تکلیف کرنی پڑے گی، بالخصوص اس شخص کے حق میں جو ہمیشہ کاروبار میں مصروف رہتا ہے۔

سینتالیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک قبر نہ پختہ بنائی جائے اور نہ اس پر مکان بنایا جائے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس کے جواز کا ہے، پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ میت کو قبر کے اندر حق تعالیٰ کے سامنے اس طرح ڈال دینا ہے کہ کوئی شے اس کے اوپر کی جانب میں ایسی نہ ہو جو آفات سے روکنے والی ہو، اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے اور اشیاء کو ان کے مسببات پر موقوف کر دینے کے ساتھ نیک فالی لینا، اس طرح کہ

اعقل و توکل

ترجمہ: سمجھ اور بھروسہ کر۔

پس یہ بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

اور کاملین کا بیان ہے کہ ڈھے ہوئے مکانوں میں رہنا بہ نسبت نئے مکانوں کی زیادہ بہتر ہے اس جہت سے کہ ٹوٹے پھوٹے مکان میں رہنے والا اکثر محض خدا تعالیٰ کی ذات پر بھروسہ کرتا ہے، برخلاف اس کے جو نئے اور عمدہ مکان میں رہتا ہے کیونکہ اکثر اس کو اپنے مکان کی مضبوطی پر اعتماد ہو جاتا ہے، نہ خدا تعالیٰ پر۔ خوب سمجھ لو۔

اڑتالیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک قبر کے پاس قرآن شریف پڑھنا مستحب ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک مکروہ ہے، پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قبر کے پاس قرآن شریف پڑھنا میت پر رحمت نازل ہونے کا سبب ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں قرآن شریف کا ہلکا پن لازم آتا ہے، اس کی نظیر وہ ہے کہ قبرستان میں نماز پڑھنے سے ممانعت آئی ہے، اور یہ اختلاف کہ میت کو قرآن شریف پڑھنے کا ثواب پہونچتا ہے یا نہیں، مشہور ہے، اور ہر قول کی ایک ایک وجہ ہے اور اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ انسان کو جائز ہے کہ وہ اپنے عمل کا ثواب غیر کو دیدے اور یہی قول امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کا ہے۔

رہی اس کی حکمت کہ دفن کے بعد میت کے لئے ثابت قدم رکھنے کی دعا کیوں کی جاتی ہے سو وہ یہ ہے کہ نماز جنازہ میں اس کے واسطے دعا کرنے کا ثمرہ یہی ہے، کیونکہ شفاعت کرنے والوں کا حکم لشکر کا سا ہے جبکہ بادشاہ کے دروازے پر اس غرض سے کھڑا ہو کہ گناہگار کی سفارش کرے۔ اور دفن کے بعد قبر پر کھڑا ہونا مقصود اعظم ہے۔ بالخصوص منکر نکیر کے سوال کے وقت، اور اس وقت کہ ان دونوں فرشتوں کے دیکھے ہی ڈھیلا پڑ جائے گا، پس نہیں کہا جاسکتا، کہ صرف اس پر نماز پڑھ لینا کافی ہے، اور بعد دفن کے اس کے واسطے دعا کرنے کی حاجت نہیں۔ پس خوب سمجھ لو، اور اللہ تعالیٰ ٹھیک جاننے والا ہے، اور اسی کی طرف لوٹنا ہے اور وہی ٹھکانا ہے۔ فقط

تمّت

قد تم الجزء الاول من ترجمة الميزان الكبرى للعالم الرباني والغوث الصمداني العلامة الشيخ عبدالوهاب بن احمد الشعراني، الحمدلله والمنه

حق تعالیٰ شانہ کا بیشمار انعام ہے کہ اس نے اس ناچیز کے ہاتھ سے میزان شعرانی کی پہلی جلد کا ترجمہ مقام رنگون آج بروز جمعہ مؤرخہ ۷/ رمضان المبارک ۱۳۳۷ھ مطابق ۷/ جون ۱۹۱۹ء اتمام کو پہنچا دیا، خدائے تبارک وتعالیٰ سے التجا ہے کہ کتاب مذکور کی دوسری جلد کو بھی اسی طرح بہت جلد تمام کرا دے، اور اہل اسلام کے لئے مفید اور نافع بنائے۔

آمین! آمین ثم آمین۔

صلى الله تعالىٰ على رسول خير خلقه محمد واله واصحابه وسلّم.

احقر بندہ

محمد حیات غفرلہ سنبھلی

(باقی مضامین حصہ دوم میں ملاحظہ فرمائیں)

اولیاء اللہ کے حالات اخلاق اور اقوال پر مشتمل تصوف
کی اہم عربی کتاب تنبیہ المغترین کا اردو ترجمہ

احوال الصادقین

حضرت امام عبدالوہاب شعرانی قدس سرہ

حضرت مولانا حبیب احمد صاحب کیرانوی رحمۃ اللہ علیہ

ادارہ اسلامیات
کراچی ـــ لاہور

ادارہ اسلامیات کراچی۔ لاہور

ائمہ مجتہدین کے متفق علیہ اور مختلف فیہ مسائل کی تحقیق اور
فقہی اختلاف میں راہِ اعتدال پر لانے والی معروف کتاب
مواہبِ رحمانی
ترجمہ
میزانِ شعرانی
جلد دوم
عربی تالیف
حضرت شیخ امام عبدالوہاب شعرانی (۹۷۳ھ) رحمۃ اللہ علیہ
اردو ترجمہ
حضرت مولانا محمد حیات صاحب سنبھلی رحمۃ اللہ علیہ
ادارہ اسلامیات
کراچی — لاہور

کتاب زکوٰۃ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ زکوٰۃ ارکان اسلام میں سے ایک رکن ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ زکوٰۃ چار نوعوں میں واجب ہے:

ا۔ چوپائے ۲۔ جنس نقود ۳۔ اسباب سوداگری ۴۔ وہ چیزیں جو پائی جاتی ہیں وہ پھل اور کھیتیاں جو من چاہے طریقہ سے ذخیرہ بنائی جاسکیں

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ زکوٰۃ آزاد مسلمان بالغ عقل والے پر واجب ہے۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ زکوٰۃ واجب ہونے میں ایک سال مال پر گذر جانا شرط ہے۔ مگر حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عباسؓ سے دو قول مروی ہیں ایک یہ کہ مال کے مالک بنتے ہی واجب ہو جاتی ہے پھر جب ایک سال گذر جائے (دوبارہ) واجب ہوتی ہے۔

اور حضرت ابن مسعودؓ کو جب کوئی عطیہ دیا جاتا فی الفور اس کی زکوٰۃ ادا فرما دیتے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ زکوٰۃ کا نکالنا بغیر نیت کے صحیح نہیں اور امام اوزاعیؒ نے فرمایا کہ نیت کی ضرورت نہیں۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو شخص بخل کی وجہ سے زکوٰۃ روک لے اس سے جبراً لے لی جائے اور اس کو سزا دی جائے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مال میں سوا زکوٰۃ کے اور کچھ واجب نہیں۔ اور مجاہدؒ و شعبیؒ کا قول ہے کہ جب کھیتی کاٹی جائے تو واجب ہے کہ کچھ بالیں مساکین کے واسطے ڈال دی جائیں۔ اسی طرح جب کھجوریں کاٹی جائیں تو کچھ پھل فقراء کیلئے ڈالنا واجب ہے۔ یہاں تک مسائل متفق علیہا کا بیان ہوا۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکاتب غلام پر صرف اس کی کھیتی میں دسواں حصہ واجب ہے نہ کسی اور میں حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر زکوٰۃ واجب ہی نہیں۔ اسی طرح ابوثور کا قول یہ ہے کہ اس پر ہر قسم کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف

اور تیسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب مکاتب اپنے آقا کی غلامی سے آزاد ہونا چاہ رہا ہے تو وہ سزاوار تشدید ہے کہ اس کی کاشت میں دسواں حصہ واجب ہو (جس طرح جنایت کرنے میں عقوبت اسی پر واجب ہوتی ہے) اگرچہ جب تک اس پر ایک درہم بھی بدل کتابت کا باقی رہے گا اس وقت تک اس میں رقیت (غلامی) باقی رہے گی۔

دوسرے قول کی وجہ اس کی ملک شرعی کا ناقص ہونا ہے۔ پس حق تعالیٰ نے اس پر صدقہ فرمایا کہ اس کے مال میں زکوۃ واجب نہیں کی تاکہ وہ اس مال کو اپنی گردن چھوڑانے میں صرف کرے اور بندوں کی غلامی سے نکل کر خالص غلام بن جائے جو حق تعالیٰ کا غلام ہے کیونکہ وہی مالک حقیقی ہے۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ خداتعالیٰ کو اس سے غیرت ہوتی ہے کہ اس کی معیّن ملک میں کوئی اس کا بندہ شریک ہو۔

اور تیسرے قول کی وجہ اس پر سخت تشدید کرنا ہے اس وجہ سے کہ اس میں شان تکبیر پیدا ہوگئی اور اگر وہ خداتعالیٰ کے حضور میں متواضع اور منکسر ہوتا تو اس کے بندوں کا بندہ بنے رہنے پر راضی نہ رہتا اسی لئے خداتعالیٰ نے بدل کتابت کے علاوہ اس پر زکوۃ بھی واجب کر دی اظہار غضب کے واسطے۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک حالت اسلام میں جس قدر زکوۃ واجب ہو جاتی ہے وہ مرتد ہو جانے سے ساقط نہیں ہوتی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ساقط ہو جاتی ہے۔

پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تعلق زکوۃ کا مال سے ہے جو اصل دین سے خارج ہونے سے قبل التزام احکام شرعیہ کے وقت اس کی ملکیت تھا۔ پس جس طرح اصل دین مٹ گیا تو اس کی فروع بھی معدوم ہو گئیں۔ پس اگر دوبارہ مسلمان ہو جائے تو ہر چیز پر اس کا مقتضا مبنی ہوگا پس صحیح ہوگا واجب الذمہ زکوۃ کا خداتعالیٰ کے اس قول کے عموم میں داخل ہونا کہ

قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف

ترجمہ: کہہ دو کافروں سے اگر باز آ جاویں تو ان کا گذشتہ (گناہ) بخشد یا جائے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ اس پر زکوۃ کا واجب ہونا از روئے سختی کے ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوۃ روح اور مال کے پاک کرنے کا آلہ ہے جس کو خداتعالیٰ نے اپنے ایماندار بندوں کے مال میں شفقتاً واجب کیا ہے تاکہ اس میں اور اس کے مال میں گندگی نہ آ جائے۔ لہٰذا مرتد کی شان کے مناسب زکوۃ کا اس پر واجب نہ ہونا ہے تاکہ اس سے شارع کی روگردانی اور اس پر غضبناک ہونا ظاہر ہو۔ اس لئے کہ مرتد اصلی کافر سے برے حال میں ہے وجہ یہ ہے کہ اس نے اسلام کو اختیار کر کے پھر ترک کر دیا۔ نیز یہ کہ زکوۃ اصل (اسلام) کے تابع ہے۔

تیسرا مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک بچے اور مجنون کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے ولی کو چاہئے کہ دونوں کے مال سے زکوٰۃ ادا کرے اور صحابہؓ کی ایک جماعت کا یہی قول ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کے مال میں زکوٰۃ نہیں البتہ ان کی کاشت میں دسواں حصہ واجب ہے۔ اسی طرح امام اوزاعیؒ اور امام ثوریؒ کے نزدیک فی الفور لیکن اس وقت تک ادا نہ کی جائے جب تک بچہ بالغ اور مجنون عاقل نہ ہو جائے۔ پس پہلا قول اور تیسرا قول مشدد ہے اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

اور پہلے اور تیسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا اور اس قاعدہ پر عمل کرنا ہے کہ جس پر کچھ واجب ہو اور وہ خود اس کی ادائیگی سے عاجز ہو تو اس میں کسی کو نائب بنا دینا جائز ہے بشرطیکہ خود اس کی اجازت ہو یا حاکم کی۔

اور دوسرے قول کی وجہ بچے اور مجنون کی طرف خطاب کا متوجہ نہ ہونا ہے کیونکہ وہ مکلف ہی نہیں اور زکوٰۃ کی ادائیگی کو اوزاعیؒ اور ثوریؒ کے نزدیک بالغ یا عاقل ہو جانے تک موخر کرنا اس لئے بہتر ہے کہ وہ خود اپنی خوشی سے ادا کرے۔ برخلاف کاشت کے دسویں حصہ کے اس لئے کہ اکثر نفوس ایسی سخاوت کرتے ہیں۔

چوتھا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص نصاب کا مالک ہو گیا۔ پھر اس کو درمیان سال میں فروخت کر دیا یا کسی چیز سے بدل لیا اگرچہ جنس مختلف ہو تو سال پورا نہ گذرا، حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ چاندی اور سونے میں مبادلہ کر لینے سے سال منقطع نہیں ہوتا اور چوپائیوں میں منقطع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول ہے کہ اگر ہم جنس سے مبادلہ کیا تو سال منقطع نہ ہوا اور نہ دونوں روایتیں ہیں۔ پس پہلا قول زکوٰۃ واجب نہ ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرے قول میں ایک اعتبار سے تشدید ہے اور ایک اعتبار سے تخفیف اور تیسرا قول مفصل ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے مبادلہ کر لیا یا فروخت کر دیا اس پر یہ صادق نہیں ہے کہ اس کے نصاب پر ایک سال گذر گیا اس لئے زکوٰۃ واجب نہیں اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے سونے یا چاندی کے ساتھ مبادلہ کیا تو ایسا ہے کہ گویا مبادلہ ہی نہیں کیا۔ کیونکہ وہ ہر حال میں خالص نقد ہے برخلاف چوپائیوں کے اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ ہماری تقریر سابق سے معلوم ہو سکتی ہے۔ پس سوچ لو۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر نصاب کا کچھ حصہ سال کے تمام ہونے سے پہلے ضائع ہو گیا یا ضائع کر دیا تو سال منقطع ہو گیا حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ضائع کرنا زکوٰۃ سے بھاگنے کی نیت سے ہو تو سال منقطع نہ ہوا۔ بلکہ اگر آخر سال میں پورا نصاب حاصل ہو جاوے زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہوگا۔ پس پہلا قول زکوٰۃ واجب نہ ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرے قول میں تفصیل کی دونوں شقیں لینے کی صورت میں تشدید ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام شافعیؒ کا جدید اور راجح قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ غصب کیا ہوا مال اور گم شدہ مال اسی طرح انکار کیا ہوا مال جب لوٹ آوے تو گذشتہ سالوں

کی زکوٰۃ ادا کی جاوے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کا قدیم قول یہ ہے کہ نئے سرے سے سال شروع کیا جاوے اور گذشتہ سالوں کی زکوٰۃ واجب نہیں اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہی ہے، اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں صرف ایک سال کی زکوٰۃ واجب ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور تیسرے میں کچھ تخفیف ہے اور ہر مذہب کی ایک وجہ ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام شافعیؒ کی ظاہر روایت یہ ہے کہ وہ قرض جو کل نصاب کو یا کچھ نصاب کو گھیرے ہوئے ہو تو وہ وجوب زکوٰۃ کو منع نہیں کرتا حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور یہی امام شافعیؒ کا قول قدیم ہے یہ ہے کہ منع کرتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

آٹھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ زکوٰۃ عین مال میں واجب ہوتی ہے نہ واجب فی الذمہ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا تعلق ذات سے ہے جس طرح جنایت کا تعلق گردن سے ہوتا ہے (یعنی ذات انسان سے) اور مال کا کوئی حصہ اس کی ملک سے خارج نہیں ہوتا مگر مستحق زکوٰۃ کو دیدینے کے بعد، اور امام احمدؒ سے اقوال ظاہرہ کے بارہ میں ایک روایت یہ ہی منقول ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ زکوٰۃ کا تعلق ذمہ سے ہے اور مال کا ایک حصہ زکوٰۃ کے بدلہ میں گرور ہتا ہے اگرچہ اسے جائز ہے کہ اس کے سوا دوسرے حصہ کو زکوٰۃ میں دے پس پہلا قول اس وجہ سے کہ عین مال میں واجب ہے مشدد ہے اور دوسرے قول میں اس وجہ سے کہ زکوٰۃ کا تعلق ذات سے ہے تخفیف ہے اور اس وجہ سے کہ اس کا تعلق ذمہ مکلّف سے ہے کہ اس سے روز قیامت میں زکوٰۃ کا حساب لیا جائے گا اسی طرح تیسرے قول میں اس وجہ سے کہ حصہ مال کا زکوٰۃ کے عوض میں اس کے ادا کرنے تک مرہون رہتا ہے تشدید ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ نکالنے سے پہلے نیت ادائیگی کر لینا جائز نہیں حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ نیت کا اداز کوٰۃ کے مقارن ہونا مستحب ہے اور اگر تھوڑی سی دیر پہلے نیت کر لی تو جائز ہے اور اگر بہت دیر پہلے کی تو جائز نہیں جس طرح طہارت، حج، نماز (کہ ان سب کی نیت ان کے ساتھ ہونی چاہئے یا تھوڑی سی دیر پہلے) اور امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ منقول ہے کہ نیت کا اداء کے متصل ہونا لازم ہے یا قدر واجب نکال کر جدا کر دینے کے وقت نیت ہو (تو وہ بھی کافی ہے) پس پہلا قول مشدد ہے۔ اسی طرح تیسرا اور دوسرے قول میں تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے کہ

انما الاعمال بالنیات

ترجمہ: سوا اس کے نہیں کہ (اعتبار) اعمال (کا) نیتوں سے ہوتا ہے۔

پس بندہ اپنے تمام افعال و اعمال میں نیت کا مکلّف ہوا۔ لہٰذا کسی عمل کے ایک جز میں نیت کر لینا کافی نہ ہوگا اگرچہ وہ جز کثیر ہی کیوں نہ ہو اور اسی سے امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی وجہ بھی معلوم ہو سکتی ہے۔

اور اس کی وجہ کہ تھوڑی دیر پہلے نیت کر لینا جائز ہے یہ ہے کہ جو کسی شے کے قریب ہو اس کا حکم اس شے کا سا ہوتا ہے اس تمام کی توضیح یہ ہے کہ نیت کا مفہوم خالص کرنا ہے تو جب نیت عمل سے جدا ہوگی تو اخلاص نہیں پایا جاسکتا اور جب اخلاص نہ پایا گیا تو اس کی زکوٰۃ مقبول نہ ہوگی۔

دسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جس شخص پر زکوٰۃ واجب ہو اور وہ اس کے ادا کرنے پر قدرت رکھتا ہو تو اس کو ادائیگی میں تاخیر کرنا جائز نہیں ہے اور اگر تاخیر کردی تو ضمان دیگا اور ایسے شخص کا اگر مال تلف ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تلف ہو جانے سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اور اس پر ضمان لازم نہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ادا پر قادر ہونا شرط نہیں نہ وجوب زکوٰۃ کی نہ ضمان کی اور جب ایک سال گذرنے کے بعد مال تلف ہو جائے تو اس کے ذمہ زکوٰۃ قرار پاگئی خواہ ادا زکوٰۃ پر قادر ہو یا نہیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف اور تیسرا بہ نسبت پہلے کے مخفف ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

گیارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک جس شخص پر زکوٰۃ واجب ہو اور وہ اس کے ادا کرنے سے پہلے فوت ہو جائے تو اس کے ترکہ سے وصول کرنی چاہیئے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ زکوٰۃ موت سے ساقط ہو جاتی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس زکوٰۃ کو پورے طور پر ادا کر کے جو میت کے ذمہ ثابت ہو چکی ہے اس کو جلدی سے بری الذمہ کر دینا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ اس مال کے ورثہ کا فقراء پر مقدم ہونا ہے مگر یہ کہ ورثاء خود چاہیں کہ زکوٰۃ ادا کر دی جائے اور پھر وہ منجملہ ان لوگوں کے ہو جن کی اجازت کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ وارث لوگ میت سے بہت وابستہ ہیں اور ان کا وارث ہونا خامون خان ہے برخلاف فقراء کے۔

اور ہوسکتا ہے کہ پہلے قول کو اس میت پر محمول کیا جائے جو پرہیزگار ہو بشرطیکہ اس کے وارث بھی ایسے ہی ہوں اور دوسرے قول کو اس کے خلاف پر اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

بارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو شخص زکوٰۃ سے بھاگنے کا ارادہ کرے مثلاً اس طرح کہ اپنے مال میں سے کچھ ہبہ کر دے یا فروخت کر دے پھر اسے سال سے قبل خرید لے تو زکوٰۃ اس سے ساقط ہوگئی اگرچہ گناہگار رہا حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ساقط نہیں ہوتی۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

پہلے قول کی وجہ اس شخص کو اس پر محمول کرنا ہے کہ وہ اپنی فاسد نیت کو مال معین کے ازالہ سے پہلے متغیر کر دے گا۔ اور دوسرے قول کی وجہ اس نیت کو اپنے حال پر باقی رکھنے والا سمجھنا ہے۔ اللہ عزوجل کو دھوکہ دینے کیلئے۔ (نعوذ باللہ)

تیرھواں مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک سال گذرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنا بشرطیکہ نصاب موجود ہو جائز ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد، دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کو پہلے ادا کرنا ایسا ہے جیسے نماز کو پہلے (وقت سے) ادا کرنا اور سال کا تمام ہو جانا ایسا ہے جیسے وقت نماز کو موجود ہو جانا۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کو ادا کر دینا اچھا کام ہے اور سال کے تمام ہونے کی شرط صاحب مال پر توسع کرنا ہے اور جب اس نے خود ہی سال تمام ہونے سے قبل ادا زکوٰۃ کو اختیار کیا تو اسے روکا نہ جائے گا برخلاف وقت سے پہلے نماز پڑھنے کے کہ یہ اس لئے جائز نہیں کہ وقت نماز کی صحت کے واسطے شرط ہے جیسا کہ کتب فقہ میں ثابت ہو چکا ہے دوسرے یہ کہ اس کا نفع فقراء کو نہیں پہنچتا برخلاف زکوٰۃ کے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب جانوروں کی زکوٰۃ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

ایمہ کا اتفاق ہے کہ چوپایوں میں زکوٰۃ واجب ہے اور وہ اونٹ ہے اور گائے ہے اور بکری ہے یہ شرط ہے کہ نصاب پورا ہو اور ملک تام ثابت ہو اور سال گذر چکا ہو اور مالک آزاد و مسلمان ہو اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اونٹ میں پہلا نصاب پانچ ہیں اور اس میں زکوٰۃ ایک بکری ہے اور دس اونٹوں میں دو بکریاں اور پندرہ اونٹوں میں تین بکریاں اور بیس اونٹوں میں چار بکریاں اور جب پچیس ہو جائیں تو ایک بنت مخاض ہے (یعنی ایک برس کی اونٹنی جس پر دوسرا سال شروع ہو) اور جب چھتیس ہو جائیں تو ایک بنت لبون ہے (یعنی دو برس کی اونٹنی جس پر تیسرا سال شروع ہو) اور جب چھیالیس ہو جائیں تو ایک حقہ ہے (یعنی تین برس کی اونٹنی جو چوتھے سال میں لگی ہو) اور جب اکسٹھ ہو جائیں۔ آخر اس مضمون تک جس کی احادیث صحیحہ میں تصریح وارد ہے۔

حدیث سے جس کا وجوب فی الذمہ ثابت ہے اس کا ادا کرنا تمام علماء کے نزدیک بلا اختلاف کے واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بختی (وہ اونٹ کہ عربی اور عجمی سے مل کے پیدا ہوا ہو) اور عربی (وہ اونٹ جس کے ماں باپ دونوں عربی ہوں) نر اور مادہ اس حساب میں سب یکساں ہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ تیس گایوں سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔ ہاں حضرت ابن مسیبؒ سے روایت ہے کہ ہر پانچ گایوں میں ایک بکری ہے تیس تک جس طرح اونٹوں میں، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ گایوں میں نصاب تیس ہے اور اس میں ایک تبیع ہے (یعنی ایک سال کا بچہ) اور جب چالیس ہو جائیں تو ایک مسنہ ہے (یعنی گائے کا دو برس کا بچہ بچھڑا یا بچھیہ) اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بکریوں کا نصاب چالیس ہے اور اس میں ایک بکری ہے۔ پھر اس سے زائد میں کچھ نہیں۔ یہاں تک کہ ایک سو اکیس (۱۲۱) ہو جائیں تو پھر اس میں دو بکریاں ہیں۔ اور دو سو ایک (۲۰۱) میں تین بکریاں ہیں چار سو تک اور چار سو میں چار بکریاں ہیں پھر ہر سیکڑے میں ایک بکری بڑھتی رہے گی۔ اور بھیڑ اور بکری اس بارہ میں برابر ہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ گھوڑے اگر تجارت کیلئے تیار کیے گئے ہوں تو ان کی قیمت میں زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ وہ بقدر نصاب ہو۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ خچروں اور گدھوں میں اگر سوداگری کے واسطے ہوں زکوٰۃ واجب ہے یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو اس باب میں مجمع علیہا مجھ کو ملے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جب کسی کے پاس پانچ اونٹ ہوں اور ان میں سے ایک اونٹ زکوٰۃ میں دیدے تو کافی ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کافی نہیں۔ اور جب پچیس اونٹ ہو جائیں اور اس کے مال میں بنت مخاض ہو نہیں اور نہ بنت لبون ہو تو امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اسے وہی دینا ہوگا۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی سا خرید لے اس کو اختیار ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر بنت مخاض یا اس کی قیمت ضروری ہے۔ پس علماء اس مسئلہ میں مخفف اور مشدد کے مابین ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ جو اسی حد پر ٹھہرا ہے جو حدیث میں وارد ہے وہ اس سے بہتر ہے جو اس کے سوا دوسرے جانور یا قیمت دینے کو جائز کہتا ہے۔ اگر چہ دوسرا جانور قیمت میں اس سے بڑا ہوا ہو۔ جو شارع نے دینے کو فرمایا ہے اس کی نظیر وہ ہے جو علماء نے اس شخص کے بارہ میں فرمایا ہے جو بعد نماز عددِ معیّن سے زیادہ تسبیح پڑھے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک جب دو شخص ایک نصاب کے مالک ہوں اور اپنا اپنا مال مخلوط کرلیں تو کسی پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں پر زکوٰۃ واجب ہے یہاں تک کہ اگر چالیس بکریاں سو آدمیوں میں مشترک ہوں تب بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور اس باب کے باقی مسائل پر چونکہ لوگوں کا عمل چھوٹ گیا ہے اس لئے ہم بخوف طوالت انہیں ترک کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب پیداوار کی زکوٰۃ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ نصاب پانچ وسق ہے اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے (اور صاع چار مُد کا اور مُد ایک رطل اور اس کے تہائی حصہ کا ہوتا ہے) اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس میں ایک عشر (دسواں حصہ) واجب ہے۔ اگر اس کو بارش یا نہر کے پانی سے سیراب کیا ہو اور جو ڈول یا پُر کے ذریعہ سے سیراب کیا ہو اس میں دسواں حصہ کا آدھا ہے اسی طرح اس میں جو خریدے ہوئے پانی سے سیراب ہو اور پھلوں اور کھیتیوں میں نصاب ہے مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ ان کے نزدیک کوئی نصاب معتبر نہیں بلکہ ہر تھوڑے اور بہت میں دسواں حصہ واجب ہے۔

قاضی عبدالوہاب نے فرمایا ہے کہ:

''اور کہا جا سکتا ہے کہ امام موصوف نے اس بارہ میں اجماع کے خلاف کیا ہے۔''

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ روئی میں زکوٰۃ نہیں۔ البتہ امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب پھل اور دانوں کا عشر ادا کر چکے اور وہ اس کے بعد چند سال تک بطور ذخیرہ جمع رہیں تو دوبارہ اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اور امام حسن بصریؒ کا قول یہ ہے کہ جب اس پر ایک سال گذر جایا کرے گا دسواں حصہ واجب ہو جائے گا۔ مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر اس شے میں جو زمین سے پیدا ہو کھیتی یا پھل دسواں حصہ واجب ہے خواہ آسمان کے پانی سے زمین کو سینچا ہو یا پُر اور ڈول وغیرہ سے سوا لکڑی اور گھاس اور اس بانس کے جو فارسی کہلاتا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ہر اس چیز میں جس کا ذخیرہ قوت بنایا جائے دسواں حصہ واجب ہے۔ جیسے گیہوں اور جو اور چاول اور کھجور اور انگور کے پھل۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر اس چیز میں جو پالی جاوے اور ذخیرہ بنائی جائے دسواں حصہ واجب ہے خواہ پھل ہوں یا کھیتیاں۔ یہاں تک کہ ان کے نزدیک بادام میں واجب ہے اور کھوپے میں نہیں۔ اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ

اور امام احمدؒ کے باہمی اختلاف کا ثمرہ یہ ہوا کہ امام احمدؒ کے نزدیک تلوں اور بادام اور پستوں میں اور السی اور زیرہ اور رائی کے تخم میں عشر واجب ہے اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک واجب نہیں اور امام ابوحنیفہؒ کی مخالفت کا ثمرہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک تمام سبزیوں میں زکوٰۃ واجب ہے اور باقی تینوں اماموں کے نزدیک ان میں بالکل زکوٰۃ نہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مشدد ہے اور ہر مذہب کا شاہد حدیث ہے۔ لہٰذا احتیاج توجہ نہیں۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت یہ ہے اور یہی امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے کہ زیتون میں زکوٰۃ واجب ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت یہ ہے کہ واجب نہیں یہی امام مالکؒ کی دوسری روایت ہے اور امام شافعیؒ کا دوسرا راجح قول ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ زیتون کی اکثر ضرورت پڑتا ہے۔ کیونکہ زیتون سالن ہے لہٰذا غذا کے مشابہ ہوا۔

دوسرے قول کی وجہ اس کا بعینہ غذا نہ ہونا ہے اس لئے اس کی لوگوں کو بہت حاجت نہیں پڑتی جس طرح کھجور اور کشمش (کہ اس کی حاجت بہت پڑتی ہے) پس اس کو جان لو۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک شہد میں دسواں حصہ ہے حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول جدید اور راجح یہ ہے کہ شہد میں زکوٰۃ نہیں۔ پھر امام احمد اور امام ابوحنیفہؒ باہم مختلف ہوئے، امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ شہد اگر خراجی زمین میں کا ہے تو اس میں دسواں حصہ نہیں اور امام احمدؒ کا قول ہے کہ شہد میں مطلقاً دسواں حصہ ہے (خواہ کسی زمین کا ہو) اور امام احمدؒ کے نزدیک شہد کا نصاب تین سو ساٹھ رطل ہے بغدادی رطل سے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تھوڑے اور بہت سب میں دسواں حصہ واجب ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا خراجی زمین کے شہد میں دسواں حصہ واجب نہ ہونے کا قول مخفف ہے اور امام احمدؒ کا قول مشدد ہے اسی طرح نصاب کے بارہ میں احمدؒ کا قول تخفیف والا ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہد کی مکھی وہ اشیاء جمع کر کے بہ حفاظت رکھتی ہے جو زمین سے نکلتی ہیں۔ لہٰذا شہد ان دانوں کی مثل ہوا جو کھیتی سے پیدا ہوتے ہیں یا مثل پھلوں کی۔

دوسرے قول کی وجہ وہ ہے جو رسول کریم ﷺ کی طرف سے وارد ہوا ہے کہ آپ نے شہد میں معافی دی ہے بغرض توسیع امت، پس اس میں زکوٰۃ کا واجب ہونا بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور نہ واجب ہونا چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول کہ تھوڑے اور بہت سب میں زکوٰۃ واجب ہے۔ بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ کیونکہ بعض احادیث میں مطلق شہد میں دسواں حصہ نکالنے کا حکم ہے۔ اور امام احمدؒ کا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

چوتھا مسئلہ: حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ہر جنس میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے علیحدہ نصاب ضروری ہے۔ پس ایک جنس کو دوسری جنس کے ساتھ نہ ملائیں گے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ نصاب کامل کرنے کیلئے جَو کو گیہوں کے ساتھ ملا سکتے ہیں۔ اسی طرح بعض دالوں کو بعض کے ساتھ ملا سکتے ہیں۔ اور اس بارہ میں امام احمدؒ سے مختلف روایات منقول ہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

پہلے قول کی وجہ اس بارہ میں کسی صحیح نص کا وارد نہ ہونا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تمام اجناس غذائیں ہیں۔ اس لئے وہ سب حکماً ایک شے ہیں۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک اگر پھلوں کا درست ہو جانا مالک کو ظاہر ہو جائے تو ان کا درختوں پر اندازہ لگانا مسنون ہے کیونکہ اس میں مالک اور فقراء دونوں پر عنایت ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اندازہ لگانا جائز نہیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ ظاہر ہے، دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تخمینہ ہے کبھی اس میں غلطی بھی ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اندازہ لگانے میں نہ لگانے والے کو خلاصی ہے نہ فقراء کو نہ مالک کو۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو اس شخص پر محمول کیا جائے جو اندازہ لگانے میں ماہر ہو جس کو اکثر غلطی نہیں ہوتی اور دوسرا قول اس پر جو اکثر غلطی کرتا ہو۔ جس طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پہلا قول تقوے والے لوگوں پر محمول کیا جائے اور دوسرا عوام الناس پر اور اس زمانہ کے لوگ تو کھجور اور انگور کی زکوٰۃ بھی نہیں دیتے۔ جیسا کہ مصر میں دیکھا جاتا ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا اور امام شافعیؒ کے مذہب میں راجح قول یہ ہے کہ خراجی زمین میں خراج کے ساتھ عشر بھی واجب ہے اس وجہ سے کہ خراج کا تعلق ذاتِ زمین سے ہے اور عشر کا تعلق اس کے غلہ اور آمدنی سے حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ خراجی زمین میں صرف دسواں حصہ واجب ہے اور کسی انسان پر عشر اور خراج دونوں جمع نہیں ہو سکتے اور رہی یہ شکل کہ کھیتی ایک شخص کی ہے اور زمین دوسرے کی تو اس وقت امام شافعیؒ کے نزدیک کھیتی کے مالک پر عشر واجب ہوگا۔ اسی طرح امام مالکؒ اور امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مالکِ زمین پر عشر واجب ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور رہی اس کی وجہ کہ جب کھیتی ایک شخص کی ہو اور زمین دوسرے کی تو دسواں حصہ مالکِ کاشت پر کیوں واجب ہے؟ سو وہ دونوں قولوں میں مشترک ہے کیونکہ زمین سے جس طرح مالک مستفید ہوا ہے اسی طرح مالکِ کاشت بھی۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک جب مالک زمین زمین کو اجرت پر اٹھا دے تو اس کی کاشت کا دسواں حصہ کاشتکار پر لازم ہوگا۔ حالانکہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مالک زمین پر لازم ہوگا۔ پس ہر قول میں ایک اعتبار سے تشدید ہے اور ایک اعتبار سے تخفیف، اور دونوں قولوں کی توجیہ وہی ہے جو ابھی گذری۔

آٹھواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جس وقت کسی مسلمان کی ایسی زمین ہو جس پر خراج نہیں۔ پھر وہ اس زمین کو کسی ذمی کے ہاتھ فروخت کردے تو اس پر نہ خراج لازم ہے اور نہ اس کی پیداوار میں دسواں حصہ۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر خراج واجب ہے اسی طرح امام ابویوسفؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر دوعشر واجب ہیں اسی طرح امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ صرف ایک عشر واجب ہے۔ علی ہذاالقیاس امام مالکؒ کا قول کہ اس کا ذمی کے ہاتھ فروخت کرنا صحیح نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا خراج واجب قرار دینے کی وجہ سے مشدد ہے اور تیسرا دوعشر واجب ہونے کی وجہ سے مشدد ہے اور چوتھے میں تخفیف ہے اور پانچواں بالکل مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ زمین کو اسی حال پر باقی رکھنا ہے جو مسلمان کی ملک کے وقت تھا۔ پس ذمی پر خراج نہیں لازم کیا جائے گا تا کہ مسلمان کی شوکت دوچند ہو جائے۔

دوسرے قول کی وجہ ذمی کے حال کی رعایت کرنا ہے اس پر ذلت اور زمین مذکور کے مالک ہو جانے پر خواری پیدا کرنی ہے اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کی وجہ بھی اسی سے ظاہر ہوتی ہے۔ اور امام مالکؒ کا زمین مذکور کے فروخت کرنے کے بارہ میں جو قول ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ (زمین مذکور کے فروخت کرنے کی شکل میں) کفار کو اس کے مالک بنا دینے کی وجہ سے انہیں ہم پر غالب کر دینا اور ان کی بات بڑھا دینے میں ان کی مدد ہے۔ برخلاف اس کے جو معہ ادائیگی خراج کے زمین میں کاشت کرے۔ کیونکہ وہ مسلمانوں کی زیر حکومت ہے اور وارد ہوا ہے کہ رسول خدا ﷺ انصار کے بعض مکانات میں تشریف لے گئے تو وہاں آپ نے کھیتی کا ہل جس سے زمین جوتتے ہیں دیکھا تو فرمایا یہ کسی قوم کے مکانوں میں نہیں داخل ہوتا مگر ان پر ذلت ضرور طاری کرتا ہے یعنی اس خراج کی وجہ سے جو کاشت کی زمین پر ہوتا ہے اور اگر زمین انسان کی اپنی ملک ہو تو اس کے مکان میں ذلت داخل نہیں ہوتی کیونکہ وہ اپنی ذاتی ملک میں بلاخراج کاشت کرتا ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب چاندی اور سونے کی زکوٰۃ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اتفاق ہے کہ سونے اور چاندی کے سوا باقی جواہرات میں زکوٰۃ نہیں جیسے موتی اور پنا۔ اور تمام فقہاء کے نزدیک مشک اور عنبر میں بھی زکوٰۃ نہیں اور حضرت حسن بصریؒ اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے منقول ہے کہ عنبر میں خمس (پانچواں حصہ) واجب ہے اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ موتی اور یاقوت اور عنبر میں خمس واجب ہے کیونکہ یہ سب معدنیات ہیں اس لئے رکاز (خزانے یا کان) کی مثل ہوئیں اور عنبریؒ سے مروی ہے کہ تمام ان اشیاء میں جو دریا سے نکلتی ہیں زکوٰۃ واجب ہے۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ سونے میں پہلا نصاب بیس مثقال ہیں اور چاندی کا نصاب دو سو درہم ہیں خواہ سکہ دار ہوں یا ٹوٹے ہوئے یا ڈلا ہو جو ابھی گلایا نہ گیا ہو پس جب مقدار مذکور کو پہنچ کر ایک سال اس پر گذر جائے تو اس میں چالیسواں حصہ واجب ہے اور حضرت حسنؒ سے روایت ہے کہ سونے میں جب تک وہ چالیس مثقال تک نہ پہنچے کچھ نہیں ہے۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ سونے اور چاندی کے برتن بنانا اور ان کو کام میں لانا حرام ہے اور ان کے اندر زکوٰۃ واجب ہے۔ یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو میں نے اس باب میں اجماعی پائے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک نصاب سے جس قدر زائد ہو اس میں حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ دو سو درہم یا بیس مثقال سے زائد میں اس وقت تک زکوٰۃ واجب نہیں جب تک وہ زیادتی چالیس درہم یا چار دینار تک نہ پہنچ جائے پھر اگر چالیس درہم ہو جائیں تو ان میں ایک درہم واجب ہے اس کے بعد اسی طرح ہر چالیس درہم میں ایک درہم بڑھتا جائے گا۔

اور اگر چار دینار ہو جائیں تو ان میں دو قیراط واجب ہیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ اتباع شارع اور زکوٰۃ کا فقیر پر واجب نہ ہونا اور غنی پر واجب ہونا ہے۔ پس اگر یہ بات نہ ہوتی کہ انسان سونے کے بیس مثقال سے یا چاندی کے دو سو درہم سے مالدار ہو جاتا ہے تو اس پر ہرگز زکوٰۃ

واجب نہ ہوتی اور اس قائل نے فقراء کے واسطے احتیاط کو ملحوظ رکھا ہے کہ نصاب سے زائد میں زکوٰۃ کو واجب کیا ہے اور بڑھوت میں جو دو نصابوں کے درمیان ہو معافی نہیں دی۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا نصاب سے زائد میں چالیس تک پہنچنے کا قول مخفف ہے اور سونے کے اول نصاب میں حضرت حسن بصریؒ کا یہی قول ہے جیسا کہ گذرا پھر زکوٰۃ کے واجب ہونے میں اس کا کچھ فرق نہیں کہ مالک نصاب عوام الناس میں ہو یا اہل کشف میں سے۔ (بلکہ دونوں پر واجب ہے) ہاں بعض صوفیہ کا اس میں اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ صرف اسی پر واجب ہے جو خدا تعالیٰ کے مالک ہونے کے باوجود اپنی ملک بھی سمجھتا ہے اور جو کشف اور یقین دونوں طرح اپنی ملک نہیں سمجھتا اس پر زکوٰۃ واجب نہیں۔ (انتہی)

اور امر حق یہ ہے کہ زکوٰۃ انبیاء علیہم السلام پر واجب ہے چہ جائیکہ ان کے ماسواء پر۔ وجہ یہ ہے کہ ہر انسان میں دعویٰ ملک کا جز پایا جاتا ہے اس لئے کہ وہ زمین میں خلیفہ بنا کر بھیجا گیا ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو نہ اس کا عتق صحیح ہو نہ خریدنا اور بیع کرنا اور نہ کچھ اور کیونکہ یہ تمام امور بندے سے صحیح نہیں ہوتے مگر محض اس وجہ سے کہ اس کی طرف ملک کی نسبت ہے۔ پس بچاؤ تم اپنے آپ کو غلطی سے اور ظاہر شریعت کو چھوڑ دینے سے۔

دوسرا مسئلہ: امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ نصاب کو کامل کرنے کے لئے سونا چاندی کے ساتھ ملایا جائے۔ حالانکہ ایک قائل کا یہ قول ہے کہ نہ ملایا جائے۔ پس پہلا قول ملانے کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہونے میں مشدد ہے اور دوسرا قول اس میں مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام اشیاء ایک مال ہیں اگر چہ جنس میں مختلف ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ حدِ وارد پر ٹھہر جانا کہ سونے اور چاندی میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی مگر اس وقت کہ جب ان میں سے ہر ایک بقدر نصاب ہو۔

پھر وہ لوگ جو ملانے کے قائل ہیں باہم مختلف ہیں کہ آیا سونے کو چاندی کے ساتھ ملا کر نصاب کو دوسرے کے ساتھ مکمل کیا جائے یا قیمت سے۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قیمت کر کے ملایا جائے اور یہی قول امام احمدؒ کا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ کسی کے پاس ایک سو درہم اور پانچ دینار ہیں جن کی قیمت ایک سو درہم ہوتی ہے تو ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ نصاب کی تکمیل نہ ہوگی مگر ہم جنس سے تو جب غیر جنس کو ملا کر نصاب کامل کیا گیا ہو تو اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور اس کی توجیہ ظاہر ہے جو گذشتہ بیان سے نکلتی ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جس شخص کا کسی ایسے شخص پر قرض ہو جو اقرار کرتا ہو مگر ٹالتا اور ادائیگی میں ڈھیل کرتا ہو تو اس پر زکوٰۃ نکالنا اس وقت واجب ہے کہ جب وہ قرض کا قبضہ کر لے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ ہے کہ اس پر ہر برس کی زکوٰۃ نکالنا لازم ہے اگر قرض پر قابض نہ ہو۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر قرض کی زکوٰۃ واجب ہی نہیں اگر چہ برسوں تک باقی رہے یہاں

تک کہ اس کا قبضہ کر لے۔ (اس کے بعد) صرف ایک سال کی زکوٰۃ ادا کرے خواہ وہ کسی فروخت کردہ شے کی قیمت ہو یا قرض کی رقم ہو۔ اور ایک جماعت کا قول ہے کہ قرض میں زکوٰۃ واجب نہیں یہاں تک کہ اس کا قابض ہو جائے۔ (اس کے بعد) زکوٰۃ ادا کرے اور نئے سرے سے ایک سال اُس وقت سے شمار کرے۔ اسی جماعت میں سے حضرت عائشہ صدیقہؓ اور حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عکرمہؒ ہیں اور امام شافعیؒ کا قدیم قول بھی یہی ہے اور امام ابو یوسفؒ بھی یہی کہتے ہیں۔ پس پہلا قول اور تیسرا قول جو ان کے موافق ہے مخفف ہے اور دوسرا قول مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرض ضائع شدہ مال کی مانند ہے پس صاحب قرض نہیں جانتا کہ آیا یہ قرض مجھے وصول ہوگا یا نہیں کیونکہ کبھی مانع پیش آ جاتا ہے اگرچہ مقروض مقرِ ہو۔ مثلاً چور آ کر مقروض کے تمام مال کو چرا لے اور یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کے یقین میں ضعف ہے برخلاف امام شافعیؒ کے قول کے کیونکہ وہ اس شخص کے ساتھ مخصوص ہے جس کا ایمان قوی اور یقین مستحکم ہو کہ اسے حق تعالیٰ کی ذات سے امید ہو کہ میں محروم نہ رکھا جاؤں گا بلکہ مجھے اس پر دو چند اور سہ چند جزا ملے گی۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور رہی اس کی وجہ کہ بعد قابض ہو جانے کے صرف ایک سال کی زکوٰۃ ادا کرے وہ یہ ہے کہ قرض دراصل قبضہ سے پیشتر اس کے تصرف میں نہ تھا اس لئے کہ وہ اس میں خرید و فروخت کا تصرف نہیں کر سکتا تھا تو گویا قرض اس کے نزدیک معدوم تھا۔ اور حضرت عائشہؓ نے قبضہ کے بعد جو تمام گذشتہ زمانہ کی زکوٰۃ نکالنے کو فرمایا ہے تو انہوں نے یہ ہی لحاظ کیا ہے جیسا کہ گذرا۔

چوتھا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے زیادہ ظاہر روایت یہ ہے کہ انسان کو مکروہ ہے کہ اپنے صدقہ کو خریدے اور اگر اس نے خرید لیا تو صحیح ہو جائے گا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے اصحاب کا ایک قول یہ ہے کہ بیع صحیح نہیں بلکہ باطل ہوگی پس پہلا قول صدقہ کے خریدنے اور اس خرید کے صحیح ہونے میں مخفف ہے اور دوسرا قول اور پہلے قول میں کراہت کی وجہ صدقہ کو اپنی ملک سے خارج کر کے فقراء اور مساکین اور باقی آٹھ قسموں میں سے کسی کو دیدینے کے بعد اپنی طرف کو لوٹانے کی صورت سے بچنا ہے۔ اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جس طرح بیع کے باطل ہونے کا قول بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک اگر کسی مالدار آدمی کا کسی ایسے شخص پر قرض ہو جو مستحق زکوٰۃ ہو اور قرض کی مقدار زکوٰۃ کی مقدار کے مساوی ہو تو اسے یہ جائز نہیں کہ اس قرض کو زکوٰۃ میں محسوب کر لے۔ بلکہ یہ کرے کہ مقروض کو بقدر قرض زکوٰۃ میں سے دیدے پھر اس کو مقروض قرض میں واپس کر دے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ محسوب کر دینا بھی جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور پہلا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن سے اس کا ڈر ہے کہ کہیں وہ انکار کر کے حاکموں کے پاس مقدمہ نہ لے جائیں اور اس پر حلف نہ اٹھالیں کہ مقروض نے قرضہ ادا نہیں کیا۔ اور دوسرا قول ان

بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن سے اس کا ڈر نہیں، یہ مسئلہ امام مالکؒ کے اس قول کی نظیر ہے کہ (ان کے نزدیک) بیع بالتعاطی (یعنی قیمت دیدینا اور چیز اٹھالینا) بغیر کسی ایسے لفظ کے بولے ہوئے جو بیع پر دلالت کرے صحیح ہے جیسا کہ آجائے گا۔

کیونکہ یہ قول بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ برخلاف امام شافعیؒ کے اس قول کے کہ بیع بغیر لفظ کے صحیح نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور ایسے لوگ اس زمانہ میں بکثرت ہیں جو خرید فروخت کرتے ہیں اور پھر انکار کر جاتے ہیں اور حلف اٹھالیتے ہیں۔

اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے

واَشهِدوا اذا تبايعتم

ترجمہ: اور گواہ کرلو جب باہم خرید و فروخت کروتم

پس اگر لفظ نہ بولا جائے گا تو بیع کی شہادت کیونکر صحیح ہوگی اس کو خوب سمجھ لو۔

چھٹا مسئلہ: امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح قول اور امام احمدؒ کا یہ قول ہے کہ زیور میں زکوٰۃ واجب نہیں، وہ زیور جو مباح ہو سونے اور چاندی سے بنایا گیا ہو بشرطیکہ وہ پہننے اور عاریۃً دینے کے کام میں آتا ہو۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول اور امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت یہ ہے کہ اگر کسی آدمی کے پاس زیور ہو جو عورتوں کو کرایہ پر دینے کے واسطے تیار کیا گیا ہو تو اس میں زکوٰۃ نہیں۔ حالانکہ بعض اصحاب مالکؒ وجوب کے قائل ہیں اور ائمہ شافعیہ میں سے امام زہری کا یہی قول ہے اس بناء پر کہ ان کے نزدیک کرایہ کے واسطے زیور بنانا درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

آٹھواں مسئلہ: اماموں کا قول ہے کہ تلواروں پر سونے اور چاندی کا پانی پھیرنا جائز نہیں۔ حالانکہ بعض اصحاب ابی حنیفہؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

اور جب امام شافعیؒ امام محمد بن حسنؒ کے مکان میں تشریف لے گئے تو اس کی چھتوں کو سونے کے پانی سے مزین پایا پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ مال کا ضائع کرنا ہے مگر یہ کہ اجتہاد کرکے ایسا کیا جائے اور شاید امام محمد بن حسنؒ نے جو ایسا کیا تھا وہ اسی اجتہاد کے سبب تھا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے سے کرایہ مکان کا زائد وصول ہوتا ہے بالخصوص اس وقت کہ جب وہ مکان بیواؤں اور یتیموں اور نابینوں پر وقف ہو اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب تجارت کے مال کی زکوٰۃ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اتفاق ہے کہ تجارت کے سامان میں زکوٰۃ واجب ہے اور امام داؤدؒ سے مروی ہے کہ کسب کے اسباب میں بھی زکوٰۃ ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ تجارتی اسباب میں (میزان کے حاشیہ کی کتاب میں لاتجب عند داؤد ہے) چالیسواں حصہ واجب ہے۔ مسائل اجماعیہ جس قدر میں نے پائے وہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک جب کوئی شخص سوداگری کے لئے غلام خریدے تو اس پر سال تمامی کے وقت اس کی طرف سے فطرہ بھی واجب ہوگا اور زکوٰۃ سوداگری کی بھی۔ حالانکہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک فطرہ ساقط ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ غلام میں دو اعتبار سے واجب ہوتی ہے لہٰذا دونوں کے اکٹھا واجب ہونے سے کوئی مانع نہیں دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام مال تجارت میں شمار ہے اس لئے مالک غلام پر دو زکوتیں جمع نہیں ہوسکتیں لیکن اگر مالک تبرعاً نکالے تو منع نہ کیا جائے گا۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر تجارتی اسباب میں بڑھوت کی امید کی جاتی ہو اور اس کے بازار میں گراں ہو جانے کا انتظار کیا جاتا ہو تو اسے ہر برس کوتا جائے اور قیمت کے موافق اس کی زکوٰۃ دیجائے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ نہ اسے ہر برس کوتا جائے اور نہ اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے اگرچہ وہ اسباب برسوں باقی رہے یہاں تک کہ اسے سونے اور چاندی کے عوض فروخت کرے تو اس وقت صرف ایک برس کی زکوٰۃ ادا کرے۔ مگر یہ کہ خریدنے یا فروخت کرنے کے سال کو جانتا ہو تو اس وقت اسی سال کا کوئی مہینہ ٹھہرا لے اور پھر اس میں اپنے پاس کے تمام مال کی قیمت کا اندازہ کرے اور اس کی زکوٰۃ دے مع نقد کی زکوٰۃ کے اگر اس کے پاس ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور دونوں کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ اخراج زکوٰۃ کی کیفیت میں کوئی نص وارد نہیں۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے اقوال کثیرہ میں سے ایک قول یہ ہے کہ جب نصاب سے کم قیمت میں تجارتی مال خریدا تو سال کی دونوں طرفوں میں نصاب کا اعتبار ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ سال میں کامل نصاب ہونا ضروری ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے باعتبار اثناءِ سال میں نصاب کے کم ہونے کے کیونکہ زکوٰۃ اس پر واجب نہ ہوگی اور تشدید ہے مستحقین زکوٰۃ پر اس وجہ سے کہ زکوٰۃ نہ نکلے گی اور دوسرا قول بھی مستحقین زکوٰۃ پر مشدد ہے بوجہ نہ نکالے جانے زکوٰۃ کے مگر صرف اسی وقت کہ جب تمام سال میں نصاب کامل رہے اور اس قول میں صاحب مال پر تخفیف ہے اس لئے کہ اس پر زکوٰۃ واجب نہیں اگر نصاب درمیان سال میں کم ہو جائے۔

پہلے قول کی وجہ انعقاد اور وجوب زکوٰۃ کے وقتوں کا اعتبار کرنا ہے پس ان دونوں وقتوں سے حکم متجاوز نہ ہوگا۔

دوسرے قول کی وجہ اطلاق تصرف اور عدم انضباط امر اور دوام ربۡا کے قاعدہ پر مبنی ہے لوگوں پر توسیع کی غرض سے اور اس بارہ میں کوئی نص احد امرین کی نہیں ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ تجارت کی زکوٰۃ قیمت سے تعلق رکھتی ہے حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ وہ مال سے متعلق ہے تعلق شرکت کا سا۔ اور ایک قول میں ہے کہ مثل تعلق رہن کے ہے اور ایک قول میں ہے کہ ذمہ کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ اور تمام اقوال کی وجہ ظاہر ہے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب کان کی زکوٰۃ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اتفاق ہے کہ کان کی زکوٰۃ میں سال شرط نہیں ہے مگر امام شافعیؒ کے ایک قول میں۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ خزانہ وغیرہ میں سال کا اعتبار ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ کان میں نصاب معتبر ہے سوائے امام ابوحنیفہؒ کے کہ انہوں نے فرمایا کہ نصاب معتبر نہیں بلکہ اس کے تھوڑے اور بہت میں پانچواں حصہ واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ خزانہ میں نصاب معتبر نہیں ہے سوائے امام شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک نصاب وجوب کی شرط ہے۔ یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو اس باب میں اجماعیہ مجھے ملے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ کان میں قدر واجب چالیسواں حصہ ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ پانچواں حصہ واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کان کی زکوٰۃ سونے اور چاندی کے ساتھ مخصوص ہے۔ پس اگر کان سے اس کے سوا کچھ اور نکلے مثلاً جواہرات تو اس میں کچھ واجب نہیں ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کان کا حق ہر اس شے سے متعلق ہے جو زمین سے خارج ہوتی ہو۔ منجملہ ان اشیاء کے جو آگ سے مڑ جاتی ہیں جیسے لوہا اور رانگ نہ فیروزہ وغیرہ کے ساتھ۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مڑنے والے اور نہ مڑنے والے دونوں کے ساتھ متعلق ہے جیسے سرمہ۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا قول بالکل مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ سونے اور چاندی کے جوہر کا صفا ہونا اور ان کا رواج کثیر ہونا ہے گویا کہ وہ دونوں سکہ دار

نقد ہیں، دوسرے قول کی وجہ ہر مڑنے والی شے پر کان کا اطلاق ہونا ہے۔

تیسرے قول کی وجہ مطلق نفع اٹھانا ہے اور ہر قول کیلئے ایک وجہ ہے اور اس کے مصرف کا اندازہ کرنا امام کی رائے پر موقوف ہے۔ پس اسے جائز ہے کہ کان والوں سے اس شے کو لے لے جو بیت المال کیلئے زیادہ موزوں ہو۔ اس ڈر سے کہ کہیں کان والے زیادہ مالدار ہو کر طالب سلطنت نہ ہو جائیں اور اسے لشکروں پر نہ خرچ کرنے لگیں پھر اس سے فساد پیدا ہو اور تمام تعریف اس خدا کیلئے ہے جو تمام عالم کا پروردگار ہے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب فطرہ کی زکوٰۃ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

صدقۂ فطر باتفاق ائمہ اربعہ واجب ہے اور اصمؒ اور اسمٰعیل بن علیہؒ کا قول ہے کہ وہ مستحب ہے اور اس پر اتفاق ہے کہ جس پر صدقۂ فطر واجب ہے اس پر اس کی صغیر السن اولاد اور اس کے مسلمان غلاموں کی طرف سے زکوٰۃ دینا بھی ضروری ہے۔ جس طرح اس پر اتفاق ہے کہ صغیر اور کبیر تمام کی طرف سے صدقہ فطر واجب ہے۔ اور حضرت علی بن ابی طالبؓ سے روایت ہے کہ صدقہ فطر ہر اس شخص پر واجب ہے جو نماز اور روزے کی طاقت رکھتا ہو۔ اور سعیدؒ بن مسیتب سے منقول ہے کہ صدقہ فطر صرف اسی پر واجب ہے جو روزہ رکھے اور نماز پڑھے۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ صدقہ فطر عید سے دو روز پہلے دیدینا جائز ہے۔ اور ائمہ اربعہ کے اس پر متفق ہونے کی وجہ کہ صدقہ فطر واجب ہے یہ ہے کہ وہ روزہ دار کو فحش گوئی سے پاک کرتا ہے اور ان چیزوں سے جو روزہ میں واقع ہوتی ہیں اس صفت صمدانیت کی تعظیم کی غرض سے جس کے نام کے ساتھ روزہ دار عادت پذیر ہوا ہے۔

اور اصمؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بندے کی عبادت نقص سے سالم نہیں رہ سکتی۔ چاہے اکابر میں سے ہو یا چھوٹے درجہ کے لوگوں میں سے ماسوا انبیاء علیہم السلام کے۔ پس اس لئے صدقہ فطر مستحب ہوا اور ہوسکتا ہے کہ وجوب کی علت وہ بیان کی جائے جو مستحب کی بیان کی گئی لہٰذا صدقہ فطر اس کے حق میں واجب ہے جس کی عبادت خلل ناک رہتی ہو۔ اور انبیاء علیہم السلام اور ان کے وارثین کے حق میں مستحب۔ پس خوب سمجھ لو۔

اور اس قول کی وجہ کہ صدقہ فطر ہر صغیر و کبیر پر واجب ہے شارع علیہ السلام کا اس کی تصریح فرمانا ہے اور حضرت علی اور حضرت سعید بن مسیتبؒ کے قول کی وجہ نماز اور روزے پر قیاس کرنا ہے کیونکہ اس کو تمیز دار اور بھوک پر قدرت رکھنے والا ادا کرتا ہے۔

اور اس کی وجہ کہ صدقہ فطر کو عید سے صرف دو روز پہلے ادا کرنا درست ہے اس مدت کا عید سے نزدیک ہونا ہے اور جو چیز کسی شے کے نزدیک ہوتی ہے اس کو اسی شے کا حکم دیدیا جاتا ہے پس عید کا دن گویا کہ وقت نماز (نماز پر) قادر بنانے والا ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ صدقہ فطر وجوب کے تاخیر کردینے سے ساقط نہیں ہوتا بلکہ فرض رہتا ہے جب تک ادا نہ کرے یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور جمہور کا قول یہ ہے کہ صدقہ فطر واجب ہے نہ فرض کیونکہ ان کے نزدیک فرض واجب سے زیادہ موکد ہوتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ سنت محمد ﷺ کی تعظیم قرآن شریف کی سی تعظیم کرنا ہے اس اعتبار سے کہ جس چیز کا وہ حکم کرے وہ مرتبہ میں ایسی ہے جس کا قرآن شریف حکم کرے اس کی بجا آوری کے واجب ہونے میں۔

دوسرے قول کی وجہ حق تعالیٰ کے اس حکم میں جو اس نے اپنی کتاب میں کیا ہے اور اس حکم میں جو رسول خدا ﷺ نے کیا ہے فرق کرنا ہے۔

اور یہ اصطلاح امام اعظم ابوحنیفہؒ کی بہت اچھی ہے کیونکہ خود رسول کریم علیہ السلام ان کی اس پر تعریف فرماتے ہیں بوجہ اس کے کہ مرتبہ حق تعالیٰ کا بندے سے بہت بلند ہے اگرچہ وہ نہیں بولتے ہیں اپنی طرف سے پس یہ نظیر ہے اس کی کہ انبیاء علیہم السلام کے واسطے دعا کرنے کیلئے لفظ صلوٰۃ مخصوص کیا گیا ہے۔ اگرچہ لغت میں اس کے معنی رحمت ہی کے ہیں۔ اس سے مقصد ان کی شان کو بڑھانا اور ترحم علی الاولیاء اور ترحم علی الانبیاء میں لفظاً فرق کرنا ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صدقہ فطر ان دو شخصوں پر واجب ہے جو ایک غلام مشترک میں شریک ہوں اور امام احمدؒ کی ایک روایت میں ہے کہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کے حصہ کی جانب سے پورا اصاع ادا کرے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ غلام کی طرف سے ان دونوں شریکوں پر صدقہ فطر واجب نہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت مشدد ہے اور تیسرا قول مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ ایک قسم کی احتیاط کو لینا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ پوری احتیاط کو لینا ہے اور تیسرے قول کی وجہ حدیث میں عبد سے وہ غلام مراد لینا ہے جو صرف ایک شخص کی ملک میں ہو اگرچہ معنی مشترک غلام کو بھی شامل ہیں۔ پس خوب سمجھ لو۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مولیٰ پر اس کے کافر غلام کی طرف سے زکوٰۃ دینا لازم ہے۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ صرف مسلمان غلام کی طرف سے واجب ہے پس خوب سمجھ لو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ بعض احادیث میں غلام کا مطلق ہونا ہے اس لئے وہ کافر کو بھی شامل ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ پاکی ہے اور کافر اہل تطہیر میں سے نہیں ہے۔ حالانکہ شارع علیہ السلام نے احادیث میں تصریح کی ہے۔ پس اس قول کے قائل نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے اور یہ شارع کے ساتھ ادب کرنے کے لحاظ سے ہے اور عارفین میں سے اہل کمال کا یہ ہی مسلک ہے۔ کیونکہ وہ مطلق کو اپنے موقعہ میں رکھتے

ہیں اور مقید کو اپنے موقعہ میں۔ اس غرض سے کہ کہیں شارع علیہ السلام کے ساتھ اپنا مُشرِع بننا لازم نہ آجائے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ خاوند پر بیوی کی طرف سے صدقہ فطر واجب ہے جس طرح اس کا خرچ اس کے ذمہ لازم ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ خاوند پر بیوی کی طرف سے فطرہ واجب نہیں۔ پس پہلا قول خاوند پر مشدد ہے اور دوسرا اس پر مخفف اور عورت پر مشدد۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ زوجہ سے کمال موافقت کی علت ہے اور اخلاق حسنہ کے مناسب نہیں ہے کہ خاوند اپنی بیوی کو ظاہری یا باطنی پلیدی سے پاک کرنے کیلئے مال خرچ کرنے کی تکلیف دے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس زکوٰۃ کا خطاب عورت سے ہے اس لئے کہ اس زکوٰۃ کا دینی نفع عورت ہی کی طرف لوٹتا ہے۔ اگرچہ اولیٰ یہ ہے کہ خاوند بیوی کی طرف سے زکوٰۃ دے اس خدمت کے بدلہ میں کہ عورت نے رمضان میں ہمبستری کی وجہ سے یا اپنے آپ کو دکھلا کر نفس کی سیری کر دینے کی وجہ سے مرد کی نیچی نگاہ رکھنے میں اعانت کی ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: امام اعظم ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جو شخص بعض اس کا آزاد ہو اور بعض غلام تو اس کی طرف سے فطرہ نہ خود اس پر واجب ہے نہ اس کے نصف کے مالک پر۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ آدھا فطرہ اسی پر آزادی کے عوض میں واجب ہے اسی طرح امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مالک پر نصف فطرہ واجب ہے اور غلام پر کچھ نہیں۔ اسی طرح امام ابوثورؒ کا قول یہ ہے کہ ہر ایک پر مالک اور غلام میں سے ایک ایک صاع واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے۔ اور یہی مراد امام مالکؒ کے قول مذکور سے ہے اور تیسرا قول مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ مولیٰ تمام غلام کا مالک نہیں اور زکوٰۃ کی وضع اس طرح ہوئی ہے کہ وہ تمام انسانوں سے ادا کی جائے۔

دوسرے قول کی وجہ انصاف کی رعایت رکھنا ہے اور وہ یہ ہے کہ مولیٰ اپنے حصہ کے بقدر غلام کی طرف سے زکوٰۃ دے کیونکہ غلام کا کوئی مال ہی نہیں تاکہ وہ خود اپنی طرف سے ادا کرے۔

تیسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ زکوٰۃ فطرہ کے واجب ہونے میں اس کا اعتبار نہیں ہے کہ ادا کنندہ چاندی کے نصاب کا مالک ہو اور وہ دو سو درہم ہیں بلکہ انہوں نے بیان کیا ہے کہ ہر وہ آدمی کہ اس کے خود اور جس کا عید کے دن اس پر خرچ واجب ہے اس کے قوت سے بچ رہے جو مقدار میں زکوٰۃ فطرہ کے برابر ہو تو اس پر صدقہ فطر واجب ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صدقہ فطر صرف اسی پر واجب ہے جو نصاب کامل کا کہ اس کے مکان اور غلام اور گھوڑے اور ہتھیار سے بچ رہے مالک ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ صدقہ فطر میں جس قدر مال ادا کیا جاتا ہے اس کا ایک تھوڑی سی شے ہونا ہے اس لئے یہ

شرط نہ کیا جائے گا کہ اس کا صاحب مالک نصاب ہو۔ برخلاف چالیسویں حصہ کے چاندی میں کیونکہ بعض اوقات نفوس اس سے بخل کر جاتے ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ صدقہ فطر کو اعتبار ملک نصاب میں نقد کی زکوٰۃ کے ساتھ لاحق کرنا ہے۔ لیکن اگر ایسا شخص ادا کر دے جو نصاب سے کم کا مالک ہو تو کچھ مضائقہ نہیں۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صدقہ فطر مہینہ شوال کی پہلی تاریخ کے طلوع فجر سے واجب ہوتا ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ شوال کی شب کے شروع ہونے کے وقت غروب آفتاب سے واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ شب عید کے آفتاب غروب ہو جانے سے واجب ہوتا ہے کہ یہ دونوں کا قول راجح ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

آٹھواں مسئلہ: اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ صدقہ فطر کو روز عید سے موخر کرنا جائز نہیں۔ حالانکہ ابن سیرینؒ اور نخعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس سے تاخیر کرنا جائز ہے۔ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اور میں امید کرتا ہوں کہ اس میں کچھ مضائقہ نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ روز عید کو پنجگانہ نماز پر قیاس کرنا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ اس بارہ میں کسی نص کا وارد نہ ہونا ہے کہ جس سے یوم عید کی تخصیص کا وجوب سمجھا جائے۔ جیسا کہ یہ قائل کہتا ہے۔ اور رہی یہ حدیث کہ

اغنوهم عن الطواف فى هذا اليوم

ترجمہ: لاپروا کر دو ان کو اس دن پھرنے سے

تو یہ اس کے نزدیک استحباب پر محمول ہے۔

نواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ صدقہ فطر پانچ قسموں سے ادا کرنا جائز ہے۔ گیہوں، جو، کھجور، کشمش پنیر۔ جبکہ وہ قوت بنایا جاتا ہو حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ پنیر کے اندر خود اسی کو دیدینا کافی نہیں۔ ہاں اس کی قیمت دیدی جائے۔ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ہر وہ شے جس میں عشر واجب ہو تو اس کو صدقہ فطر میں دے سکتے ہیں جیسے چاول اور جو اور چنا وغیرہ۔ پس پہلے اور تیسرے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے۔

دسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ آٹا اور ستو کافی نہیں حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر خود انہیں دو چیزوں کو ادا کرے تو کافی ہے اور ائمہ شافعیہ میں سے امام انماطیؒ کا یہی قول ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ نے فطرہ کی قیمت دیدینے کو بھی جائز رکھا ہے۔ پس پہلا قول فطرہ ادا کرنے والے اور فقراء پر مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے اور تیسرا بالکل مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس بارہ میں جو کچھ وارد ہے اسی پر اقتصار کرنا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ آٹا اور ستو فقراء پر اسہل ہیں بہ نسبت دانوں کے اور یہ اس وجہ سے کہ عید کا دن خوشی کا روز ہے پس مالدار لوگ عید کے دن خوشی میں ہوتے ہیں بوجہ اس کے کہ وہ اس دن کھانے کی اشیاء تیار

کرنے سے بے پرواہ ہوتے ہیں اس لئے کہ ان کے خدام موجود ہیں۔ اس بناء پر انہیں اپنی قوت کے حاصل کرنے میں تعب اور مشقت اٹھانے کی ضرورت نہیں پڑتی جس سے ان کی کمال خوشی میں نقصان پڑے۔ برخلاف فقراء کے کہ وہ جب غلہ لیتے ہیں تو عادتاً اس کے چھاننے اور صاف کرنے اور پیسنے اور گوندھنے اور روٹی بنانے کے محتاج ہوتے ہیں۔ اور یہ امور عید کے دن لوگوں کے کمال سرور کو مکدر کرنے والے ہیں۔

اور پہلا قائل کہتا ہے کہ جب شارع علیہ السلام کو یہ باریکی معلوم ہوئی تو مشقت کو اغنیاء اور فقراء کے مابین تقسیم فرما دیا پس مالداروں پر نصف مشقت رہی اور فقراء پر نصف آخر یہی انصاف ہے۔ اور اگر مالدار فقیروں کو تیار شدہ کھانا دیں جس میں کچھ مشقت نہ ہو تو فقراء کیلئے خوشی حاصل کرانے میں زیادہ قریب ہوگا اور جس نے قیمت دینے کو جائز کہا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فقراء اس صورت میں مختار ہو جائیں گے کہ چاہے وہ غلہ خریدیں یا بازار سے تیار شدہ کھانا لے لیں۔ پس یہ قول اس لحاظ سے مالدار اور فقیر دونوں پر مخفف ہے کیونکہ عید کا دن کھانے اور پینے اور جماع اور خدا تعالیٰ کو یاد کرنے کا دن ہے۔ پس کھانا تو لوگوں کے اجسام کو خوش کرتا ہے اور خدا تعالیٰ کی یاد ان کی ارواح کو خوش کرتی ہے تو اس سے کامل خوشی اجسام اور ارواح کو حاصل ہوتی ہے۔

اور ہم نے ایک مرتبہ جمعہ کی شب میں اس کا ذائقہ چکھا ہے کہ ہم کھاتے تھے اور خدا کو یاد کرتے تھے اس وقت ہم کو ایسی خوشی حاصل ہوئی کہ ایسی خوشی پھر نہ ہوگی۔ اور جس کو شک ہو تجربہ کر لے لیکن اس کے بعد کہ اس کا قلب رعونت اور میل کچیل سے پاک صاف ہو گیا ہو یہ وہ حکمت ہے جو آٹے اور غلہ وغیرہ کے دینے میں اس وقت مجھے ظاہر ہوئی۔

اور میں نے سیدی علی خواص ؒ سے سنا ہے کہ عید کے دن مالداروں سے فقراء و مساکین کے واسطے بھلائی اور اکرام کی زیادتی مطلوب ہوتی ہے اور اسی وجہ سے شارع علیہ السلام نے والد پر واجب کیا ہے کہ وہ اپنے ایسے بچے کی طرف سے جو ابھی روزہ کی طاقت نہیں رکھتا ہے صدقہ فطر ادا کرے مساکین پر توسیع کرنے کی غرض سے ورنہ وہاں روزہ ہی نہیں رکھا گیا جو (بغیر ادا صدقہ) مابین زمین و آسمان معلق رہے (انتھیٰ) اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

گیارھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ صدقہ فطر میں کھجوروں کا دینا گیہوں سے افضل ہے حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ گیہوں افضل ہے اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ افضل وہ ہے جس کی قیمت زائد ہو۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور ان لوگوں کے حال پر محمول ہے جن کے پاس کھجوریں گیہوں سے زیادہ ہوں اور ان کے ادا کرنے میں آسانی ہو۔

اور دوسرا قول ان لوگوں پر محمول ہے جن کے پاس گیہوں کھجوروں سے زیادہ ہوں اور ان کا ادا کرنا آسان ہو۔ اور تیسرے قول کی وجہ زیادہ قیمت کی چیز کا لحاظ کرنا ہے کیونکہ قیمت کا زیادہ ہونا یہ بتلاتا ہے کہ وہ شے کھانے میں زیادہ لذیذ ہوگی اس لئے کہ جو چیز شدید اللذت اور کثیر المنفعت ہوتی ہے وہی گراں ہوتی ہے۔

بارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا یہ قول ہے کہ صدقہ فطر رسول خدا ﷺ کے صاع سے بقدر ایک صاع کے واجب ہے خواہ وہ اقسام مذکورہ خمسہ میں سے کوئی سی قسم ہو۔

حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ گیہوں سے نصف صاع بھی کافی ہے۔ پس پہلا قول مثل مشدد کے ہے اور دوسرا مثل مخفف کے ہے اور ہر ایک کی وجہ پیروی کرنا ہے شارع علیہ السلام کے اقوال واردہ کی۔ اور آپ کے اصحاب کے افعال کی۔ کیونکہ حضرت معاویہؓ اور ایک گروہ نے گیہوں کے نصف صاع کو جو کے دو صاعوں کے برابر قرار دیا ہے۔ پس اگر وہ رسول خدا ﷺ سے اس بارہ میں کوئی دلیل نہ دیکھتے تو ہرگز اس کا قول نہ کرتے کیونکہ یہ حضرات بہ نسبت تمام لوگوں کے دین میں رائے زنی کرنے سے زیادہ بعید ہیں۔

اور جس نے کہا ہے کہ حضرت معاویہؓ اہل اجتہاد میں سے ہیں تو اس نے کہا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ انہوں نے اپنے اجتہاد سے ایسا کیا ہو۔

تیرھواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور آپ کے جمہور اصحاب کا قول یہ ہے کہ صدقہ فطر کے مصارف آٹھ قسم کے لوگ ہیں جس طرح زکوٰۃ کے۔ حالانکہ امام اصطخریؒ کا قول یہ ہے کہ فقراء اور مسافرین میں سے تین کو دیدینا بھی جائز ہے۔ بشرطیکہ زکوٰۃ دینے والا خود ادا کرتا ہو اور اگر وہ امام کو دیدے تو اس پر اقسام ثمانیہ کو عام کرنا لازم ہے۔ اس لئے کہ زکوٰۃ اس کے ہاتھ میں کثرت سے ہوتی ہے اس وجہ سے سب قسموں کو دینا اس پر کچھ دشوار نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا یہ قول ہے کہ صرف ایک فقیر کو دیدینا بھی جائز ہے۔

علماء کا قول یہ ہے کہ ایک جماعت کا فطرہ ایک مسکین کو بھی دے سکتے ہیں اور علامہ ابن منذرؒ اور ابواسحاق شیرازیؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے اور تیسرا مخفف ہے۔ اسی طرح اس کے بعد کا اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صدقہ فطر کو رمضان سے قبل ادا کرسکتے ہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس سے قبل نہیں دے سکتے مگر رمضان کے شروع میں۔ اسی طرح امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وقتِ وجوب سے مقدم کرنا درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے اور تیسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس نے صدقہ فطر کو وجوب سے مقدم کیا اس نے فقراء پر فضل کرنے میں جلدی کی۔ اس لئے وہ منع نہ کیا جائے گا۔ اور شارع علیہ السلام نے وقت وجوب کے تعین سے سکوت فرمایا ہے جس طرح اس کی انتہاء کے وقت سے سکوت کیا ہے۔ پس عید کے روز سے پہلے ادا کرنا اور رمضان کے شروع میں ادا کرنا اور رمضان سے قبل ادا کرنا ہر طرح جائز ہے۔

دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ادا فطرہ صحیح ہونے کے لئے عید کا دن شرط ہو جیسے پنجگانہ نماز کے لئے اوقات جب جمع بین الصلوٰۃ نہ کی جائے اور تمام تعریف اس خدا کو ہے جو تمام عالم کا پروردگار ہے۔

باب صدقات کی تقسیم کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ زکوٰۃ کا نکالنا مسجد بنانے یا میت کی تکفین کرنے کیلئے جائز[1] ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ فرض صدقہ بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب کو لینا حرام ہے اور وہ پانچ شاخہائے قبیلہ ہیں:

اولاد علیؓ، اولاد جعفرؓ، اولاد عباسؓ، اولاد عقیلؓ، اولاد حارث بن عبدالمطلبؓ

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ غارمین وہ لوگ ہیں جو مقروض ہیں۔ اور اس پر بھی کہ ابن سبیل سے مراد مسافر ہے۔ یہ وہ مسائل ہیں جو اس باب میں مجھے اجماعی ملے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک جائز ہے کہ صدقات ان آٹھ قسموں میں سے جو آیت میں مذکور ہیں ایک قسم کو دیدیئے جائیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ آٹھوں قسموں کو پورا کرنا لازم ہے اگر امام تقسیم کرے اور اس جگہ قسم عامل بھی موجود ہو ورنہ سات اقسام پر تقسیم کیے جائیں۔ پس اگر بعض اقسام موجود نہ ہوں تو جس قدر موجود ہوں ان پر تقسیم کیے جائیں۔

اور اگر مستحقین زکوٰۃ شہر ہی میں منحصر ہوں تو مالک تمام اقسام کو دیوے بشرطیکہ مال ان تمام اقسام کو پورا ہو سکے اور نہ تین قسموں کو دینا واجب ہے اور اگر شہر میں اقسام موجود نہ ہوں تو دوسرے شہر میں دینا واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں جنس مراد ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود تمام اقسام کو پہنچانا ہے اور اس میں احتیاط زیادہ ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ

المؤلفة قلوبهم

کا حکم منسوخ ہے اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہی ہے اور امام مالکؒ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ

---

(۱) یہ اتفاق صرف اس صورت میں ہوگا جبکہ تملیک کے بعد زکوٰۃ کی رقم ان مدات پر خرچ کی جائے ورنہ براہ راست زکوٰۃ کی رقم ان مدات پر خرچ کرنا مختلف فیہ ہے۔ ۱۲م

المؤلفة قلوبهم

کے واسطے اب جبکہ مسلمانوں کو ان سے لا پروائی ہوگئی کوئی حصہ نہ رہا اور دوسری روایت یہ ہے کہ جب کسی شہر یا قریہ میں ایسے لوگوں کی ضرورت ہو (یعنی مسلمان کمزور ہوں) تو امام ان کو ادا کرے کیونکہ علت موجود ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے اقوال میں سے قول اظہر یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ کے بعد ان لوگوں کو حصہ دیا جائے اور ان کا حصہ منسوخ نہیں ہوا۔ اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہی ہے۔ پس پہلے اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور تالیف قلوب جن کی کی جائے ان پر تضیق ہے اور امام شافعیؒ کا قول ان پر مخفف ہے۔

اور پہلے قول اور اس کے موافق کی وجہ یہ ہے کہ جو لوگ رسول خدا ﷺ کے بعد اسلام قبول کریں وہ اختیار اور رضامندی پر محمول ہیں (یعنی اپنی خوشی سے مسلمان ہوئے) لہٰذا ایسی شے کے اعطاء کی ضرورت نہیں جو ان کے قلب کی تالیف کرے۔

دوسرے قول کی وجہ المولفة قلوبهم کا مطلق ہونا ہے۔ اس لئے اس سے وہی لوگ مراد نہیں جو نبی ﷺ کے زمانہ میں ایمان لائے۔ پس ہر اس شخص کو دینا چاہئے جو کسی زمانہ میں ایمان قبول کرے اس لئے کہ وہ ضعیف القلب اور ہر حال میں ناقص ہے یہ بہت مشکل ہے کہ اس کا قلب ایسا ہو جیسا پیدائشی مسلمان کا پس خوب سمجھ لو۔

اور ہمارے زمانہ میں ایک یہودی آدمی مسلمان ہوا تو اس کی طرف مسلمانوں نے بھلائی کے ساتھ بالکل توجہ نہ کی (یعنی اس کی مالی خدمت نہ کی) تو وہ کہنے لگا کہ میں اپنے اسلام لانے میں بڑا نادم ہوا۔ کیونکہ میں عیالدار ہوں اور یہود نے مجھ پر ظلم کیا ہے اور مسلمان میری طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ پس اگر میں کارکنوں میں سے ایک ایسے شخص سے سفارش نہ کرتا جس کے پاس وظیفہ لکھا جاتا ہے تو ضرور مرتد ہو جاتا۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ عامل (محصل) جو کچھ صدقات سے لیوے وہ زکوٰۃ میں سے سمجھا جائے گا نہ اس کے کام کے بدلے سے۔ حالانکہ ان کے سوا دوسروں کا قول یہ ہے کہ اس کے کام کے بدلے سے سمجھا جائے گا۔ پس پہلے قول میں اقسام ثمانیہ پر تخفیف ہے اور دوسرے قول میں محصل پر تشدید ہے اور اس کو لوگوں کے میل لینے سے پاک رکھنا ہے۔ پس وہ اپنی مزدوری کا حصہ لے گا نہ صدقہ (خیرات)۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ صدقات وصول کرنے والا غلام ہو اور نہ یہ کہ قرابت داروں میں سے ہو نہ یہ کہ کافر ہو حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ محصلِ صدقات مزدور ہے اس لئے اس کا آزادی اور اسلام میں کامل ہونا ضرور نہیں۔

امام احمدؒ نے فرمایا کہ سوائے اس کے نہیں کہ رسول خدا ﷺ نے اپنے چچا عباسؓ کے صاحبزادہ کو محصل بننے سے منع فرمایا اور یہ ارشاد فرمایا کہ میں نہیں پسند کرتا کہ تم کو لوگوں کے گناہ دھونے کا کام سپرد کردوں اس کی وجہ

حضرت ابن عباسؓ کی شرافت تھی استحبابی طور پر نہ بطریق وجوب۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام کیلئے اس کے مولیٰ کا دیا ہوا خرچ کافی ہے اور قرابت دار لوگ اشراف ہیں۔ لہٰذا ان کی بزرگی ثابت کرنے کیلئے محصل بننے سے ان سب کو منع کیا جائیگا۔ جس طرح زکوٰۃ مفروضہ کیلئے جانے سے منع کئے جاتے ہیں۔ اور کافر میں اس کی صلاحیت ہی نہیں کہ وہ مسلمانوں کا حاکم بنے اور اسی وجہ سے علماء کا فتویٰ ہے کہ کافر کو مظالم اور خراج کا تحصیلدار یا محرر یا محاسب بنانا حرام ہے۔

پانچواں مسئلہ: ائمہ کا قول ہے کہ قرآن مجید میں رقاب سے مراد وہ غلام ہیں جن کے مالکوں نے یہ کہہ دیا ہو کہ اس قدر مال لے آؤ تم آزاد ہو پس ان کا حصہ انہیں دیدیا جائے تا کہ وہ اسے اپنے آزاد ہونے کے بدلے میں مالک کو دیدیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ رقاب سے مراد غلام ہیں۔ اس لئے صدقات میں سے کوئی حصہ انہیں دینا جائز نہیں۔ ہاں یہ کیا جائے کہ زکوٰۃ کے مال سے ایک غلام خرید کر آزاد کردیا جائے اور یہ ہی ایک روایت ہے امام احمدؒ سے پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی وجہ ہے۔

چھٹا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مراد اس لفظ آیت سے کہ فی سبیل اللہ وہ لوگ ہیں جو غازی ہیں۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ حج بھی اس میں داخل ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے کیونکہ اس میں احتیاط ہے۔ وجہ یہ کہ ظاہر رائے میں ذہن غازیوں ہی کی طرف جاتا ہے۔ دوسرا قول مخفف ہے بوجہ اس کے کہ حجاج پر زکوٰۃ کا مال خرچ کرنا جائز ہے اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی ایک وجہ ہے۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک اگر قرض دار مالدار ہو تو اس کیلئے مال زکوٰۃ میں سے کچھ نہ خرچ کیا جائے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ باوجود مالدار ہونے کے بھی اس پر خرچ کیا جائے۔

پس پہلا قول قرض دار پر مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ حدیث اور قرآن اور قرائن کے ظاہر پر عمل کرنا ہے۔ کیونکہ ان سب سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جو شخص اپنے مال سے قرض ادا کرسکتا ہو وہ امداد کا محتاج نہیں ہے اور زکوٰۃ سے غرض یہ ہے کہ وہ محتاج پر خرچ کی جائے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے قرض دار کو مسلمانوں کی مصالح میں مطلق رکھا ہے۔ لہٰذا اس کو زکوٰۃ کے مال سے دیا جائے گا تا کہ آئندہ وہ خود اور اس کے غیر مصالح مسلمین میں مال خرچ کرنے پر آمادہ اور جری ہوں۔

اس لئے کہ اکثر انسان ایسے ہوتے ہیں کہ اپنے قرضہ کو پہلے نہیں ادا کرتے تا کہ باہمی اصلاح ہو مثلاً اس وقت کہ جب اس کے اور لوگوں کے درمیان قرابت یا نسبت کا تعلق نہ ہو۔ بالخصوص جب کہ وہ لوگ اس پر اس

کا شکریہ نہ ادا کریں یا اور برائی کریں۔ بلکہ بسا اوقات کہہ دیتا ہے کہ میں خدا سے توبہ کرتا ہوں جو آئندہ کبھی بھی ایسے شخص پر احسان کروں کہ اس کا مستحق نہ ہو۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے کلام میں ہے کہ ہر دشمنی کی جڑ بھلائی کا منہ تک پہنچتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ابن سبیل وہ شخص ہے جو سفر میں گذر جائے نہ وہ جو سفر کا عزم کر رہا ہو۔ اور امام احمدؒ کی دونوں روایتوں میں سے مشہور تر روایت بھی یہ ہی ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ابن سبیل دونوں قسم کے لوگ ہیں۔ سفر میں گذر جانے والے اور اس کا عزم کرنے والے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ درحقیقت محتاج وہی آدمی ہے جو سفر میں گذر گیا پس اس کی ضروریات میں خرچ کرنا احوط ہے برخلاف عازم سفر کے کیونکہ کبھی سفر کا ارادہ کرتا ہے اور پھر کسی مانع کی وجہ سے ملتوی کر دیتا ہے۔ پس ضرورت پڑتی ہے کہ ایسے شخص سے زکوٰۃ واپس لے کر اس شخص کو دی جائے جو ضرورت مند ہو منجملہ باقی اقسام ہشتگانہ کے اور پہلے قول کے قائل کو اس طرح جواب دیا گیا ہے کہ اکثر جو شخص سفر کا ارادہ کرتا ہے وہ سفر کرتا ہی ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک آدمی کو جائز ہے کہ اپنی تمام زکوٰۃ ایک شخص کو دیدے۔ بشرطیکہ جسے دے وہ مالدار اور وہ غلام نہ ہو جسے مال کے بدلے میں آزاد کیا ہو۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وہ لوگ جن کو زکوٰۃ دی جائے وہ ہر قسم سے کم از کم تین ہوں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ آیت

انما الصدقات للفقراء والمساکین

میں لفظ فقراء سے جو جمع کا صیغہ ہے جنس مراد ہے۔ لہٰذا جو فقیر ہو اسے زکوٰۃ دی جائے اگرچہ ایک ہی ہو۔

دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے کیونکہ احتمال ہے کہ مساکین اور عاملین اور بعد والے لوگوں سے ان کی ہر قسم سے ایک ایک جماعت مراد ہو نہ فرد واحد۔

دسواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول اور شافعیؒ کے دونوں قولوں میں سے قول اظہر اور امام احمدؒ کی دونوں روایتوں میں سے ظاہر روایت یہ ہے کہ زکوٰۃ کا دوسرے شہر کی طرف منتقل کرنا جائز نہیں۔ اور امام مالکؒ نے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ دوسرے شہر کے لوگوں کو کوئی سخت حاجت پڑ جائے کہ اس وقت امام ان لوگوں کی طرف غور اور اجتہاد کے بعد منتقل کر سکتا ہے۔ اور امام احمدؒ نے نقلِ زکوٰۃ حرام ہونے میں یہ شرط ٹھہرائی ہے کہ ایسے شہر کی طرف منتقل کی جائے کہ جہاں تک جانے میں نماز کا قصر کیا جائے اور جس شہر سے منتقل کی جائے وہاں زکوٰۃ کے مستحق موجود نہ ہوں۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ زکوٰۃ کا منتقل کرنا مکروہ ہے مگر اس صورت میں کہ اپنے حاجت مند عزیز و قریب یا اس قوم کی طرف منتقل کرے جو اس کے شہریوں سے زیادہ حاجت مند ہیں کہ اس

وقت مکروہ نہیں۔ پس پہلے قول میں شرط مذکور کی وجہ سے تشدید ہے اور دوسرے قول میں تخفیف۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ صاحب زکوٰۃ اپنے شہر کے فقراء ومساکین کو چھوڑ کر ان کے غیر کو دیگا حالانکہ پورا سال ان کو اس کے انتظار میں گذر چکا ہو تو ان کا دل ٹوٹے گا۔ (ان کی سال بھر کی امید پر پانی پڑ جائے گا)

دوسرے قول کی وجہ مذکورین کے دل ٹوٹنے کی طرف توجہ نہ کرنا ہے اور اگر کی جائے تو وہ تفضل اور استحسان کی طور پر ہے نہ بر طریق وجوب کیونکہ مقصود ان اقسام کو زکوٰۃ کا ادا کرنا ہے جو آیت میں مذکور ہیں اور آنحضرت ﷺ کا ارشاد کہ

صدقة توخذ من اغنيائهم فترد على فقرائهم

ترجمہ: مالداروں سے صدقہ لے کر فقراء پر تقسیم کر دیا جائے۔

دونوں قولوں کی شہادت دیتا ہے کیونکہ فداہ ابی وامی علیہ السلام کا یہ فرمان کہ "**فترد على فقرائهم**" دونوں جگہ کے فقراء کو شامل ہے خواہ وہ صاحب زکوٰۃ کے شہر کے باشندے ہوں یا دوسرے شہر کے کیونکہ وہ بھی مسلمان فقیر ہیں۔

گیارھواں مسئلہ: چاروں ائمہ اور ان کے سوا کا یہ قول ہے کہ کافر کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔ حالانکہ امام زہری اور ابن شبرمہ نے جزیہ دینے والوں کو زکوٰۃ کا دینا جائز کہا ہے۔ اسی طرح مذہب امام اعظم ابو حنیفہؒ میں جزیہ دینے والے کو صدقہ فطر اور کفارات کا دیدینا جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ پاک کنندہ ہے اس لئے اس کے مناسب صرف وہی مقام ہے جو اللہ تعالیٰ کی رضامندی کی جگہ ہے نہ کفار جو موجودہ حالت میں حق تعالیٰ کے غضب کا مورد ہیں اگرچہ احتمال ہے کہ خاتمہ اچھا ہو جائے، اسی وجہ سے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ

صدقة توخذ من اغنيائهم فترد على فقرائهم

ترجمہ: مسلمانوں کے مالدار لوگوں سے صدقہ لے کر اُن کے فقراء پر رد کر دیا جائے۔

اور جزیہ دے کر رہنے والے کافر ہمارے فقراء میں سے نہیں ہیں کیونکہ دین مختلف ہے۔

اور کلام زہری اور ابن شبرمہ کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ مسلمانوں کا میل ہے اس لئے کفار کو دینا جائز ہے کیونکہ وہ لوگ میل سے مناسبت رکھتے ہیں یہی وجہ ہے کہ بعض اہل تقویٰ نے محاصل وغیرہ مال کھانے کو مکروہ بتلایا ہے اور کہا ہے کہ یہ کفار کے میل ہیں اور ان کا وہ کسب ہے جسے انہوں نے سود اور معاملات فاسدہ کے ذریعہ سے حاصل کیا ہے۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ سلف صالحین خود ان میں سے کچھ نہیں کھاتے تھے البتہ چوپایوں کی خوراک اور خدام کے خرچ میں لے آتے تھے اس سے غرض یہ ہوتی تھی کہ ان اصول سے اجتناب مستحب اور ان کا استعمال مکروہ

ہے نہ یہ کہ ان سے اجتناب واجب اور استعمال حرام ہے۔ (انتہی)

اور موافق اسی تقریر کے جو مذہب ابی حنیفہؒ میں ہم نے بیان کی۔ حدیث شریف میں لفظ فقرائهم سے یا تو فقراء بنی آدم مراد ہیں یا زکوٰۃ ادا کرنے والے کے شہر کے فقراء خواہ وہ مسلمان ہوں یا کافر اور ہوسکتا ہے کہ جس نے کافر کو زکوٰۃ دینا جائز رکھا ہے اس نے صرف اپنے اجتہاد سے کہا ہو پس اس کو خوب سمجھ لو۔

بارھواں مسئلہ: اس غنی کے بارہ میں جس کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں امام اعظمؒ ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ شخص ہے جو نصاب کا مالک ہو خواہ کسی مال کے نصاب کا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ غنی وہ شخص ہے جو چالیس درہم کا مالک ہو اور قاضی عبدالوہاب کا قول ہے کہ امام مالکؒ نے اس کے بارہ میں کوئی حد معین نہیں کی۔ کیونکہ انہوں نے فرمایا ہے کہ اس شخص کو زکوٰۃ دی جائے کہ جس کے پاس مکان ہو اور خادم اور وہ چوپایہ جس کی اسے ضرورت ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ اس شخص کو زکوٰۃ ادا کی جاسکتی ہے جس کے پاس چالیس درہم ہوں اور یہ بھی کہا ہے کہ عالم کو صدقات کا لینا درست ہے اگرچہ وہ غنی ہو۔ اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ کافی ہونے کا اعتبار ہے۔ پس عالم کے پاس اگر بقدر کفایت نہ ہو تو لینا درست ہے اگرچہ اس کے پاس چالیس درہم ہوں یا اس سے بھی زائد۔ اگر بقدر کفایت موجود نہ ہو تو درست نہیں اگرچہ وہ چالیس درہم سے قلیل ہی ہوں جیسا کہ ان کے مذہب کی کتابوں میں ثابت ہے۔ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ غنی وہ شخص ہے جو پچاس درہم یا ان کی قیمت کے برابر سونے کا مالک ہو اور امام موصوف سے دوسری روایت یہ ہے کہ غنی وہ شخص ہے جس کے پاس کوئی ایسی شے ہو جو اسے ہمیشہ کے واسطے کافی ہو۔ خواہ وہ سوداگری ہو یا زمینداری یا کاریگری یا کچھ اور۔ پس پہلا قول اغنیاء پر مخفف ہے اور دوسرے میں ان پر تشدید ہے اور تیسرا قول مفصل ہے اور چوتھا اغنیاء پر بہت مخفف ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

پہلے قول کی وجہ ابواب زکوٰۃ میں سے بڑی قسم زکوٰۃ پر قیاس کرنا ہے کیونکہ اس میں غنی وہی ہوتا ہے جو نصاب کا مالک ہو خواہ وہ چوپائے ہوں یا اناج یا نقود۔ اس لئے کہ اگر ایسا غنی نہ ہوگا تو وہ ضرور فقیر ہوگا کہ اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ انسان چالیس درہم سے مالدار ہو جاتا ہے کیونکہ شرع نے اس مقدار کا اکثر مواقع میں اعتبار کیا ہے۔ جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ

من صلّى عليه اربعون شخصا لا يشركون بالله شيئا غفر له

یعنی جس میت پر چالیس آدمی نماز پڑھیں کہ وہ خدا کے ساتھ کسی کو شریک نہ بناتے ہوں تو وہ بخشا جائے گا۔

پس یہ عدد کثرت شفعاء کی حد قرار دیا گیا ہے۔ اور سورۃ قصص میں جو ارشاد ہے کہ

واٰتيناه من الكنوز ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة اولى القوة

ترجمہ: اور ہم نے اس کو (قارون کو) اتنے خزانے دے رکھے تھے کہ اس کی کنجیوں سے تھکتے تھے کئی زور آور مرد

اس سے بھی چالیس کا عدد مراد ہے اور اسی سے پڑوسی کے حق کا اعتبار ہے اور وہ ہر جانب سے چالیس مکان ہوتے ہیں۔

تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالداری سے کفایت ہی مراد ہے پس ہر وہ شخص جس کے پاس کوئی ایسی شے ہو جو اس کیلئے کافی ہو اور لوگوں سے سوال کی ضرورت نہ پڑے وہ غنی ہے۔

چوتھے قول کی وجہ یہ ہے کہ پچاس درہم کی مقدار ہے جو آدمی کیلئے کافی ہے کہ سوال کی ضرورت نہیں پڑتی اور ان تمام اقوال میں سے ہر قول کے واسطے ایک ایک وجہ ہے کیونکہ ہر وہ شے جس میں شارع علیہ السلام کی طرف سے کوئی تصریح نہ پائی جائے اس کے اندر علماء اپنی اپنی نظر اور عقول کے لحاظ سے چلتے ہیں۔ اور چالیس اور پچاس کا ذکر احوال سلف کی بنا پر ہے کیونکہ ان میں سے کوئی اس قدر سے زیادہ دنیا کا طلب گار نہیں ہوتا تھا۔ ورنہ آج کل تو عیالدار آدمی کو سو درہم بھی کافی نہیں نہ راہ تجارت میں اور نہ خرچ اولاد میں۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

تیرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس شخص کو زکوٰۃ دینا درست ہے جو اپنی قوت اور تندرستی کے سبب سے کسب کی قدرت رکھتا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس کے پاس مال نہ ہو وہ فقراء سے زیادہ نزدیک ہے اگر کسب پر قادر ہو اور اس کی تائید حق تعالیٰ کے اس قول سے ہوتی ہے

یاایھا الناس انتم الفقراء الی اللہ

ترجمہ: اے لوگو تم اللہ کے محتاج ہو

یعنی اس کے فضل کے۔ پس کوئی آدمی اللہ کا محتاج ہونے سے غنی نہیں۔ اور ہم نے آیت میں اللہ تعالیٰ کے فضل کے طرف حاجتمندی مراد لی نہ ذات خداوندی کی طرف کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات استغناء کا سبب نہیں۔ بلکہ استغناء اس شے سے حاصل ہو سکتا ہے جو اس کی وجہ سے ہے نہ خود اس سے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔ کیونکہ حق تعالیٰ کی شان میں ادب یہ ہی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بندہ جب بھوکا ہوتا ہے اور حق تعالیٰ سے اپنی رفع ضرورت کا سوال کرتا ہے تو وہ اس کو چپاتیاں دلوا دیتا ہے تو معلوم ہوا کہ غنی بھوک کو بذریعہ چپاتی ہی کے دفع کرتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بعض کا وجود بعض کے ساتھ معلق اور بعض کے وجود کو بعض کیلئے مسخر اور بعض کو بعض کے ساتھ مربوط فرمایا ہے اگرچہ تمام امور اسی سے اور اس کے حکم سے اور اس کے موجود کرنے سے ہوتے ہیں۔ پس خوب سمجھ لو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص کسب پر قادر ہوگا اس کو لوگوں کا میل کچیل لینا حلال نہ ہوگا تاکہ وہ اس سے پاک رہے۔ یہ قول بڑے لوگوں ہمت والوں کے ساتھ مخصوص ہے اور پہلا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن میں احتیاط کم ہوتی ہے۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ جس نے کسی آدمی کو زکوٰۃ دیدی پھر معلوم ہوا کہ وہ غنی تھا تو وہ زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول اظہر یہ ہے کہ وہ زکوٰۃ ادا نہ ہوئی اور امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی یہ ہی ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

پہلے قول کی وجہ اس گمان کے غلبہ کا کافی ہونا ہے کہ وہ شخص (جسے زکوٰۃ دی ہے) فقیر ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یقین ضروری ہے اور ایسے گمان کا کچھ اعتبار نہیں جس کا خطا ہونا ظاہر ہے۔

پندرھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ زکوٰۃ والدین کو دینی جائز نہیں اگرچہ اوپر تک چلے جائیں (یعنی دادا پردادا وغیرہ اسی طرح دادی پردادی وغیرہ) اور نہ اولاد کو دینی جائز ہے اگرچہ نیچے تک چلے جائیں (یعنی لڑکا، پوتا، پرپوتا وغیرہ۔ اسی طرح لڑکی، پوتی، پرپوتی وغیرہ)

حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دادا اور دادی اور پوتوں کو زکوٰۃ دینی جائز ہے کیونکہ امام مذکور کے نزدیک ان سب کا نفقہ ساقط ہوگیا۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

اور پہلے قول کی وجہ والدین اور اولاد کو لوگوں کا میل دینے سے بچانا اور ان کو اس سے برتر جاننا ہے بنی ہاشم اور بنو عبدالمطلب پر قیاس کر کے، کیونکہ زکوٰۃ کا ان کے لئے حرام ہونا ان کے شرف اور ان کی ذوات کی تقدیس اور ارواح کو پاک رکھنے کی وجہ سے ہے۔ ورنہ اگر وہ اس کے محتاج ہوں تو ان پر اموال زکوٰۃ سے خرچ کیا جائے گا۔ جیسا کہ امام سبکیؒ نے اس پر فتویٰ دیا ہے۔ اسی طرح ایک گروہ نے ان کی موافقت کی ہے۔ بعض علماء کا قول ہے کہ وقت حاجت ان کو اس وقت زکوٰۃ کا دینا جائز ہے کہ وہ جب زکوٰۃ کے سوا ہبہ اور ہدیہ وغیرہ کے ذریعہ سے غنی نہ بنائے جاسکیں۔ کیونکہ ان کے جدامجد علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ (زکوٰۃ نہ محمد ﷺ کیلئے حلال ہے اور نہ آل محمد ﷺ کیلئے) لیکن امام سبکیؒ کے فتوے کی تائید اس حدیث کے مفہوم سے ہوتی ہے

ان لكم في خمس الخمس مايكفيكم

ترجمہ: بیشک تمہارے لئے خمس خمس میں اس قدر جائز ہے جو تم کو کافی ہو

(خمسِ خمس سے مال غنیمت کے پانچویں حصے کا پانچواں حصہ مراد ہے)

اور نیز والدین اور اولاد کا خرچ اغنیاء پر محض احساناً اور مبراً واجب ہے اس لئے وہ اس نفقہ کی وجہ سے لوگوں کے میل لینے سے لاپرواہیں۔ حالانکہ اولاد پر والدین کا کچھ احسان نہیں جیسا کہ اس حدیث سے اشارہ ہوتا ہے کہ

انت ومالك لابيك

ترجمہ: تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص رشتہ میں دور اور قریب رشتہ داروں کی وجہ سے ساقط النفقہ ہو گیا ہو اس کا حکم غیر رشتہ دار کا سا ہے اس لئے اس کو زکوٰۃ دیجائے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

سولہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ جو شخص اپنے وارث کو مثلاً بھائی، چچا اور ان کی اولاد کو زکوٰۃ دے اس کو منع نہ کیا جائے گا۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ ان پر خرچ کرنے کے حکم کا موکد نہ ہونا ہے جیسے اصول وفروع پر خرچ کرنے کا حکم موکد ہے۔ کیونکہ بہت مرتبہ غنی رشتہ داران پر احسان کرنے کی وجہ سے مخل ہو جاتا ہے تو وہ لوگ اجنبی لوگوں کی طرح ہو جاتے ہیں اس لئے ان کو زکوٰۃ دیجائے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام کا عزیز رشتہ داروں پر خرچ کرتے رہنے کی ترغیب دینا قریب رشتہ دار کو زکوٰۃ لینے کی حاجت پڑنے سے باز رکھے گا۔ پس دونوں قول دو حالتوں پر محمول ہیں کیونکہ جو شخص ایسا ہو کہ اس کے رشتہ داروں نے صلہ رحمی کرتے رہنے کی وجہ سے اس کو زکوٰۃ لینے سے بے پروا کر دیا تو اس کو زکوٰۃ لینا درست نہیں اور جس کو اس کی رشتہ داری نے زکوٰۃ لینے سے غنی نہ بنایا یعنی اس کے ساتھ صلہ رحمی نہ کی تو اس کے لئے زکوٰۃ لینا حلال ہے۔

سترھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ کسی غلام کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول ہے کہ غیر کے غلام کو زکوٰۃ دینا درست ہے بشرطیکہ اس کا مولیٰ فقیر ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام کا خرچ بذمہ مولیٰ واجب ہے۔ اس لئے اس کو حاجت زکوٰۃ لینے کی نہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی مولیٰ کا دیا ہوا خرچ غلام کو کافی نہیں ہوتا ہے جیسا کہ بخیل سوداگروں میں اکثر یہ بات پائی جاتی ہے باوجودیکہ غلام بھی اکثر ایسے دنی ہوتی ہیں کہ وہ لوگوں کا میل کچیل کھانے سے اجتناب نہیں کرتے ہیں۔ پس زکوٰۃ اس کے حق میں ایسی ہے جیسے پچھنے لگانے والے کی مزدوری کہ وہ پانی سینچنے والی اونٹنیوں اور غلام باندیوں کے کھلانے کے کام میں لائی جاسکتی ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مالدار بیوی کو زوج کا زکوٰۃ دینا درست نہیں حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اگر عورت کی زکوٰۃ خاونداس کے خرچ اور نفقہ کے کام میں لا دے تو جائز نہیں اور اگر اس کے نفقہ کے سوا دوسروں کے خرچ کے کام میں لا دے جیسے دوسری بیوی کی فقیر اولاد وغیرہ تو درست ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف اور تیسرا مفصل لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

انیسواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ بنوعبدالمطلب کو زکوٰۃ دینا درست نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ان کو دینا درست ہے۔
پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اور یہی گفتگو بنو ہاشم کے غلاموں کے بارہ میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ان کو زکوٰۃ دینا حرام ہے اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مذہب میں سے بھی اصح یہی ہے اور یہ میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع کرتا ہے۔

پہلے قول کی وجہ بنوعبدالمطلب کو بنو ہاشم پر قیاس کرنا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ ان کو ان پر قیاس نہ کرنا ہے۔ کیونکہ بنوعبدالمطلب کا اتصال رسول خدا ﷺ سے کمزور ہے۔ اگرچہ وہ رسول خدا ﷺ سے نہ ایام جہالت میں جدا ہوئے نہ زمانہ اسلام میں۔

اور غلاموں کو زکوٰۃ حرام ہونے کی وجہ شرف بخشا ہے جو رسول کریم علیہ السلام کے اس فرمان سے مفہوم ہوتا ہے کہ

مولی القوم منهم

ترجمہ: قوم کا غلام انہیں میں سے ہے۔

یعنی اگرچہ بالکل انہیں میں شامل نہیں ہو جاتا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلاموں کے نسبتی شرف سے اس قدر اتصال نہیں ہو سکتا جیسا کہ ان کے سرداروں کا ہے۔ علاوہ اس کے یہ ہے کہ صدقہ ان کیلئے اسی وقت حرام ہے کہ جب وہ اس خمس خمس کی وجہ سے غنی بن جائیں جو انہیں دیا جاتا ہے اور جب انہیں خمس خمس نہ دیا جائے تو ان کو زکوٰۃ دینا درست ہے۔ مگر وہ شخص مستثنیٰ ہے جس کے پاس ہدایا اور نفلی صدقات بطور احسان کے کافی آتے ہوں۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ سے سنا ہے کہ بنو ہاشم اور بنوعبدالمطلب پر صدقہ کا حرام ہونا بطور تعظیمی حرمت کے ہے تاکہ وہ لوگوں کے میل سے پاک وصاف رہیں اور اگر وہ لے لیں تو ان پر کچھ گناہ نہیں۔ (انتہیٰ)
اور اس میں ایک شبہ ہے وہ یہ کہ ممکن ہے کہ رسول خدا ﷺ نے زکوٰۃ لینے کو تکلیفی حرمت کے ساتھ منع فرمایا ہو تو وہ اگر لیں گے تو گناہگار ہوں گے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

کتاب روزوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ رمضان شریف کے روزے مسلمانوں پر فرض واجب ہیں اور اس میں کچھ شک نہیں کہ وہ منجملہ ارکان اسلام کے ایک عظیم الشان رکن ہے اور چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ رمضان شریف کے روزے ہر مسلمان بالغ، عاقل، طاہر، مقیم روزہ کی قدرت رکھنے والے پر واجب ہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ حائضہ اور نفاس والی عورت پر روزہ رکھنا حرام ہے۔ اور اگر وہ روزہ رکھ لیں تو صحیح نہ ہوگا بلکہ اس کی قضا لازم ہوگی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت کو روزہ افطار کرنا حلال ہے بشرطیکہ ان دونوں کو اپنی بچوں اور اپنے جان کو ضرر رسانی کا اندیشہ ہو لیکن اگر روزہ رکھ لیں تو صحیح ہو جائے گا اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مسافر اور مریض جس کے تندرست ہو جانے کی امید ہو دونوں افطار کر سکتے ہیں اور اگر روزہ رکھیں تو وہ بھی صحیح ہے اور اگر روزہ رکھنا ضرر رساں ہو تو مکروہ ہے۔ اور بعض اہل ظاہر کا قول ہے کہ سفر کی حالت میں روزہ صحیح نہیں ہوتا اور امام اوزاعیؒ کا قول ہے کہ افطار کرنا مطلقاً افضل ہے۔ یعنی اس لئے کہ شارع علیہ السلام نے سفر کے اندر روزہ رکھنے میں بھلائی کی نفی فرمائی ہے اور ارشاد فرمایا ہے کہ

لیس من البر الصیام فی السفر

ترجمہ: نہیں ہے بھلائی کی بات روزہ رکھنا سفر میں۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ بچہ جو روزہ کی طاقت نہیں رکھتا اور وہ مجنون جو کبھی ہوش میں نہیں آتا روزہ رکھنے کے مخاطب نہیں ہیں۔ لیکن بچہ جب سات برس کا ہو جائے تو اس کو روزہ رکھنے کا حکم کیا جائے گا اور جب دس برس کا ہو جائے تو مار کر روزہ رکھایا جائے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ رمضان شریف کے روزے چاند دیکھ لینے یا ماہ شعبان کے تیس دن پورے ہو جانے سے واجب ہو جاتے ہیں۔ اور اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ شعبان کا چاند ایک شخص کی شہادت سے ثابت نہیں ہوتا اور ابو ثورؒ کا قول ہے کہ ایک کی شہادت بھی مقبول ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب چاند کسی ایسے شہر میں نظر آ جائے جو بلند زمین پر آباد ہے تو تمام دنیا کے مسلمانوں پر روزہ واجب ہے مگر اصحاب امام شافعیؒ نے اس کو صحیح کہا ہے کہ اس شہر کے نزدیک والے شہر پر واجب ہے نہ بعید والے پر اور چاروں اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ نجوم کا حساب جاننے والے اور منازل قمر کے پہچان لینے کا کچھ اعتبار نہیں

مگر ایک صورت میں جو قاضی ابن شریح سے مروی ہے بہ لحاظ ماہر حساب کے اور چاروں اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ روزۂ رمضان شریف میں نیت واجب ہے اور روزہ بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوتا اور امام عطاءؒ اور امام زفرؒ کا قول ہے کہ روزہ رمضان شریف نیت کا محتاج نہیں اور اس پر بھی تمام کا اجماع ہے کہ اس شخص کا روزہ صحیح ہے جس نے صبح کی ہو حالت جنابت میں لیکن ایسے شخص کو مستحب یہ ہے کہ طلوع فجر سے پہلے غسل کر لے۔ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت سالم بن عبداللہ کا قول اس کے خلاف ہے کہ اس شخص کا روزہ باطل ہے اس کو چاہئے کہ شام تک رکا رہے اور پھر اس کی قضا کرے اور حضرت عروہ اور حضرت حسنؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی عذر کی وجہ سے غسل کو موخر کیا تو اس کا روزہ باطل نہ ہوگا اور اگر بغیر عذر کے موخر کیا تو باطل ہوگا اور امام نخعیؒ کا قول ہے کہ اگر فرض روزہ میں جنابت پیش آوے تو روزہ قضا کرے۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ روزہ دار کیلئے غیبت و دروغ گوئی سخت مکروہ ہیں اگر چہ حکماً روزہ صحیح ہے اور امام اوزاعیؒ کا قول ہے کہ روزہ باطل ہو جاتا ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس روزہ دار نے یہ سمجھ کر کچھ کھالیا کہ آفتاب غروب ہو گیا یا اب تک طلوع فجر نہیں ہوئی پھر بعد میں اس کے خلاف ظاہر ہوا تو اس پر قضاء واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس روزہ دار کو قے ہو جائے اس کا روزہ افطار نہیں ہوا۔ امام حسنؒ بصری کا اس میں خلاف ہے اور اس پر بھی اجماع ہے کہ جس نے رمضان شریف میں باوجود روزہ دار ہونے کے قصداً بلا عذر ہم بستری کی تو وہ گناہگار ہوا اور اس کا روزہ باطل ہوا اور بقیہ دن میں اس کو شام تک رکے رہنا چاہئے۔ اور اس پر بڑا کفارہ لازم ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک غلام آزاد کرے اور اگر غلام نہ پاوے دو مہینے کے پے در پے روزے رکھے۔ اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلاوے اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ کفارے میں آدمی کو اختیار ہے (کہ ان تینوں میں سے کوئی حکم بجالاوے) اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ کفارہ اسی وقت واجب ہے کہ جب رمضان شریف کو ادا کرے۔ البتہ حضرت قتادہؓ سے یہ بھی روایت ہے کہ رمضان شریف کی قضا میں بھی کفارہ واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس شخص نے باوجود تندرست اور مقیم ہونے کے اگر ماہ رمضان کے کسی دن میں قصداً کھالیا تو اس پر قضا بھی واجب ہے اور باقی دن تک رکے رہنا بھی (شام تک نہ کھانا نہ پینا وغیرہ) اور اس پر بھی اتفاق ہے جس نے کوئی روزہ رمضان شریف کا قصداً کھا کر فاسد کر دیا تو اس پر بجائے اس کے صرف ایک دن کی قضا واجب ہے اور ربیعہؒ کا قول ہے کہ بارہ دن سے کم قضا نہ کرے اور ابن مسیّب کا قول ہے کہ ہر روز کے عوض ایک مہینہ روزے رکھے اور امام نخعیؒ کا قول ہے کہ ایک دن کی قضا نہیں ہو سکتی مگر ایک ہزار دن کے روزوں سے۔ اور حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ اس کی قضا تمام دنوں کے روزوں سے بھی نہ ہوگی اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس شخص کا روزہ صحیح نہیں جس پر تمام دن بیہوشی طاری رہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس کے کچھ روزے رمضان کے جاتے رہے ہوں اور پھر وہ ان کی قضا نہ کر سکا اور مر گیا تو اس سے نہ مواخذہ ہوگا اور نہ اس پر کچھ گناہ ہوگا۔ اور امام طاؤسؒ اور امام قتادہؒ کا قول ہے کہ ہر دن کے بدلہ میں ایک مسکین کو کھانا کھلانا واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق

ہے کہ چاند کی تین راتوں میں روزہ رکھنا مستحب ہے اور وہ تیرہ اور چودہ اور پندرہ تاریخ ہیں۔ یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو میں نے اس باب میں اجماعیہ پائے اور ان علماء کے اقوال کی توجیہ عنقریب آجائے گی جنہوں نے اس باب میں ائمہ اربعہ کا خلاف کیا ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔ رہے وہ مسائل جن میں اختلاف ہے سو ان میں سے

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول مرجح یہ ہے کہ حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت جب بچے کے خوف سے افطار کرلیں تو ان پر ہر دن کے عوض قضا بھی لازم ہے اور کفارہ ایک مد۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ان پر کفارہ لازم نہیں۔ اسی طرح ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ کا قول یہ ہے کہ کفارہ واجب ہے نہ قضا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرے میں کچھ تخفیف ہے۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا افطار ہے جس سے اپنی والدہ کے ساتھ بچے نے بھی نفع حاصل کیا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ کا موضع گناہ کا ارتکاب ہے نہ مامورات شرعیہ یا امر مباح کا۔

تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں پر مشقت کا برداشت کرنا اور افطار نہ کرنا واجب ہے۔ کیونکہ احتمال ہے کہ شاید روزہ بچہ کو مضر نہ ہو پس اسی وجہ سے کفارہ ان دونوں پر واجب ہوا نہ قضا۔ وجہ یہ کہ روزہ ان سے ساقط ہوگیا۔ افطار کو ترجیح دینے کی وجہ سے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک جس نے روزہ کی حالت میں صبح کی پھر مسافر ہوگیا۔ تو اس پر افطار کرنا جائز نہیں حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو افطار کرلینا درست ہے اور اسی کو امام غزنی نے پسند کیا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ حضر کو غالب کرنا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ سفر کو غالب رکھنا ہے۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مسافر جب حالت افطار میں اپنے مقام پر آجائے یا مریض اچھا ہوجائے یا بچہ بالغ ہوجائے یا کافر مسلمان ہوجائے یا حائضہ عورت پاک ہوجائے اور دن باقی ہو تو ان سب کو لازم ہے کہ باقی دن میں (کھانے پینے وغیرہ سے) رکے رہیں حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا صحیح قول یہ ہے کہ یہ لازم نہیں صرف مستحب ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

پہلے قول کی وجہ اس عذر کا زائل ہوجانا ہے جو افطار کو مباح کرتا تھا۔ پس اس پر روزہ رکھنا لازم ہے اگرچہ وہ حساب میں نہ آئے گا۔ رمضان شریف کی حرمت اسی کو مقتضی ہے یہ ہی گفتگو باقی گذشتہ مسائل میں ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ رکے رہنا روزہ کے قاعدے سے خارج ہے کیونکہ روزہ کچھ دن کا اور افطار باقی کا ہوا نہیں کرتا۔ اس لئے اس کو رکے رہنا بطریق استحباب کہا جا سکتا ہے نہ بطور وجوب اس کو خوب سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک مرتد جب مسلمان ہو جائے تو اس پر ان روزوں کی قضا واجب ہے جو حالت ارتداد میں اس سے فوت ہو گئے ہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ واجب نہیں، پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ اس پر سختی کرنا ہے کیونکہ وہ اسلام کا ذائقہ چکھنے کے بعد مرتد ہو گیا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ شخص حالت ارتداد میں روزہ کے حکم کا مخاطب نہ تھا اس لئے کہ وہ کافر تھا۔ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف

کہہ دو (محمد ﷺ) ان لوگوں سے جو کافر ہو گئے ہیں کہ اگر وہ باز آ جائیں تو ان کے گذشتہ گناہ معاف کر دیئے جائیں۔

پس خوب سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ بچہ کا روزہ صحیح ہو جاتا ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں۔ پس پہلا قول روزہ کے بارہ میں اس اعتبار سے ہے کہ وہ بچہ استحبابی طور پر مخاطب ہے جیسے

فمن تطوع خيرا فهو خير له

پس جو نفلی طور پر خیر کا مرتکب ہو تو وہ اس کے لئے بہتر ہے۔

اور دوسرا قول پہلے کی بہ نسبت مخفف ہے کہ اس کا روزہ صحیح نہیں۔ کیونکہ روزہ رکھنا ایک صمدانی صفت ہے کہ بچہ اس کے ارتکاب اور ادا کرنے کی عادتاً طاقت نہیں رکھتا برخلاف بالغ کے کیونکہ حق تعالیٰ اس کو ایسی قوت عطاء فرماتا ہے جو اس کو روزہ کے ادا کرنے کی مدد دیتی ہے۔

اور امام اعظم ابوحنیفہؒ کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ کھانے اور پینے سے روزہ رکھنا مشروع نہیں ہوا مگر نفس کی اس شہوت کے توڑنے کیلئے جو تمام سال بار بار کھانے کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہے اور وہ بچہ جس کی عمر مثلاً سات سال کی ہو اس جمائی شہوت سے بعید ہے جو کھانے کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہو اس لئے اس کا روزہ قریب قریب لغو اور عبث ہوگا۔ برخلاف مراہق کے (جو بلوغ کے قریب ہو) پس خدا تعالیٰ امام ابوحنیفہؒ پر رحم فرمائے کہ کس قدر باریک سمجھ سے کام لیتے تھے اور اللہ تعالیٰ باقی تمام اماموں سے بھی راضی رہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جب مجنون اچھا ہو جائے تو اس پر فوت شدہ روزوں کی قضا واجب نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ واجب ہے اور احمدؒ سے ایک

روایت یہی ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں کی وجہ ظاہر ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے اور یہی مذہب امام شافعیؒ میں سے اصح ہے کہ وہ مریض جس کے تندرست ہونے کی امید نہ ہو اور شیخ کبیر پر روزہ واجب نہیں البتہ دونوں پر صرف فدیہ واجب ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ نہ ان پر روزہ ہے نہ فدیہ۔ اور امام شافعیؒ کا ایک قول یہ بھی ہے۔ پھر امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ہر دن کے عوض میں گیہوں یا کھجور کا نصف صاع فدیہ ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر دن کے بدلہ میں ایک مُد ہے۔ پس پہلے قول میں دونوں مسئلوں کے اندر تشدید ہے اور دوسرا قول دونوں مسئلوں میں مخفف ہے۔ اور دونوں کی وجہ ظاہر ہے۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول اور امام احمدؒ کی بھی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ جب تیس تاریخ کی شب میں مطلع ہلال سے ورے ابر یا گرد وغبار چاند دیکھنے سے مانع ہو جائے تو روزہ واجب نہیں۔ حالانکہ امام احمدؒ سے اظہر روایت یہ ہے کہ ان کے اصحاب کے نزدیک اس شخص پر روزہ واجب ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ ایسی صورت میں یہ متعین ہے کہ روزہ رمضان شریف کی نیت ہو۔ پس پہلا قول روزہ کے ترک کرنے میں مخفف ہے اور دوسرا اس کے بجالانے میں مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ ہے کہ روزہ کا وجوب صرف یا کسی دلیل سے ہوتا ہے یا گواہوں سے یا مشاہدہ سے اور یہاں اس میں سے کچھ بھی نہیں پایا گیا۔

دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے اور یہ قول ان اہل کشف کے ساتھ خاص ہے جو باوجود ابر کے چاند کو دیکھ لیتے ہیں۔ جیسا کہ اس کی اصحاب امام احمدؒ کا قول شہادت دیتا ہے وہ یہ کہ روزہ دار کے لئے متعین ہے کہ (صورت مذکورہ میں) رمضان شریف کی نیت سے روزہ رکھے کیونکہ تعین نیت باوجود (چاند کے اندر) تردد ہونے کے صحیح نہیں ہوسکتا۔

اور سیدی علی خواصؒ اور ان کی زوجہ اسی روش پر تھیں کہ دونوں بذریعہ کشف اس شے کو معلوم کر لیتے تھے جو ابر کے اندر مخفی ہوتی تھی۔ اور شیاطین کو مقید کئے جاتے ہوئے اور کنوؤں اور دریاؤں میں پھینکے جاتے ہوئے دیکھ لیتے تھے۔ اور شہر کے اکثر لوگ افطار کئے ہوتے تھے اور یہ ظاہر ہے کہ شیاطین صرف رمضان شریف کی ہی شب میں مقید کئے جاتے ہیں۔ مگر مخالف کہہ سکتا ہے کہ ممکن ہے شیاطین ماہ شعبان کی اخیر شب میں مقید کئے جاتے ہوں۔ (رمضان شریف کی آمد کی برکت سے) کہ جب رمضان شریف آئے تو وہ مقید کئے ہوئے ہوں۔ جس طرح ابلیس مسلمانوں کو شعبان کے مہینہ میں بہکاتا ہے اور گناہوں کا وسوسہ ڈالتا ہے جو رمضان شریف میں وہ کریں۔ پس خوب سمجھ لو۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مطلع صاف ہو تو ہلال رمضان کے ثبوت کے واسطے اس قدر کثیر جماعت کی شہادت ہونی چاہئے جن کی خبر سے یقین آجائے اور ابر کی صورت میں

صرف ایک شخص عادل کی شہادت سے بھی ثبوت ہو جاتا ہے خواہ مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی دو عادلوں کی ضرورت ہے اسی طرح امام شافعیؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ صرف ایک عادل کی شہادت سے ثبوت ہو جاتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرے میں پہلے سے کم تشدید ہے اور تیسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ آسمان جب صاف ہوگا تو کثیر جماعت کو چاند نظر آجائے گا برخلاف ابر کی صورت کے کہ اس وقت اکثر لوگوں پر پوشیدہ رہتا ہے۔ اس لئے صرف ایک ہی پر اکتفا کیا جائے گا۔ جس طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے دو قولوں میں سے قول اظہر یہ ہی ہے اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دو عادلوں کی شہادت میں مضبوطی زیادہ ہے کیونکہ یہ ان کے نزدیک شہادت کے باب سے ہے نہ روایت کے باب سے۔ برعکس امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے دو قولوں میں سے راجح قول کے۔ پس امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ نے رمضان شریف کے روزہ کی شان کو نماز کی شان سے بڑھایا ہے کیونکہ رمضان شریف کا مہینہ قابل عظمت ہے۔ کیونکہ ان دونوں کے نزدیک وقت نماز کے ہو جانے میں صرف ایک شخص عادل کی شہادت کافی ہے اور رمضان شریف کی شرافت کے سبب سے جسم انسان میں جو شیطان کے جانے کے راستے ہیں وہ بند کر دیئے جاتے ہیں۔ بشرطیکہ غیبت اور ان چیزوں سے روزہ کو توڑ پھوڑ نہ دیا ہو جو احادیث میں وارد ہیں کہ وہ روزہ کو توڑ دیتی ہیں۔ برخلاف نماز کے کہ اس کے بارہ میں ہمارے واسطے یہ وارد نہیں ہوا کہ وہ ڈھال ہے کہ اس کو شیطان سے بچنے کا ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ جس طرح روزہ کے بارہ میں یہ وارد ہوا ہے کیونکہ جو شخص حقیقی روزہ رکھتا ہے اس پر کسی گناہگار کا بس نہیں چلتا۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

دسواں مسئلہ: چاروں اماموں کا مذہب یہ ہے کہ جس نے تنہا چاند دیکھ لیا تو اس کو روزہ رکھنا چاہئے۔ پھر اگر اسی شخص نے شوال کا چاند دیکھ لیا تو اس کو پوشیدہ طور پر افطار کرنا چاہئے۔ حالانکہ امام حسنؓ اور ابن سیرینؒ کا مذہب یہ ہے کہ صرف اس کے تنہا کے چاند دیکھ لینے سے روزہ واجب نہیں۔ پس پہلا قول روزہ دار پر مخفف ہے لیکن ثبوت کے اعتبار سے مشدد ہے اور دوسرا قول پہلے کا برعکس۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود چند عادلوں یا دو عادل یا صرف ایک عادل کی شرط لگانے سے حصول یقین ہے اور اس کو خود دیکھ لینے سے کامل یقین ہو گیا۔ اگرچہ دوسرے لوگ اس کے قول کا یقین نہ کریں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی حس غلطی کر جاتا ہے کہ جس طرح مرۃ صفرا کے مزاج والا کہ وہ شہد کو کڑوا محسوس کرتا ہے پس اس کا ذوق تو صحیح ہے لیکن فی نفسہ حکم غلط ہے۔ اس کو خوب سمجھ لو۔

گیارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک یوم شک کا روزہ رکھنا صحیح نہیں۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس روز آسمان صاف ہو تو صحیح نہیں بلکہ مکروہ ہے اور اگر صاف نہ ہو بلکہ ابر ہو تو روزہ رکھنا واجب ہے۔ پس پہلا قول احتیاط میں مشدد ہے اس خوف سے کہ کہیں رمضان میں غیر رمضان نہ

داخل ہو جائے۔اور دوسرا قول مخفف ہے کیونکہ اس دن روزہ رکھنا مشروع نہیں۔لیکن امام احمدؒ کا قول معمول بہ بنانا زیادہ بہتر ہے روزہ کے اعتبار سے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ واقع میں رمضان ہی ہو اور ضرورت کی وجہ سے نیت میں جو تردد ہوتا ہے وہ بخش دیا جائے گا۔اور ایک زائد روزہ کچھ مضر نہ ہوگا۔

بارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب چاند دن میں دیکھا جائے تو وہ آئندہ رات کا سمجھا جائے گا۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ زوال سے پہلے پہلے دیکھا گیا ہے تو گذشتہ رات کا ہے ورنہ اس میں دونوں روایتیں ہیں۔پس پہلا قول اس وجہ سے مخفف ہے کہ گذشتہ دن کی قضا لازم نہیں اور دوسرا قول گذشتہ دن کی قضا کے واجب ہونے میں مفصل ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے اسی طرح امام احمدؒ کی ان دونوں روایتوں میں گفتگو ہے جو زوال کے بعد دیکھنے کے بارہ میں ہیں۔

تیرھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ نیت میں تعین ضروری ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ تعین شرط نہیں ہے۔ بلکہ اگر مطلق روزہ یا نفلی کی نیت کرے تب بھی جائز ہے۔پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تعیین منجملہ اس اخلاص کے ہے جس کا حکم کیا گیا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود یہ ہے کہ رمضان میں روزہ کا وجود پایا جائے جو ضد ہے افطار کی تا کہ مکلف اپنے ذمہ سے بری ہو جائے۔

چودھواں مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک رمضان کے روزہ کی نیت کا وقت غروب آفتاب کے وقت سے طلوع فجر ثانی تک کے درمیان درمیان ہے۔حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ رات سے نیت کرنا واجب نہیں بلکہ جائز ہے کہ رات سے نیت کرے اور اگر رات سے نیت نہ کی تو زوال سے پہلے پہلے نیت کر لینا کافی ہے۔اور یہ ہی گفتگو نذر معین کے روزہ میں ہے۔پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہوگیا۔

پہلے قول کی وجہ احتیاط کو لینا اور باقی اعمال شرعیہ پر قیاس کرنا ہے۔کیونکہ وضع نیت کی اس طرح ہے کہ عبادت سے اول ہو سوا ان کے جو مستثنیٰ ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ اثناء صوم میں نیت کے وجود پر اکتفا کرنا ہے جبکہ اکثر حصہ دن کا نہ گذر چکا ہو۔جیسے نفلی روزہ میں اور اس قول کا قائل فجر سے تھوڑی دیر پہلے نیت کرنے کو مستحب قرار دیتا ہے نہ واجب۔کمال کے حاصل کرنے کیلئے نہ روزہ کے صحیح ہونے کیلئے۔پس سمجھ لو۔

پندرھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ روز رمضان کیلئے ہر شب میں علیحدہ نیت کی ضرورت ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ماہ رمضان کی پہلی رات میں صرف ایک مرتبہ نیت کر لینا کافی ہے کہ میں تمام مہینہ کے روزے رکھوں گا۔پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ نماز پر قیاس کرنا ہے۔اس واسطے کہ ہر نماز ایک علیحدہ عبادت ہے۔پس یہی گفتگو ہر دن کے روزہ میں ہے۔بالخصوص جب کہ ہر دو دنوں کے درمیان رات واقع ہوتی ہے۔کیونکہ بسا اوقات رات میں کھانا اور پینا اور جماع وغیرہ بھی ہوتا ہے جو روزہ کو باطل کر دیتا ہے۔اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ شروع مہینہ سے آخر مہینہ تک ایک ہی عمل ہے (لہٰذا ایک ہی نیت کافی ہے) پس پہلا قول مخفف ہے اور ضعیف لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور دوسرا قول ان اولیاء اللہ کے ساتھ مخصوص ہے جن کو شروع مہینہ سے آخر مہینہ تک اللہ تعالیٰ کے حضور میں حاضر رہنے کے لئے صرف ایک مرتبہ نیت کر لینا کافی ہے کیونکہ ان میں جب کوئی پہلی رات میں نیت کرلے گا تو اس کی حضوری ہمیشہ رہے گی اور رات کا درمیان میں آ جانا کچھ مخل نہ ہوگا۔پس خوب سمجھ لو۔

سولھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ زوال سے قبل نیت کر لینے سے نفلی روزہ صحیح ہو جاتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول ہے کہ دن میں نیت کرنے سے صحیح نہیں ہوتا جس طرح واجب۔اور اسی کو امام مزنیؒ نے اختیار کیا ہے۔پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور پہلے قول کی وجہ اتباع شارع ہے کیونکہ آپ ﷺ نے نوافل میں امت پر تخفیف کی ہے اور دوسرے قول کی وجہ نفل میں مثل فرض کے احتیاط کرنا ہے اس وجہ سے کہ ان میں سے ہر ایک شرعاً مامور بہ ہے۔اور فرمایا ہے رسول خدا ﷺ نے کہ جو شخص رات سے نیت نہ کرے پس نہیں ہے روزہ اس کا اور اس میں نفل بھی داخل ہے کیونکہ لفظ روزہ کا مطلق ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہو اور دوسرا بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ۔پس خوب سمجھ لو۔

سترھواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ جنبی کا روزہ صحیح ہے حالانکہ حضرت ابو ہریرہؓ اور سالم بن عبداللہؒ کا قول یہ ہے کہ اس شخص کا روزہ باطل ہے جیسا کہ شروع باب میں گذرا اور اس کو چاہئے کہ شام تک رکا رہے اور پھر قضا کرے۔اسی طرح حضرت عروہ اور امام حسنؒ کا قول یہ ہے کہ اگر بلا عذر غسل میں تاخیر کی ہے تو اس کا روزہ باطل ہے۔اسی طرح امام نخعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر روزہ فرض ہے تو قضا کرے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا قول مشدد ہے اور تیسرا قول مفصل ہے۔لہٰذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔اور پہلے قول کی وجہ تقریر ہے شارع علیہ السلام کی اس شخص پر جس نے حالت جنابت میں صبح کی حالانکہ وہ روزہ سے تھا اور آپ نے اس کو قضا کا حکم نہیں فرمایا۔اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ روزہ خدا کی صفت کے مشابہ ہے اس لئے ضرور ہے کہ روزہ دار شیاطین کی صفات سے پاک ہو۔اور جنبی آدمی شیطان کی حضوری میں ہوتا ہے جب تک غسل نہیں کرتا۔لہٰذا جس طرح اس کی نماز باطل ہے جو خدا تعالیٰ کی خاص حضوری سے خارج ہو جائے اسی طرح اس شخص کا روزہ بھی باطل ہے جو اللہ تعالیٰ کی حضوری سے نکل کر شیاطین کی حضوری میں موجود ہو۔اسی سے قول مفصل کی وجہ بھی معلوم ہو سکتی ہے۔رہی امام نخعیؒ کے قول کی وجہ سو وہ یہ ہے کہ فرض سے خروج جائز نہیں برخلاف نفل کے کہ اس سے خروج جائز ہے۔یہی وجہ ہے کہ فرض کی قضا میں اس وقت تشدد کیا جاتا ہے کہ جب وہ علیٰ وجہ

الکمال نہ ادا کیا جائے۔ پس پہلا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ۔ اسی طرح وہ اقوال جو دوسرے کے موافق ہیں۔

اٹھارواں مسئلہ: امام اوزاعی کا قول یہ ہے کہ غیبت اور جھوٹ سے روزہ باطل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ باقی ائمہ کا قول یہ ہے کہ روزہ تو ہو جاتا ہے مگر ناقص ہوتا ہے۔ پس پہلا قول اکابر کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ اور آج کل اسی قسم کے لوگ زیادہ ہیں کیونکہ ان پر کوئی ایسا دن نہیں گذرتا جو غیبت اور جھوٹ سے خالی ہو۔ اور اسی وجہ سے بعض فقراء تمام رمضان خلوت میں رہتے ہیں تاکہ غیبت کرنے یا اس کے سننے سے محفوظ رہیں۔

انیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور اکثر مالکیہ اور شافعیہ کا قول یہ ہے کہ روزہ سے نکلنے کی نیت کر لینا روزہ کو باطل نہیں کرتا حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ باطل کر دیتا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مشدد اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے۔

بیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ قصداً قے کرنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قے سے روزہ نہیں ٹوٹتا مگر جبکہ منہ بھر کر ہو۔ اسی طرح امام احمدؒ سے مشہور روایت یہ ہے کہ قے روزہ کو نہیں توڑتی مگر اس وقت جبکہ حد سے زیادہ ہو۔ اسی طرح امام حسنؒ کا قول یہ ہے کہ جب دفعۃً قے آجائے تو توڑ دیتی ہے۔ پس پہلا قول اور جو اس کے نزدیک ہے مشدد ہے اور امام حسن کا قول مشدد ہے۔ پہلے قول کی اس کی دلیل کا ثابت ہونا ہے کہ جو شخص قصداً قے کرے وہ مفطر ہو گیا اور اور وہاں اس کی کچھ تفریق نہیں کہ کم ہو یا زیادہ اور دوسرے قول اور اس کے موافق کی وجہ یہ ہے کہ قے بالذات تو مفطر ہے نہیں بلکہ اسی وجہ سے مفطر ہے کہ وہ معدے کو طعام سے خالی کر دیتی ہے اس لئے جسم اس قدر کمزور ہو جاتا ہے کہ بسا اوقات اس مرض کے خوف کی وجہ سے جو فطر کو مباح کرتا ہے افطار تک پہنچا دیتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ امام احمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ نے قے کثیر میں منہ بھرنا یا زیادہ کو شرط ٹھہرایا ہے کیونکہ ایک یا دو لقمہ کی وجہ سے جسم کے اندر اتنا ضعف نہیں آتا جو افطار تک پہنچا دے۔ اور یہی وہ علت ہے جو قے کے مفطر ہونے میں ظاہر ہے۔ جس طرح پچھنے لگانے سے افطار ہو جانے کے بیان میں عنقریب آجائے گا اس لحاظ سے کہ ہر ایک قے اور پچھنے لگانا بہت مرتبہ جسم کو اس قدر کمزور کر دیتا ہے کہ حکماء اور اہل شریعت افطار کرنے کو واجب کہہ دیتے ہیں تاکہ روح فنا ہونے سے یا اس ضرر سے محفوظ رہے جس کی عادتاً طاقت نہیں ہوتی ہے اور امام حسنؒ کے قول کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ اکثر قے اس قدر کھا پی لینے سے پیدا ہوتی ہے جس کی شارع نے اجازت نہیں دی اور وہ حاجت سے زائد ہے کیونکہ اگر وہ بقدر حاجت کھاوے تو اس کے اندر سے قے برآمد نہ ہو پس فطر ہو جانے کا قول زیادہ اولیٰ ہے احتیاط پر عامل ہونے کی حیثیت سے لہٰذا اس روزہ کی قضا ہونی چاہئے جس میں قے آئی ہے کیونکہ جب انسان کا معدہ خالی ہو جاتا ہے تو خواہش کھانے کی ہوتی ہے اور روزہ پر کھانے کو ترجیح دینے لگتا ہے اس لئے اس کا حکم مثل مکروہ کے

ہے۔اور مکروہ عبادت کا حکم ظاہر ہے۔لہٰذا علماء احتیاط میں مبالغہ کرنے اور توسط میں درمیان درمیان ہیں۔

اکیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر روزہ دار کے دانتوں میں کچھ کھانا رہ گیا اور تھوک اس کو بہالے گیا تو مفطر نہ ہوگا بشرطیکہ اس کے نکالنے سے عاجز ہو چکا ہو اور اگر اس کو نگل گیا تو روزہ باطل ہو جائے گا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ روزہ باطل نہ ہوگا اور بعض علماء نے اس کا چنے کے دانہ کے برابر اندازہ بیان کیا ہے اور بعض نے تِل کے برابر پس پہلا قول افطار نہ ہونے میں مخفف ہے بشرطیکہ اس کے باہر نکالنے سے عاجز آ گیا ہو۔اور نگلنے کی صورت میں افطار ہو جانے کی وجہ سے مشدد ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اتنا سا کھانا جسم میں اس قدر قوت نہیں پیدا کرتا جو روزہ کی حکمت کے منافی ہو کیونکہ کھانا حرام ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ کھانا معاصی اور غفلات کی طرف توجہ اور خواہش پیدا کرتا ہے اور چنے یا تِل کے برابر کھانا بدن کے اندر اس میں سے ذرہ بھی پیدا نہیں کرتا۔لیکن جب علماء نے یہ دیکھا کہ اتنی مقدار کی تعیین نہیں ہو سکتی جو خواہش پیدا نہ کرے تو انہوں نے بالکل ہی کھانے کو حرام کہہ دیا کیونکہ آخر علماء شریعت کے بارہ میں رسول کریم ﷺ کے امین ہیں ہر زمانہ میں اور کاملین میں سے کسی کو جائز نہیں کہ مثل تل کو بھی استعمال میں لاویں علماء کے ساتھ ادب ملحوظ ہونے کی وجہ سے جیسا کہ اس کا بیان عنقریب اس مسئلہ میں آ جائے گا جہاں سلائی کا سر ذکر کے اندر ڈالنے یا کان میں دوا ڈالنے سے روزہ کے افطار کا بیان ہوگا اور اس تحریم کو تحریم حریم کہا جاتا ہے (یعنی احاطہ کی تحریم مطلب یہ کہ احتیاط کی وجہ سے حرمت ہوگئی کہ مبادا اس قدر کھانا بھی روزہ کو نہ توڑ دے) اور یہ قسم تحریم کی حدیث سے ماخوذ ہے اس حدیث سے کہ

كالراعي يرعى حول الحمى يوشك ان يقع فيه

ترجمہ: مثل چرنے والے کے کہ چرتا ہے گرد چراگاہ کے، قریب ہے کہ واقع ہو جائے چراگاہ میں

اور علماء نے جو کچھ کیا بہت اچھا کیا اللہ تعالیٰ ان سے راضی رہے۔اور اس کی نظیر ناف اور گھٹنے کے درمیان کسی عضو سے نفع حاصل کرنا ہے اگرچہ اصلی حرام تو (حائضہ عورت سے) ہمبستر ہونا ہے کیونکہ اس مقام میں ایسا خون ہوتا ہے جو ذکر کو مضر ہوتا ہے جیسا کہ تجربہ میں آ چکا ہے۔پس اس کو خوب سمجھ لو۔

بائیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک حقنہ افطار کر دیتا ہے سوا امام مالکؒ کی ایک روایت کے اسی طرح کان اور پیشاب گاہ کے اندر کسی چیز کا ٹپکانا اور ناک کے اندر کسی شے کا پہنچانا مفطر ہے۔مگر امام شافعیؒ کے نزدیک کیونکہ دوسرے ائمہ کا اس بارہ میں میں نے کوئی قول نہیں دیکھا۔پس پہلا قول حقنہ کے اقوال میں سے مشدد ہے اور امام مالکؒ کی روایت مخفف ہے۔پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ پاخانہ کے مقام یا پیشاب گاہ کے راستہ سے کسی دوا کا اندر پہنچانا بھی بدن کے اندر اس قدر طاقت پیدا کرتا ہے کہ جو روزہ کی حکمت کے منافی ہے۔اور امام مالکؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ حقنہ بدن کو کمزور کر دیتا ہے۔اس وجہ سے کہ معدہ کے اندر کی چیز خارج ہو جاتی ہے اس لئے مفطر نہیں اور صاحب اس روایت کا اس لفظ کے (انها تفطر) یہ معنی بیان کرتا

ہے کہ حقنہ اس شخص کے افطار کا سبب ہوجاتا ہے جس کے حقنہ کیا جاتا ہے کیونکہ حقنہ سے معدہ میں کوئی ایسی شے باقی نہیں رہتی جس کے ساتھ قوت ہاضمہ مشغول ہو اس وجہ سے کہ آنتوں میں تکلیف ہونے لگتی ہے۔ یہاں تک کہ ہر انسان مفطر ہوجاتا ہے پس اس کے لئے فطر مباح ہوجاتا ہے۔

اور بعض علماء کا قول جو یہ ہے کہ اگر روزہ دار ایسے پتھر کو نگل جائے جس میں سے ذرا بھی ہضم نہ ہو یا اپنے کان میں سلائی ڈالے یا اپنے حلق میں دھاگا ڈال کر نکال لے تو روزہ اس کا ٹوٹ جاتا ہے۔ پس یہ از قسم سد باب ہے کیونکہ یہ چیزیں نہ لغت میں مطعوم کہلائی جاتی ہیں نہ شرع اور عرف میں اور نہ ان سے بدن میں کچھ قوت پیدا ہوتی ہے۔

(اگر تم کہو) کہ کیا عالم کو ایسی چیزوں کا دیانۃً استعمال جائز ہے جو ایسی خواہش پیدا نہیں کرتیں جو روزہ کے منافی ہے۔

(تو جواب یہ دیں گے) کہ جائز نہیں ان علماء کے ساتھ ادب کرنے کی وجہ سے جو روزہ ٹوٹنے کا فتویٰ دیتے ہیں۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ شاید علت ٹوٹنے کی کچھ اور ہو سوائے شہوت اور خواہش پیدا کرنے کے۔ پس خوب سمجھ لو۔

تیئیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ پچھنے لگوانا روزہ نہیں توڑتا حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ توڑ دیتا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ روزہ کی حالت میں اس شے کا استعمال منع ہے جو شہوت اور خواہش کو قوی کرے نہ وہ جو ضعیف اور کمزور کرے اور اس قائل نے بیان کیا ہے کہ امام احمدؒ کی دلیل میں یہ تاویل ہے کہ مراد مفطر سے وہ شے ہے کہ جس کو فطر میں دخل تام ہو تو وہ شخص جس نے پچھنے لگوائے ظاہر ہے کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا۔ اور جو پچھنے لگانے والا ہے اس کو اس لئے منع کیا گیا کہ تاکہ وہ آئندہ کسی کے روزہ کے افطار کا سبب پیدا نہ کرے اور اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ جسم خون کے نکل جانے سے کمزور اور ضعیف ہوجاتا ہے بالخصوص اس وقت کہ جب روزہ دار کا پہلے ہی سے خون کم ہو پس روزہ افطار ہوجانا محض پچھنے لگانے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے کہ مآل اس کا افطار ہوتا ہے۔

چوبیسواں مسئلہ: اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے ایسے وقت کھایا کہ طلوع فجر میں شک تھا اس کے بعد ظاہر ہوا کہ فجر طلوع ہوچکی تھی تو روزہ اس کا باطل ہوا حالانکہ حضرت عطاءؒ اور امام داؤدؒ اور اسحٰق کا مذہب یہ ہے کہ اس پر قضا واجب نہیں اور امام مالکؒ سے منقول ہے کہ اگر وہ روزہ فرض ہو تو قضا کرے پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے اور تیسرا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس کا قصور کرنا ہے کہ اس نے باوجودیکہ رات کا وجود یقینی نہ تھا پھر کھا پی لیا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کھانے سے اسی وقت رکنا ضروری ہے کہ جب طلوع فجر ظاہر ہوجائے۔

تیسرے قول کی وجہ روزہ میں احتیاط کرنا ہے برخلاف نفل کے کیونکہ اس کو تو رکھ کر توڑ دینا بھی جائز ہے

اور بالکل چھوڑ دینا بھی بعض ائمہ کے نزدیک۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

پچیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ روزہ دار کو سرمہ لگانا مکروہ نہیں حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے بلکہ اگر حلق میں سرمہ کا مزہ پالے تو اس وقت روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور ابن ابی لیلیٰ اور ابن سیرینؒ کا قول یہ ہے کہ سرمہ سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا بالکل مشدد ہے اور تینوں قولوں کی وجوہ ظاہر ہیں۔

چھبیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول ہے کہ روز میں قصداً ہمبستری ہو جانے کی وجہ سے جو کفارہ لازم آتا ہے وہ اس ترتیب سے ہے کہ پہلے غلام آزاد کرے اگر طاقت نہ ہو تو مساکین کو کھلائے اگر طاقت نہ ہو تو روزے رکھے، حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ کھانا کھلانا زیادہ بہتر ہے اور کفارہ میں اختیار ہے کہ جو چاہے ادا کرے پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنا اور کھانا کھلانا بہ نسبت روزے رکھنے کے زیادہ سخت ہے اور اس کے اندر کامل تکفیر ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کھانا کھلانے میں بہت سے فقراء اور مساکین کا نفع ہے برخلاف غلام آزاد کرنے اور روزے رکھنے کے بالخصوص موسم قحط سالی میں۔

ستائیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کفارہ خاوند پر واجب ہے (ہمبستری کی صورت میں) حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں پر کفارہ واجب ہے۔ اور اگر ماہ رمضان میں دو روز ہمبستری کی تو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دو کفارے لازم ہیں اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر پہلے کفارہ نہ دے چکا ہو تو ایک ہی کفارہ ادا کرے اور اگر ایک ہی دن میں دو دفعہ ہمبستر ہوا تو دوسری دفعہ وطی کرنے کی وجہ سے کوئی کفارہ لازم نہیں اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر دوسرا کفارہ لازم ہے۔ اگرچہ پہلے کی طرف سے کفارہ ادا کر چکا ہو۔ پس پہلا قول خاوند پر مشدد اور زوجہ پر مخفف ہے اور دوسرا دونوں پر مشدد ہے کیونکہ نفع اٹھانے اور لذت پانے میں دونوں شریک ہیں جو روزے کی حکمت کے منافی ہیں۔

اور اس کے بعد دونوں قول امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے تشدید و تخفیف میں اسی پر قیاس کئے جاسکتے ہیں علماء کا بیان ہے کہ کفارہ کے اندر حکمت یہ ہے کہ وہ عذاب واقع ہونے سے باز رکھتا ہے اس شخص کو جو ایسی گستاخی کرتا ہے جس کا تعلق صرف اللہ تعالیٰ سے ہو یا اللہ اور مخلوق دونوں سے تو گویا کفارہ اس کے واسطے مثل سائبان کے ہے جو اس کے عذاب پہنچنے سے باز رکھتا ہے جس طرح اسباب کی وجہ سے مسببات معلق رہتے ہیں۔

اٹھائیسواں مسئلہ: چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ کفارہ اسی وقت واجب ہوتا ہے کہ جب رمضان کو ادا کرتے وقت ہمبستر ہو حالانکہ عطاؒ اور قتادہؒ کا قول یہ ہے کہ قضا رمضان رمضان میں بھی واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ لوگوں میں ماہ رمضان کی عزت اور حرمت کو خراب کر دینا ہے برخلاف قضاء رمضان میں ہمبستری کرنے کے کیونکہ اس صورت میں بظاہر علانیہ حرمت میں کوئی نقص لازم نہیں آیا ہے اگرچہ حق تعالیٰ کے نزدیک قضاء اور ادا دونوں یکساں ہیں۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

انتیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر ہمبستری کرتے کرتے طلوع فجر ہوگئی پھر فوراً پیشاب گاہ کو نکال لیا تو اس کا روزہ باطل نہ ہوا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ باطل ہو گیا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ ظاہر ہے اور دوسرے قول کی وجہ نکالتے وقت لذت اور مزے کا پانا ہے تو گویا نکالنا بھی بقیہ جماع کا ہے جیسا کہ اکثر لوگوں کی یہی شان ہوتی ہے پس وہ نکالنے کے وقت مثل اس شخص کے ہے جو بعد طلوع فجر کے بھی ہمبستری میں لگا رہے اور اس کی تائید اس سے خوب ہوتی ہے جو ابو ہاشم نے اس کی نظیر بیان کی ہے اور وہ زمین مغضوبہ کی پیداوار ہے کہ وقت پیدائش وہ حرام سے حاصل ہوئی ہے اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہو جو اپنی خواہشات پر قابو یافتہ ہیں اور دوسرا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہو کہ جن پر ان کی خواہشات قابو یافتہ ہوتی ہیں۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

تیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ بوسہ لینا روزہ دار کو حرام نہیں مگر اس وقت کہ جب اس کی شہوت کو تحریک ہوتی ہو۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ہر حالت میں حرام ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مشدد اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ مقصود اس سے سد باب ہے۔

اکتیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر بوسہ لینے سے مذی برآمد ہوگئی تو روزہ افطار نہیں ہوا حالانکہ امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ افطار ہو گیا۔ اسی طرح اگر شہوت کی نظر سے دیکھا اور انزال ہو گیا تو تینوں کے نزدیک افطار نہ ہوا۔ اور امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ افطار ہو گیا۔ پس پہلا قول دونوں مسئلوں میں مخفف ہے اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے مسئلہ میں پہلے قول کی وجہ منی کا نہ آنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مذی میں بھی قریب قریب منی ہی کی طرح لذت ہوتی ہے۔

اور دوسرے مسئلہ میں پہلے قول کی وجہ مباشرت کا نہ پایا جانا ہے اور دوسرے قول کی وجہ اس لذت کا پایا جانا ہے جو حکمت صوم کے منافی ہے اور اگر یہ نہ ہوتا کہ اس قسم کی نظر مباشرت کے مشابہ ہے تو اس سے منی کا خروج کیوں ہوتا۔

بتیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مسافر کو افطار کرنے کی صورت میں کھانا اور پینا اور ہمبستری کرنا سب جائز ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہمبستری جائز نہیں اور

جب مسافر افطار میں ہمبستری کرے گا تو اس پر کفارہ لازم ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ شارع علیہ السلام کے فرمان کا مطلق ہونا ہے کہ مسافر کیلئے افطار جائز ہے پس اس کے اندر تمام ان امور کی اجازت ہوئی جن سے افطار ہو جاتا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو امر وقت حاجت اور ضرورت کے جائز کیا جاتا ہے وہ بقدر ضرورت رہتا ہے۔ اور چونکہ مسافر کھانے پینے کا حاجت مند ہوتا ہے اس لئے اس کو اس کی اجازت دیدی برخلاف ہمبستری کے۔ کیونکہ وہ محض خواہش ہوتی ہے جو قوت کو کمزور کر دیتی ہے اور دن میں اس سے اس طرح بھی استغنا ہو سکتا ہے کہ رات میں کر لے پھر دن ہی کی کیا ضرورت ہے۔

تینتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے رمضان کے دن میں افطار کیا حالانکہ وہ مقیم تھا اس پر کفارہ لازم ہے اور قضا بھی اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول مرجح اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر کفارہ لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

دوسرے قول کی وجہ شارع کی طرف سے کسی نص کا وارد نہ ہونا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس سے کفارہ لازم ہوتا ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ سختی کرنا ہے کیونکہ اس نے حرمت رمضان میں نقص پیدا کر دیا۔ حالانکہ شارع نے علماء کو اپنے بعد شریعت کا امین قرار دیا ہے اور ان کو حکم کیا ہے کہ اپنے اجتہاد کے موافق عمل کریں۔ پس خوب سمجھ لو۔

چونتیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جس نے بھول کر کھا پی لیا تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوا حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا روزہ فاسد ہوا اور اس کی قضا لازم ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے کہ جو شخص بھولے سے کھا پی لے تو سوائے اس کے نہیں کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کا بھول جانا تحفظ کی دلیل ہے اگرچہ شریعت نے اس سے گناہ کو اٹھا دیا ہے، مثلاً اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ کسی نے بھول کر دوسرے شخص کا کھانا کھالیا اور اس کے سوا اور نظائر ہیں۔ مگر وہ امر جو قصداً کھا پی لینے پیدا ہوتا ہے وہ بھول کر کھا لینے کی صورت میں بھی حاصل ہے۔ یعنی اس خواہش کا پیدا کرنا جو روزہ کے منافی ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو عام اشخاص پر حمل کیا جائے اور دوسرے کو خواص پر۔ پس خدا تعالیٰ امام مالکؒ پر رحم کرے کہ انہوں نے کس قدر دقت نظر سے کام لیا اور رحم فرمائے باقی مجتہدین پر کہ وہ کس قدر امت محمدیہ ﷺ پر وسعت کو محبوب رکھتے ہیں۔

پینتیسواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ رمضان میں اگر کسی دن کا روزہ کھا پی لینے سے فاسد ہو جائے تو اس کی بجائے صرف ایک دن کی قضا لازم ہے۔ حالانکہ حضرت ربیعہؒ کا

قول یہ ہے کہ اس کی قضا بارہ دن روزے رکھنے سے ہوگی۔ اسی طرح ابن مسیبؒ کا قول یہ ہے کہ ہر دن کے عوض ایک ماہ کے روزے رکھے اسی طرح امام نخعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کی قضا کی یہی صورت ہے کہ ایک ہزار روزے رکھے۔ اسی طرح حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کا قول یہ ہے کہ اس کی قضا تمام عمر روزے رکھنے سے بھی نہیں ہوتی۔ پس پہلا قول مخفف اور اس کی بعد والے میں تشدید ہے اور تیسرا قول بالکل مشدد ہے اور چوتھا اشد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے افطار کرنے والے پر سوائے اس دن کی قضا کے اور کچھ لازم کرنے سے سکوت فرمایا ہے اور بقیہ اقوال کی وجہ اس شخص پر سختی کرنا ہے کہ اس نے بلاعذر روزہ کو کیوں فاسد کر دیا، پھر ہر مجتہد نے اپنے اجتہاد کے موافق سختی کی اس کی سزا کی نیت سے اور حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے روزہ کے واسطے وہی دن مشروط کیا تھا تو اگر ابدالاباد تک روزے رکھتا رہے تو بھی اس کو نہیں پاسکتا کیونکہ جب روزہ رکھے گا وہ اصلی شرعی وقت کا غیر ہی ہوگا اور اس کی نظیر ہم پہلے نماز میں بیان کر چکے ہیں اور اس پر اس آیت سے استدال کر چکے ہیں کہ

ان الصلوٰة كانت على المومنين كتاباً موقوتا

جس طرح ہمارے یہاں حضرت علی اور ابن مسعود کے قول پر اس حدیث سے استدلال کر سکتے ہیں جو اس میں وارد ہے کیونکہ اس دان کی قضا جس میں افطار کیا ہے مثل اس دن کے ہوگی نہ عین اس کا پس اس کو خوب سمجھ لو۔

چھتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے بھول کر کھا پی لیا یا جماع کر لیا اس کا روزہ باطل نہ ہوا حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ باطل ہوگیا۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہمبستر ہونے سے باطل ہوتا ہے نہ کھانے پینے سے اور جماع کی وجہ سے کفارہ بھی واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا اشدد ہے اور تیسرا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے کہ جس نے بھول کر کھا پی لیا حالانکہ وہ روزہ سے تھا تو کچھ حرج نہیں کیونکہ اس کو خدا تعالیٰ نے کھلایا پلایا ہے۔ (انتہیٰ) اور ظاہر ہے کہ جسے خدا تعالیٰ کھلاوے پلاوے اس کا روزہ باطل نہ ہوگا کیونکہ جب شارع نے کھانے سے منع فرمایا پھر اس کے قدرت و اختیار کے بغیر کھانا پیٹ میں ڈالدیا تو وہ منجملہ منہی عنہ کے نہ ہوگا۔ پس گویا کہ وہ مکلف نہی سے مستثنیٰ ہوگیا۔ اور دراصل اس بھولنے والے کے حق میں نہی منسوخ ہوچکی کیونکہ قصداً اس کا ہے نہیں اور بھول جانے کی وجہ سے عزت رمضان شریف میں کوئی نقص لازم نہیں آتا اور امام مالکؒ کے قول بالبطلان کی علت اس شخص کو تحفظ میں قاصر سمجھنا ہے جیسا کہ اس کی توضیح عنقریب گذر چکی ہے اور امام احمدؒ کے قول کیوجہ یہ ہے کہ روزہ دار سے ہمبستری کا وقوع بعید ہے۔ کیونکہ اکثر لوگ اس سے بچتے ہیں اور اس وجہ سے کہ روزہ دار سے اس کا وقوع بعد ایسے مقدمات کے ہوگا جو اسے روزہ کی یاددہانی کر دیں گے مثلاً خواہش کی کمزوری جو بھوک سے پیدا ہوتی ہے پس آلہ کا انتشار بہت دشواری سے ہوگا برخلاف

اس کے جو بھول کر کھا پی لے کیونکہ اس کا وقوع تو بار بار ہوتا رہتا ہے اور جماع میں یہ بات نہیں ہے۔

سینتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے وہ قول جو امام شافعیؒ کے نزدیک مرجح ہے یہ ہے کہ اگر کوئی روزہ دار مکرہ اور مجبور بنا کر کھلایا یا پلایا گیا یا عورت کو زبردستی ہمبستری پر قادر کیا تو ان کا روزہ باطل نہ ہوا۔ حالانکہ امام نوویؒ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ باطل ہو گیا اور امام شافعیؒ کا قول اخیر یہ ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کے نزدیک ہمبستری کی صورت میں باطل ہے نہ کھانے کی صورت میں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اکراہ کے قاعدہ کے بموجب اور دوسرے میں تشدید ہے اس بنا پر کہ ایسے امور میں اکراہ بہت نادر ہے۔ اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع بہت سخت ممنوع شے ہے اور وہ روزہ کے بہت منافی ہے اور اس جگہ جماع کے اندر چند اسرار اور رموز ہیں جن کو اللہ والے ہی جانتے ہیں، کتاب میں ان کا ذکر نہیں ہو سکتا۔

اڑتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اتفاق سے کلی کرتے وقت یا ناک میں پانی دیتے ہوئے بغیر مبالغہ کے پیٹ کے اندر پانی چلا گیا تو اس کا روزہ باطل ہوا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے مرجح قول یہ ہے کہ باطل نہ ہوا اور یہ ہی امام احمد فرماتے ہیں پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں پانی کا اندر چلا جانا ایک ایسے امر کی وجہ سے ہوا ہے جس کی اجازت دی گئی ہے۔

پہلے قول کی وجہ روزہ کی احتیاط کو ترک کر دینا ہے کیونکہ کلی وغیرہ کرنا اس خاص طریقہ کے ساتھ مشروط ہے کہ پانی پیٹ کی طرف سبقت نہ کر جائے اور اگر اس کو خوف تھا اور پھر کلی کی اور ناک میں پانی دیا اور اس کے پیٹ کی طرف پانی چلا گیا تو روزہ اس کا باطل ہے۔

انتالیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس پر رمضان شریف کی قضا لازم تھی اور اس نے باوجود قدرت کے اس کو موخر کر دیا یہاں تک کہ دوسرا رمضان آ گیا تو اس پر باوجود قضا کے ہر دن کے بدلہ میں دو رطل کا صدقہ لازم ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو تاخیر جائز ہے اور کفارہ بھی لازم نہیں۔ اسی کو امام مزنیؒ نے اختیار کیا ہے اور تینوں اماموں نے فرمایا ہے کہ تاخیر قضا کی جائز نہیں۔ پس پہلا قول پہلے مسئلہ میں مشدد ہے اور دوسرا مخفف اور تینوں ائمہ کا قول عدم جواز تاخیر میں مشدد ہے اور اقوال ثلاثہ کی وجوہ ظاہر ہیں۔

چالیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک شوال کے چھ روزے مستحب ہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ مستحب نہیں اور امام موصوف نے موطا میں فرمایا ہے کہ میں نے اپنے شیوخ میں کسی کو یہ روزے رکھتے ہوئے نہیں دیکھا اور مجھے خوف ہے کہ یہ روزے فرض فرض نہ سمجھ لئے

جائیں۔(انتہیٰ)

پس پہلا قول بوجہ استحباب کے مشدد ہے اور اس کی وہ حدیث ہے جو وارد ہوئی ہے کہ شوال کا روزے رکھنے والا صائم دہر کی مثل ہے اور دوسرا قول عدم استحباب کی وجہ سے مخفف ہے۔ اس کی علت وہی ہے جو انہوں نے ذکر کی اور اگرچہ امام مالکؒ کا یہ فرمانا باوجود ان کے حدیث وارد پر مطلع ہو جانے کے ہے تو ہوسکتا ہے کہ ان کے نزدیک وہ حدیث درجہ صحت تک نہ پہنچی ہو۔ اس لئے اس پر عمل کو ترک کر کے اپنے اجتہاد سے یہ بات نکالی ہو کہ ترک اس سنت کا اولیٰ ہے اس کے کرنے سے کیونکہ حدیث مروی ضعیف ہے اور ساتھ ہی اس کا بھی خوف ہے کہ مبادا لوگ اس کی فرضیت کا اعتقاد راسخ نہ کر لیں اگرچہ زمانہ دراز کے بعد کریں اس کی نظیر وہ ہے جو نصاریٰ کو ان کے زیادہ روزے رکھنے میں واقع ہوا اور حدیث صحیح مرفوع میں ہے کہ البتہ ضرور قدم بقدم چلو گے تم ان لوگوں کے جو تم سے پہلے گذرے ایک ایک بالشت اور ایک ایک گز صحابہ نے عرض کیا یا رسولِ خدا یہود اور نصاریٰ کے؟ آپ نے فرمایا پھر کس کے۔ اس کو خوب سمجھ لو۔

اکتالیسواں مسئلہ: امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ فرائض معینہ کے بعد کوئی چیز طلب علم سے افضل نہیں اس کے بعد جہاد کا مرتبہ ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جسمانی اعمال میں نماز سب سے افضل ہے، اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ میں فرائض کے بعد جہاد کے سوا کسی چیز کو افضل نہیں جانتا اور اقوال مذکورہ میں سے ہر قول کے لئے حدیث وقرآن میں دلائل ہیں۔ پس ضرور ہے کہ ہر قول اپنے مقابل کے تخفیف یا تشدید کے ساتھ لاحق ہو۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ علم تمام دین کی میزان ہے کیونکہ اگر علم نہ ہوتو نہ ہم مراتب اعمال کو جان سکتے ہیں اور نہ یہ کہ کون چیز کس پر فضیلت رکھتی ہے۔ اور جہاد کے افضل اعمال ہونے کی دلیل بعد طلب علم کے یہ ہے کہ جہاد کلمہ کفر کو توڑ دیتا ہے اور تعمیل احکام دینیہ اور اظہار شعائر اسلام کا راستہ کھول دیتا ہے اور نماز کے افضل اعمال بدنیہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اندر حق تعالیٰ سے سرگوشی اور مجالست ہوتی ہے اور اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر تمام عبادات علویہ وسفلیہ کو جمع فرما دیا ہے جیسا کہ اسے اہل کشف خوب جانتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بیالیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جو شخص نفلی روزے یا نفلی نماز میں شروع ہو جائے تو اس کو ان کا قطع کرنا جائز ہے اور کفارہ بھی لازم نہیں اور نہ اس پر قضا ہے لیکن اگر ان کو پورا کرے تو مستحب ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ان کا پورا کرنا واجب ہے اسی طرح امام محمد بن حسنؒ کا قول یہ ہے کہ اگر نفلی روزہ رکھنے والا اپنے کسی بھائی کے ہاں گیا اور اس نے اس پر قسم کھالی تو افطار کر کے قضا کر لے پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ وہ ہے جو وارد ہوا ہے کہ نفلی روزہ رکھنے والا اپنے نفس کا مالک ہے تو اگر چاہے روزہ رکھے اور اگر چاہے افطار کرے۔ پس جب شارع علیہ السلام نے بندہ کو افطار اور عدم افطار کا اختیار دیدیا تو اس پر اتمام

لازم نہیں۔ اور اتمام واجب ہونے کی وجہ حق تعالیٰ کی حرمت کو اس سے بالاتر سمجھنا ہے کہ بندہ نے جو رابطہ اس کے ساتھ پیدا کر لیا اس کو توڑ ڈالے اور اس کی تائید رسول کریم علیہ التسلیم کے اس قول سے خوب ہوتی ہے جو آپ نے اس شخص کے جواب میں فرمایا جس نے سوال کیا تھا کہ مجھ پر اس کے سوا کچھ اور بھی لازم ہے یعنی نماز پنجگانہ کے علاوہ تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ نہیں مگر یہ کہ نفل پڑھے تو یعنی نفلی نماز میں شروع ہو جاوے۔ مطلب یہ کہ شروع ہو جانے کی وجہ سے لازم ہو جائے گی۔ اور جب تک اس میں داخل نہ ہوگا اس وقت تک لازم نہیں۔ پس پہلا قول عوام کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا اکابر وخواص کے ساتھ جس طرح عام مخلوق کی نیکیاں خواص ومقربین کے واسطے سیئات اور برائیاں ہوتی ہیں پس اس کو خوب سمجھ لو۔

تینتالیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تنہا جمعہ کے دن روزہ مکروہ نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اس کو مکروہ فرماتے ہیں پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ روزہ بندہ کیلئے اللہ تعالیٰ کے حضور میں کھڑے ہونے کی استعداد کو قوی کر دیتا ہے جس کی نماز جمعہ اور بقیہ دن اور آئندہ شب میں ضرورت پڑتی ہے کیونکہ یوم جمعہ اہل کشف کے نزدیک یوم عرفہ کی مثل ہے اور یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کو کھانا اور پینا اس سے محبوب کر دیتا ہے کہ وہ یہ سمجھیں کہ ہم اپنے پروردگار کے حضور میں حاضر ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یوم جمعہ یوم عید ہے اور عید کے دن روزہ نہیں ہوتا کیونکہ اس دن یہ ہی مقصود ہوتا ہے کہ بندہ افطار کرے اور یہ قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو اسرار شریعت کو سمجھتے ہیں۔ کیونکہ جمعہ کے روز تمام قلوب حق تعالیٰ کے پاس جمع ہوتے ہیں اور ارواح کیلئے یہ ہی قوت بس ہے کیونکہ جسم روح سے جھگڑا کرتا ہے اور جسمانی غذا مانگتا ہے اور سکون نہیں پاتا مگر کھانا کھانے اور پانی پینے سے اور یہ انتہا درجہ کا سرور ہے جس طرح یہ حدیث اشارہ کرتی ہے کہ روزہ دار کیلئے دو فرحتیں ہیں ایک افطار کے وقت دوسرے پروردگار سے ملاقات کرنے کے وقت۔ پس اکابر میں سے جو شخص روزہ رکھے گا اس کا سرور کم ہو جائے گا۔ پس ہر مقام کیلئے علیحدہ لوگ ہیں اور اس جگہ اسرار ہیں جن کا ذائقہ اللہ والے ہی جانتے ہیں کتاب میں لکھے نہیں جا سکتے۔

چوالیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ روزہ دار کو مسواک کرنا مکروہ نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ بعد زوال کے مکروہ ہے اور اصحاب امام شافعیؒ میں سے متاخرین نے عدم کراہت کو پسند کیا ہے پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بھوک کے وقت جب منہ میں بدبو نہ ہو مسواک کرنے سے میل پیدا ہوتا ہے اور وہ دانتوں کی زردی یا سیاہی کا نام ہے۔ پھر اس کے منہ کی بدبو پاس والے کو تکلیف پہنچاتی ہے اور بر تقدیر مکروہ ہونے مسواک کے یہ یقینی کہا جا سکتا ہے کہ لوگوں سے تکلیف کا دور کرنا ایسے فضائل سے مقدم ہے جن کا مرتکب

قصور وار ثابت ہو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بدبو منہ کی عبادت سے پیدا ہوئی ہے اس لئے اس کا دور کرنا مناسب نہیں اور پہلا قائل جواب دیتا ہے کہ روزہ ایک صفت صمدانی ہے اور ایسی صفت والے کو ضرور ہے کہ وہ مقدس اور جسماً اور معنیً دونوں طرح پاک رہے۔ اور اسی وجہ سے شارع علیہ السلام نے غیبت اور چغلی میں تشدد فرمایا ہے جبکہ روزہ دار اس کا مرتکب ہو کیونکہ مفطر کی بہ نسبت روزہ والے کو اس کا ارتکاب زیادہ قبیح اور حرام ہے یہ ہی مراد ان کے اس قول سے ہے کہ اور مستحب ہے یہ کہ روزہ والا اپنی زبان کو غیبت سے محفوظ رکھے۔ واللہ اعلم۔

باب اعتکاف کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اتفاق ہے کہ اعتکاف مشروع ہے اور اس میں شک نہیں کہ وہ خدا تعالیٰ سے قربت کا سبب ہے اور اس پر بھی کہ وہ ہر وقت مستحب ہے اور رمضان شریف کے اخیر عشرہ میں زیادہ افضل ہے تاکہ شب قدر کو تلاش کیا جائے اور اس پر بھی کہ اعتکاف بغیر نیت کے صحیح نہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ معتکف کو ایسے امور کیلئے جو ضروری ہیں مثلاً قضا حاجت، غسل جنابت وغیرہ مسجد سے باہر نکلنا جائز ہے۔ اور اس پر بھی کہ اگر ایسی مسجد میں اعتکاف کیا ہو جہاں جمعہ نہ پڑھا جاتا ہو اور جمعہ کا دن آجائے تو اس کیلئے نکلنا واجب ہے اور اس پر بھی کہ اگر معتکف نے قصداً پیشاب گاہ سے مباشرت کر لی تو اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا اور کفارہ لازم نہ ہوگا۔ اور حسن بصریؒ اور زہریؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر کفارہ عین لازم ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ صبح سے رات تک بالکل چپ رہنا مکروہ ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے نذر مانی کہ اعتکاف میں چپ رہوں گا تو اس کو چاہئے کہ کلام کرے اور اس پر کفارہ نہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ معتکف کیلئے نماز اور قرأت قرآن اور ذکر خدا مستحب ہے اور اس پر بھی کہ اس کو جائز نہیں کہ کوئی تجارت کرے یا کوئی صنعت وحرفت کرتا رہے۔ یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو میں نے اس باب میں متفق علیہا پائے، رہے وہ جن میں اختلاف ہے سو ان میں سے

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول ہے کہ شب قدر بالخصوص ماہ رمضان ہی میں ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ وہ تمام سال میں ہوتی ہے پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ وہ احادیث ہیں جو ماہ رمضان کے ساتھ تخصیص کی وارد ہیں اور کوئی ایک حدیث بھی ہم کو ایسی نہیں پہنچی جس سے ثابت ہوتا ہو کہ غیر رمضان شریف میں بھی ہوتی ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مراد شب قدر سے جنس ہے لیکن اس کا ظہور رمضان شریف میں اکثر ہوتا ہے کیونکہ روزہ کی وجہ سے لوگوں کا پردہ باریک ہو جاتا ہے اور جو شخص اس کے دیکھنے کا دعویٰ کرے اس کی سچائی کی دلیل یہ ہے کہ وہ تمام شریعت کی مقادیر اس رات میں جان لے اور بطور الہام ان کا ایسا ماہر ہو جائے کہ کتب

شریعت کے مطالعہ کی بھی اسے حاجت نہ رہے۔

اور میں نے سیدی علی خواص کو فرماتے سنا ہے کہ شب قدر ہر وہ رات ہے جس میں بندے کو اللہ تعالیٰ سے قرب حاصل ہو اور یہ ہی منشاء اس شخص کا ہے جو کہتا ہے کہ تمام سال ہوتی رہتی ہے اور مجھے میرے بھائی شیخ افضل الدین نے خبر دی ہے کہ انہوں نے اس کو ماہ ربیع الاول اور رجب میں دیکھا اور فرمایا کہ خدا تعالیٰ کے اس قول کے معنی کہ

انا انزلناہ فی لیلۃ القدر

ہم نے قرآن کو اس رات میں نازل کیا ہے جو قرب کی رات ہے

پس ہر وہ رات جس میں قرب حاصل ہو وہ شب قدر ہے اور اسی سے علماء میں سے اس کے قول کی بھی تائید ہوتی ہے جو کہتا ہے کہ شب قدر تمام سال کی راتوں میں پھرتی رہتی ہے تا کہ اس شرف کے حاصل کرنے میں تمام راتیں برابر ہو جائیں کیونکہ حق تعالیٰ کی تجلی ہمیشہ ہوتی رہتی ہے جیسا کہ اہل کشف اس کو خوب جانتے ہیں۔ اور امام صاحب کے معاصرین میں سے امام سعید بن عبداللہ ازوی سے منقول ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ جب رات کا ایک ثلث باقی رہتا ہے اس وقت ہر روز حق تعالیٰ آسمان دنیا پر نازل ہو کر ارشاد فرماتا ہے کہ کیا کوئی مانگنے والا ہے تا کہ میں دوں اس کو اور کیا کوئی مصیبت اور تکلیف میں ہے تا کہ آرام دوں میں اس کو آخر تک جس طرح حدیث میں وارد ہے۔ فرمایا جب شب جمعہ ہوتی ہے تو اس روز حق تعالیٰ غروب آفتاب ہی سے آسمان دنیا پر تشریف لے آتا ہے اور امام کے نماز فجر سے فارغ ہونے تک موجود رہتا ہے (انتہی) تو بعض لوگوں کو گمان ہو جاتا ہے کہ یہ ہی رات وہ شب قدر ہے جو علماء میں مشہور ہے اور درحقیقت ایسا نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک دوسری شب قدر ہوتی ہے اسی وجہ سے علماء کا مقولہ ہے کہ جب ماہ رمضان میں عشرہ اخیرہ کی کوئی طاق رات شب جمعہ کے موافق ہو جائے تو وہ شب قدر ہوتی ہے۔ حالانکہ وہ مثل شب قدر ہوتی ہے نہ بعینہٖ تو دیکھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ یہ وہی شب قدر ہے اس بناء پر جتنے اقوال علماء اس کے بارہ میں ہیں وہ سب صحیح ہیں اور ابن عطیہؒ نے اپنی تفسیر میں امام اعظم ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ شب قدر اٹھالی گئی اور یہ قول مردود ہے۔ (انتہی) اور حق یہ ہے کہ مراد امام صاحب کی یہ ہے کہ وہ شب قدر جس میں قرآن شریف نازل ہوا تھا اٹھالی گئی ورنہ امام اعظم جیسے اولوالعزم عالم پر اس کے حکم مخفی نہ تھے کیونکہ منجملہ اہل کشف کے ہیں اور اہل کشف کا سب کا اجماع ہے کہ وہ مقدمات قیامت تک باقی رہے گی۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اعتکاف صرف مسجد ہی میں صحیح ہوتا ہے اور جامع مسجد میں ہو تو اولیٰ اور افضل ہے حالانکہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اعتکاف صحیح نہیں مگر اس مسجد میں جس میں نماز جمعہ ہوتی ہو اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اعتکاف صحیح نہیں مگر اس مسجد میں جس میں نماز جمعہ ہوتی ہو۔ اور حضرت حذیفہ فرماتے ہیں کہ اعتکاف صحیح نہیں مگر تینوں مساجد میں (غالباً تینوں مساجد سے مراد

مسجد بیت المقدس اور مسجد نبوی اور مسجد حرام ہیں)۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید اسی طرح تیسرے میں اور چوتھا قول مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ معتکف کو مسجد کے اندر حق تعالیٰ کے خاص حضوری میں اطمینان قلب نصیب ہونا ہے۔ کیونکہ مسجد بیت اللہ کے نام سے مشہور ہے اور مخصوص ہے۔ پس اگر اس مسجد میں جماعت اور جمعہ ہوتا ہو تو اور بھی زیادہ اطمینان قلب نصیب ہوگا۔ بالخصوص ان تینوں مسجدوں میں اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو فرماتے سنا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ مساجد ثلاثہ یا اس مسجد کی قید لگانا جس میں جمعہ یا جماعت کی نماز ہوتی ہو چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہو جو اپنی جمعیت ثلاثہ میں سخت امداد کے محتاج ہوتے ہیں اور مطلق مسجد کی قید لگانا اکابر کے ساتھ خاص ہو۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ عورت کو اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف مکروہ ہے اور وہ وہ جگہ ہے جو نماز کے واسطے جدا کردی گئی ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ افضل یہ ہے کہ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے بلکہ دوسری جگہ اس کا اعتکاف مکروہ ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اتباع شارع ہے کیونکہ ہم کو نہیں پہنچا کہ شارع علیہ السلام یا آپ کی عیال میں سے کسی نے غیر مسجد میں اعتکاف کیا ہو۔ (یعنی مسجد اور جماعت کے سوا)

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت کو اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرنے سے اس کے ستر میں نقص نہ ہوگا اور اس حدیث پر قیاس کر کے جو عورتوں کے اپنے گھروں کے اندر نماز پڑھنے کی مسجد میں پڑھنے پر فضیلت کے بارہ میں وارد ہوئی ہے اس علت سے کہ نماز اور اعتکاف دونوں کے اندر اطمینان قلب مطلوب ہوتا ہے پس خوب سمجھ لو۔ اور میں نے سیدی علی خواصؒ سے سنا ہے کہ درحقیقت اس شخص کے درمیان جو عورت کے اعتکاف کو اس کے گھر کی مسجد میں منع کہتا ہے اور اس کے جو جائز کہتا ہے کوئی اختلاف نہیں کیونکہ جواز اعتکاف شیاطین کی ان بندیوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کے باہر نکلنے سے کوئی خرابی حاصل ہوتی ہو اور عدم جواز ان خدا کی بندیوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کے باہر نکلنے سے کوئی خرابی نہیں پیدا ہوتی جس طرح حضرت رابعہؒ بصری اور حضرت سفیانہؒ رسول خدا ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ کی باندیوں کو اس کی مساجد سے مت روکو۔ پس خوب سمجھ لو کیونکہ شیطان کی باندیاں افعال قبیحہ کی وجہ سے روکی گئیں۔ جس طرح ارشاد ہے کہ

لقس عبد الدینا رو الدرھم

ترجمہ: ہلاک ہو جیو دینار اور درہم کا بندہ۔

اور خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی اس کی نظیر ہے کہ:

عینا یشرب بھا عباد اللہ

ترجمہ: یعنی وہ بندہ جن کو خدا تعالیٰ کے ساتھ خصوصیت ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب خاوند اپنی بیوی کو اعتکاف کی اجازت دیدے پھر وہ اس میں شروع ہو جاوے تو خاوند کو جائز نہیں کہ بیوی کو اس کے پورا کرنے سے منع کرے حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اسے اس کی اجازت ہے۔ پس پہلا قول زوج پر مشدد ہے اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول اس پر مخفف ہے اور اصاغر کے ساتھ مخصوص ہے۔

پہلے قول کی وجہ حق تعالیٰ کے اس دربار کی تعظیم کو غالب کرنا ہے جس میں اس کی بیوی داخل ہوگئی۔

دوسرے قول کی وجہ اپنے نفس کے حق اور حصہ کو مقدم کرنا ہے کیونکہ انسان زیادہ محتاج اور اس کا حال بہت کمزور رہے اور وہ جانتا ہے کہ حق تعالیٰ اپنے بندوں کی طاعات اور عبادات سے بالکل مستغنی ہے اور لوگوں کا اس کے دربار عالی شان کی طرف متوجہ ہونا اور اس سے پشت پھیرنا اس کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور اس کا اپنی طرف متوجہ ہونے کو بہ نسبت پشت دینے کے ترجیح دینا صرف ایک ایسی مصلحت کی وجہ سے ہے جو انہیں کی طرف عود کرتی ہے ورنہ حق تعالیٰ کا فی نفسہ کوئی فائدہ نہیں ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اعتکاف بغیر روزہ کے جائز نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ جب وہ افطار کرتے اور خواہشات کے متناول ہوتے ہیں تو پھر اعتکاف کے اندر اطمینان قلب سے وہ قاصر رہتے ہیں اور دوسرا قول مخفف اور ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو باوجود افطار کرنے کے پھر بھی حق تعالیٰ کے ساتھ جمعیت قلب پر قدرت رکھتے ہیں اور اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ خاص لوگ بقدر ضرورت کھاتے ہیں اس لئے ان کا افطار کرنا دربار خداوندی کے مشاہدہ سے ان کے قلوب پر حجاب کی تاثیر نہیں کرسکتا۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ اعتکاف بغیر ایک دن کے صحیح نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس کے لئے کوئی اندازہ معین نہیں۔ بعض دن کا بھی اعتکاف صحیح ہے۔ لہٰذا پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ اصاغر کے ساتھ خاص ہے یہ ہے کہ حضور قلب کا حاصل کرنا اور مختلف میدانوں سے پھیر کر دل کو صرف ایک ذات پر جمع کرنا غالباً ایک پورے دن کے بغیر نہیں ہوسکتا تو درحقیقت اعتکاف تو غروب سے ذرا دیر پہلے ہوگا اور دن اس کیلئے مثل دہلیز کے ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ جو کہ اکابر کے ساتھ مخصوص ہے کہ اکثر اکابر کا قلب حاضر رہتا ہے اس لئے ان کو اپنے پراگندہ دلوں کو جمع کرنے کیلئے طویل زمانہ کی حاجت نہیں بلکہ صرف اعتکاف کی نیت کرتے ہی جمعیت حاصل ہو جائے گی اور یہ ہی اعتکاف کی حقیقت ہے کیونکہ وہ دراصل دربار خداوندی کے مشاہدہ کی طرف دل سے

متوجہ رہنا ہے اس طرح کہ درمیان میں پردہ حائل نہ ہو جیسا کہ حضرت عبداللہ تستریؒ کا مقام ہے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ مجھے تیس سال ہوئے ہیں کہ میں حق تعالیٰ سے کلام کرتا ہوں اور لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ میں ان سے کلام کرتا ہوں۔ (انتہی) پس پہلے نے اصاغر کی رعایت کی ہے اور دوسرے نے اکابر کے حال کی۔

ساتواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول سوائے امام احمد کی ایک روایت کے یہ ہے کہ جس نے معین مہینہ کے اعتکاف کی نذر مانی تو اسے لازم ہے کہ وہ پے در پے ادا کرے اور اگر ایک دن میں بھی خلل پڑ جائے گا تو جس قدر چھوٹ جائیں گے ان کی قضا کرنی پڑے گی اور امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ اس کو نئے سرے سے ادا کرنا لازم ہوگا اور اگر مطلق کسی مہینہ کے اعتکاف کی نذر مانی تو اسے جائز ہے کہ خواہ پے در پے ادا کرے یا متفرق طور پر امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک۔ اور امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ اس کو پے در پے ادا کرنا لازم ہے اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے۔ پس مسئلہ اولیٰ کے پہلے قول میں کچھ تشدید ہے اور امام احمد کا قول مشدد ہے اور دوسرے مسئلہ میں پہلا قول مخفف اور اس کے اندر دوسرا مشدد ہے اور تمام اقوال کی وجوہ کتب فقہ میں ظاہر ہیں۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی معین دن کی بدوں اس کی رات کے اعتکاف کی نیت کی تو صحیح ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بغیر رات کو دن کی طرف ملائے صحیح نہیں اور اگر کسی نے پے در پے دو دن کے اعتکاف کی نیت کی تو اس کو ان دو دنوں کے ساتھ ان کی درمیان کی رات میں اعتکاف کرنا لازم نہ ہوگا حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ اس کو اس رات کا اعتکاف بھی لازم ہوگا۔ پس پہلے مسئلہ میں پہلا قول صرف دن کے اعتکاف کرنے کی وجہ سے مخفف ہے۔ اور دوسرا قول قول اس میں مشدد ہے اور یہی حکم دوسرے مسئلہ میں ہے۔ لہٰذا تخفیف اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور تشدید ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ جن کے قلوب دنیا کے صحراؤں میں پراگندہ رہتے ہیں۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے جامع مسجد کے سوا کسی اور مسجد میں اعتکاف کیا اور پھر نماز جمعہ کیلئے نکلا تو اعتکاف اس کا باطل نہ ہوا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ باطل ہوا۔ مگر ہاں اگر وقتِ نیت اعتکاف کے نکلنے کو شرط کر لیا ہو تو باطل نہ ہوا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس کے قائل کا یہ گمان کرنا ہے کہ جس وقت سے معتکف جامع مسجد کیلئے نکلا ہے اس وقت سے حق تعالیٰ کے سامنے حاضر رہا یہاں تک کہ جامع مسجد میں داخل ہو گیا۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس کے قائل کا گمان یہ ہے کہ مسجد سے خارج ہوتے ہی وہ حضوری منقطع ہو گئی۔ بالخصوص اس دم کہ جب معتکف خود اپنی اس حالت کی خبر ہم کو دیدے۔ پس خوب سمجھ لو۔

دسواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر معتکف نے بستی میں کسی حادثہ کی وجہ سے جانے کی شرط کرلی ہو مثلاً مریض کی عیادت اور جنازہ کے ساتھ جانا تو یہ اس کے واسطے درست ہے اور اس کا اعتکاف باطل نہ ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ باطل ہو جائے گا پس پہلا قول مخفف ہے اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مشدد اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ اس کی توجیہ اس کی نظیر میں گذر چکی۔

گیارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ معتکف نے اگر پیشاب گاہ کے سوا دوسرے جسم سے مباشرت کی اور انزال ہوگیا تو اعتکاف باطل ہوا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اخیر یہ ہے کہ ہر صورت میں باطل ہوا خواہ انزال ہو یا نہ۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور پہلا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ اس صورت میں نرمی برتی گئی کہ جب انزال نہ ہو برخلاف اکابر کے۔ اور ہوسکتا ہے کہ اس کے برعکس ہو پس اکابر سے نرمی برتی جاوے بوجہ انزال کے کیونکہ وہ اپنے نفوس کے مالک ہوتے ہیں۔ برخلاف چھوٹے درجہ کے لوگوں کے کیونکہ ان میں کے بعض صرف جماع کی لذت سے دربار خداوندی سے محجوب ہو جاتے ہیں اگرچہ انزال نہ بھی ہو۔

بارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ معتکف کے واسطے نہ خوشبو مکروہ ہے اور نہ عمدہ لباس حالانکہ امام احمدؒ کا قول اس کے مکروہ ہونے کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔
پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ معتکف دربار خداوندی میں مثل محرم کے ہے اور اس کے واسطے خوش عیشی مناسب نہیں اور دونوں مرتبوں میں سے ہر ایک کیلئے علیحدہ لوگ ہیں اور وہ حق تعالیٰ کے سامنے عزت دار ہوتے ہیں فرمانبرداری کی عزت کی وجہ سے جس طرح امراءِ مجلس ہوتے ہیں اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے سامنے ذلیل ہوتے ہیں یا تو اس وجہ سے کہ ان کے قلوب پر ہیبت ظاہر ہوتی ہے یا اس وجہ سے کہ اکثر زمانہ وہ مخالفِ شرع امور میں مشغول رہتے ہیں۔ لیکن جمہور انبیاء اور علماء اور اولیاء جب کبھی نماز یا اعتکاف میں مشغول ہوتے ہیں تو حق تعالیٰ کے سامنے ذات اور صفت دونوں اعتبار سے ذلیل ہوتے ہیں یعنی ان کے لباس اور نفوس وغیرہ ذلت پر دلالت کرتے ہیں۔ پس خوب سمجھ لو۔

تیرھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ معتکف کو یہ مناسب نہیں کہ کسی کو قرآن شریف یا حدیث وفقہ کی تعلیم دے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ مستحب ہے۔
اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ قرآن اور حدیث کی تعلیم و تعلم میں تکرار اور جدال اور اشکالات کرنے پڑتے ہیں اور رفع صوت کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ اشیاء اکثر قلب کو مقصود اصلی سے پراگندہ کردیتی ہیں جو اعتکاف سے مراد ہے کیونکہ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ قلب ذکر خداوندی میں مشغول رہے اور تو

اس کے سوا کسی اور کو نہ پکڑے۔ اسی وجہ سے اس پر اتفاق ہے کہ تلاوت قرآن اور ذکر خدائے وحدہ اور نماز مستحب ہے۔ کیونکہ ان سب چیزوں کا خدا تعالیٰ کے سوا کسی اور سے تعلق نہیں (اگر کوئی سوال کرے) کہ قرآن وحدیث کا پڑھانا جس طرح قلب کو پراگندہ کرتا ہے اسی طرح قرآن شریف کا پڑھنا بھی اس لئے کہ ذہن اس کے معانی کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ پس کوئی آیت پڑھنے والے کو جنت و مافیہا کی طرف لے جاتی ہے تو وہ اسی کا دل سے مشاہدہ کرنے لگتا ہے اور کوئی آیت دوزخ و مافیہا کی طرف لیجاتی ہے تو اس وقت اسی کا دل سے مشاہدہ کرنے لگتا ہے اور کوئی آیت طلاق کے معنی یا عدت کے یا میراث کے معنی کی طرف لے جاتی ہے اور جو شخص قرآن شریف کے مطالب سمجھتا ہوگا اس کو ان امور سے ہرگز چارہ نہیں ہے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ یہ وہ مقام ہے جس پر اکثر لوگ پہنچ جاتے ہیں اس لئے یہ چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اس لحاظ سے ان کی فکر کا معانی اور مطالب قرآن کی طرف چلا جانا ان کے اس مقام میں کچھ موثر نہیں برخلاف اکابر کے کیونکہ وہ ان امور مذکورہ کی وجہ سے شہود حق تعالیٰ میں پراگندہ دل ہو جاتے ہیں اس لئے یہ ان کے خاص مقام میں تاثیر کرتے ہیں۔ لہٰذا خلاصی کی کوئی صورت نہیں رہتی مگر یہ کہ اکابر اکابرین کے مرتبوں اور مقامات کی راہ اختیار کی جائے اور وہ وہ حضرات ہیں کہ جو اپنی عقول اور افکار قرآن شریف اور ذکر خداوندی کی طرف مبذول رکھتے ہیں اور بایں ہمہ صاحب کلام سے جدا نہیں ہوتے۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ سے سنا ہے کہ قرآن کو لفظ قرآن کے ساتھ اسی وجہ سے موسوم کیا گیا ہے کہ وہ مشتق ہے لفظ قرأ سے جس کے معنی جمع ہونے یا کرنے کے ہیں۔ پس ایک گروہ ایسا ہے کہ وہ اس کی تلاوت سے اپنے آپ کو ان احکام پر جمع کرتا ہے جو اس میں ہیں اور معانی پر اور عبرتوں پر اور توبیخات وقوارع اور زواجر و آداب پر اور ایک گروہ ایسا ہے کہ اس کی تلاوت سے اپنے آپ کو صرف حق تعالیٰ وحدہ پر جمع کرتا ہے۔ اور ایک گروہ ہے جو اس کی تلاوت سے باوجود حق تعالیٰ پر جمع کرنے کے ان جمیع امور مذکورہ کا مشاہدہ بھی کرتا ہے غرض وہ حضرات نہ حق تعالیٰ کی وجہ سے احکام سے غافل ہوتے ہیں نہ احکام کی وجہ سے حق تعالیٰ سے۔ یہ حق تعالیٰ کا فضل ہے جسے چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔ پس اس کو جان لو۔

کتاب حج کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اجماع ہے کہ حج ایک رکن ہے منجملہ ارکان اسلام کے اور وہ فرض ہے ہر مسلمان بالغ، عاقل، ہسکت والے پر، تمام عمر میں ایک مرتبہ واجب ہوتا ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس پر حج واجب تھا اور اس نے اس کی ادائیگی کا وقت نہ پایا اور مر گیا تو اس سے فرض ساقط ہو گیا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نابالغ پر حج واجب نہیں اور اگر اس نے قبل بلوغ حج کر لیا تو اس سے فرض حج ساقط نہ ہوا۔ اور اس پر بھی کہ جو شخص توشہ اور سواری کا مالک نہ ہو لیکن پیدل چلنے کی طاقت رکھتا ہو اور کسی ایسی صنعت سے واقف ہو جس سے خرچہ کی بقدر کما سکتا ہو اس کیلئے حج کرنا مستحب ہے۔ اور اس پر بھی کہ حج کرنے کے واسطے رہائشی مکان کا فروخت کرنا ضروری نہیں۔ اور اس پر بھی کہ حج فرض میں میت کی طرف سے نائب درست ہے اور اس پر بھی کہ طواف کر چکنے کے بعد عمر میں حج کو داخل کرنا جائز نہیں اور ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ حج تمتع کرنے والا اگر حاضرین مسجد حرام میں سے نہ ہو تو اس پر دم واجب ہے۔ اسی طرح حج قران کرنے والے پر اور وہ ایک بکری ہے اور طاؤس اور امام داؤد کا قول یہ ہے کہ حج قران کرنے والے پر دم واجب نہیں، یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو میں نے اس باب میں اجماعیہ پائے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ عمرہ سنت ہے نہ فرض، حالانکہ امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے مرجح یہ ہے کہ وہ مثل حج کے فرض ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عمرہ کے افعال افعال حج کے ضمن میں آجاتے ہیں تو گویا مستقلاً عمرہ ادا کرنا حج کی طرف منتقل ہو گیا۔ اور دوسرے قول کی وجہ اس آیت کے ظاہری معنی پر عمل کرنا ہے کہ

واتموا الحج والعمرة لله

یعنی حج اور عمرہ دونوں کو کامل طور پر ادا کرو۔

تو عمرہ کے واسطے صرف حج کرنے کو کافی نہ سمجھا۔ بعض علماء نے دونوں قولوں میں اس طرح تطبیق دی

ہے کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا مستحب ہے اوران کے سوا دوسرے مہینوں میں عمر بھر میں ایک دفعہ واجب ہے تو عمرہ حج کے مہینوں میں ایسا ہے جس طرح طہارت کبریٰ کے ساتھ طہارت صغریٰ ادا کی جائے حالانکہ وہ اس میں داخل ہوتی ہے۔ پس اگر بندہ چاہے تو صرف حج کو عمرہ کیلئے کافی سمجھے اور اگر چاہے تو حج کے ساتھ اس کو بھی ادا کرے اس حیثیت سے کہ وہ ایک خاص قسم کی عبادت ہے (انتہیٰ) اوراس میں ایک بات ہے اس کو سوچ لو۔ مترجم کہتا ہے شاید اس طرف اشارہ ہو کہ امام ابوحنیفہؒ کسی زمانہ میں اس کے وجوب کے قائل نہیں اور ممکن ہے کہ اس طرف کنایہ ہو کہ طہارت کبریٰ یعنی غسل جنابت وغیرہ کیلئے طہارت صغریٰ یعنی وضو لازم رہتا ہے۔ واللہ اعلم

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ ہر وقت بغیر تعیین عدد کے عمرہ ادا کرنا درست ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول ہے کہ ایک سال میں دو دفعہ عمرہ کرنا مکروہ ہے۔ پس پہلا قول تعیین اور انحصار نہ ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مشدد اور اصاغر کے ساتھ مخصوص ہے اور اس کی تعلیل اور تدلیل برعکس بھی ہوسکتی ہے تو پہلا قول حق میں چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ہوا اور دوسرا قول اکابر کے حق میں جن کا مقام ادب کامل کا ہے خدا تعالیٰ کے ساتھ کیونکہ وہ حضرات حق تعالیٰ کے خاص دربار میں داخل ہونے سے حیا کرتے ہیں مگر صرف ایک سال یا ایک ماہ میں ایک دفعہ برخلاف چھوٹے درجہ کے لوگوں کے کیونکہ ان میں سے بعض حق تعالیٰ کے دربار میں داخل ہوتے ہیں اور خارج ہوتے ہیں حالانکہ اس کے آداب وطریق سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں۔ پس وہ ایسے ہوتے ہیں کہ گویا داخل ہی نہیں ہوئے۔ اس لئے انکا بار بار عمرہ ادا کرنا مطلوب ہے اور یہ بہت بعید ہے کہ ان کو اس بار بار عمرہ کے ادا کرنے سے وہ بات حاصل ہوجائے جو اکابر کو صرف ایک دفعہ کر لینے سے حاصل ہوجاتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ ہر امام نے ایک ایک حکمت کو لے لیا ہے۔ چنانچہ ان میں سے بعض نے اصاغر کے حال کی رعایت کی ہے اور بعض نے اکابر کے حال کی اور اصاغر کے حال کی رعایت کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ ان کا راستہ وہی ہے جس میں بڑے بڑے لوگ ہوکر گذرے ہیں۔

اور امام مالکؒ نے جو ایک سال میں دو مرتبہ عمرہ کو مکروہ کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ یا جواز تکرار کی دلیل سے مطلع نہ ہوئے یا اس کا خوف کیا ہے کہ کہیں عمرہ ادا کرنے والے کے قلب میں بیت اللہ شریف کی حرمت کم نہ ہوجائے کیونکہ جب وہ ایک سال میں دو مرتبہ اس کو دیکھے گا تو قدر میں ضرور انحطاط پیدا ہوگا۔ برخلاف سال میں ایک دفعہ ادا کرنے کے کیونکہ عمرہ ادا کرنے والے کے قلب میں ہر سال نئی تعظیم بیت اللہ کی پیدا ہوجایا کرے گی جیسا کہ تجربہ میں آچکا ہے اور یا ہر مہینہ میں نئی وقعت پیدا ہوجایا کرے گی جس طرح امام مالکؒ کے بعض اصحاب کا قول ہے تو یہ اس کی نظیر ہوگئی جیسے حج کرنے والے کے بارہ میں وارد ہوا ہے کہ ہر پانچ سال کے بعد بیت اللہ کی عظمت اس کے قلب میں جدید پیدا ہوگی۔ پس خوب سمجھ لو۔

تیسرا مسئلہ: ائمہ کا قول یہ ہے کہ اس شخص کو حج کی طرف سبقت کرنا افضل ہے جس پر واجب ہے اور اگر بعد وجوب کے تاخیر بھی کردی تو امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک حج

کا وجوب فی الفور نہیں ہے بلکہ علی التراخی ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ علی الفور واجب ہے اور جب واجب ہو جائے تو ہرگز تاخیر نہ کرے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ لیکن پہلا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو ضرورت مند اور حوادث دنیویہ کے پابند ہوتے ہیں اور دوسرا قول ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جن کا کسی سے علاقہ نہیں اور یا ان کے حجاب اٹھا لئے گئے ہیں کیونکہ ایسے حضرات اس سے حیا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حکم میں تاخیر نہ ہو اور ہم کو خبر پہنچی ہے کہ جس وقت اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم خلیل اللہ کو ختنہ کرنے کا حکم فرمایا آپ نے فوراً بسولے سے ختنہ کرلیں۔ لوگوں نے عرض کیا حضرت آپ نے اتنا صبر بھی نہ کیا کہ استرہ بھی مل جاتا تو اس سے ختنہ کرتے۔ آپ نے جواب میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے حکم میں تاخیر کرنا بہت سخت ہے۔ (انتہی)

چوتھا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جو شخص بعد قدرت کے فوت ہو گیا اس سے حج ساقط نہ ہوگا بلکہ اس کے راس المال سے حج کرنا ضروری ہوگا خواہ وہ وصیت کرے یا نہ کرے جس طرح فرض ہوتا ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ موت سے اس حج ساقط ہو گیا اور ورثہ پر لازم نہیں کہ وہ اس کی طرف سے حج کریں مگر اس صورت میں کہ جب وصیت کر گیا ہو تو اس وقت ثلث مال سے حاج کراویں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول خواص کے حق میں ہو اور دوسرا معمولی لوگوں کے حق میں۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ میت کی طرف سے جو حج کرایا جائے اس کے اہل کے مکانوں سے شروع ہو، حالانکہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ جہاں سے وصیت کی ہو اسی طرح امام شافعیؒ کے مذہب میں سے راجح قول یہ ہے کہ میقات سے کرایا جائے پس پہلا قول اور دوسرا قول مشدد ہے۔ اور تیسرا قول مخفف اور وہی قول اکثر لوگوں کے حال کے مناسب ہے کیونکہ اپنے اہل سے احرام باندھ کر جانے والے بہت کم ہیں اور جس وقت سلطان قابنیائی نے حج کیا تھا تو اس نے مصر کے پہاڑی قلعہ سے احرام باندھا تھا پس لوگوں نے اس کو بہت نادر بات خیال کیا۔

چھٹا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ نابالغ بچہ کا حج اس کے ولی کی اجازت کے ساتھ صحیح ہے بشرطیکہ لڑکا عاقل اور صاحب تمیز ہو اور جو تمیز وار نہ ہو اس کی طرف سے اس کا ولی احرام باندھے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نابالغ بچہ کا احرام حج کیلئے صحیح نہیں۔ پس پہلا قول نابالغ بچہ کا حج صحیح ہو جانے میں مخفف ہے اور اس کی دلیل احادیث صحیحہ ہیں اور دوسرا قول اس میں مشدد ہے۔

اور اس کی وجہ فعل حج کو بڑا سمجھنا اور ادائے مناسک میں مشقت کی کثرت اور یہ ہے کہ اکثر لوگ دور دراز شہروں سے سفر کر کے حج کو جاتے ہیں اور نابالغ بچہ حق تعالیٰ کی ذات عالیہ کے مناسب جو کامل تعظیم ہے اس کو پورا

نہیں کرسکتا کیونکہ حج حق تعالیٰ کی بہت بڑی جلوہ گاہوں میں سے ہے اس لئے وہ نہیں ادا ہوگا مگر اس شخص سے جو حق تعالیٰ کی معرفت میں کامل ہوا اسی وجہ سے صوفیہ کا مقولہ ہے کہ حج کرنے سے بیت اللہ کے صاحب (اللہ) کو پہچان لے پھر حج کر اور یہ ہی وجہ ہے کہ وہ تمام عمر میں صرف ایک مرتبہ واجب ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

ساتواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اس شخص کا حج مکروہ ہے جو راہ میں سوال کرنے کا محتاج ہو۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس کو سوال کرنے کی عادت ہے تو اس پر حج واجب ہے پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور امام مالکؒ کا قول انتہاء درجہ کی تحقیق ہے کیونکہ اس کے اندر دونوں قولوں میں جمع ہونا لازم آ گیا، پس اسے حج مکروہ ہوگا جو منجملہ عزت دار لوگوں کے ہے جیسے علماء اور بزرگان دین اور علاوہ ان کے جو بھی اصحاب مراتب و مدارج میں سے ہو۔ اور ذیل کے لوگوں کے حق میں مکروہ نہ ہوگا۔ علی ہذا القیاس ان کیلئے بھی جو فقیر ہیں اور دنیا اور اہل دنیا سے علیحدہ رہتے ہیں (اگر کوئی سوال کرے) کہ توشہ اور سواری اور راستہ کا خرچ شرط کرنے میں کیا فائدہ ہے اور ہوسکتا ہے کہ خرچ اور توشہ اس سے کم ہو جاوے مثلاً اس سے گر پڑے یا چور چرا لے یا سواری مر جائے۔

تو جواب یہ ہے کہ فائدہ اس میں یہ ہے کہ جو شخص توشہ اور سواری پالے گا تو اس کا سفر ایسا ہوگا گویا کہ شارع کی تحت نظر ہے اس لئے سزاوار ہوگا کہ اس کو آفات و بلیات سے بچایا جاوے اور اگر بایں ہمہ بھوک اور پیاس اور مصیبت میں انتقال کر جائے تو خدا تعالیٰ کا فرمانبردار مرے گا بخلاف اس کے جو بغیر توشہ اور سواری کے حج کو جائے اور بھوک و مصیبت میں انتقال کرے تو وہ عاصی اور نافرمان مرے گا اور شارع صرف اسی شخص کا ذمہ دار ہے جو اس کے زیر حکم ہو۔ کیونکہ ایسا شخص اگر چہ اس کی سواری فوت ہو جائے یا اس کا خرچہ چوری ہو جائے اللہ تعالیٰ کی ذمہ داری میں ہے۔ پس وہ ضرور کسی ایسے شخص کو تابعدار کرے گا جو راستہ میں اس کے خرچہ کا کفیل ہو جائے اپنے پروردگار کا ادب کر کے، پس لائق ہے کہ پہلے بندہ توشہ اور سواری حاصل کرے۔ اس کے بعد اس خدا تعالیٰ پر بھروسہ کرے جو سواری میں طاقت کا پیدا فرمانے والا ہے اور خرچہ اور توشہ کا بخشنے والا ہے نہ اس کے سوا دوسرے پر۔ اور یہ اس باب سے ہے کہ کہا جاتا ہے پہلے سوچ اور سمجھ اس کے بعد بھروسہ کر۔ پس معلوم ہوا کہ فقیر کو مناسب نہیں کہ وہ باوجود نادار ہونے کے صرف اس بھروسہ پر حج کو چل دے کہ اللہ تعالیٰ راستہ میں کام بنا دے گا۔ اور یہ خیال کرے کہ اللہ تعالیٰ مجھے ضائع نہ کرے گا کیونکہ اس میں شارع کی مخالفت لازم آتی ہے اور فرمایا ہے حق تعالیٰ نے

وتزودوا فان خیر الزاد التقویٰ

اور توشہ تیار کرو پس بیشک بہتر توشہ تقویٰ ہے۔

آگے فرماتے ہیں

واتقون یا اولی الالباب

یعنی اے سمجھ دار لوگو مجھ سے ڈرو

تو جسمانی توشہ کا حکم فرمایا جو کھانا ہے اور روحانی کا بھی جو تقویٰ ہے اور اس کا بھی کہ وہ توشہ حلال اور خالص خدائے کریم کیلئے ہونا چاہئے کیونکہ

فاتقون یا اولی الالباب

کے معنی یہ ہیں کہ توشہ اور حج کے اعمال میں مجھ سے ڈرو۔

اگر کوئی کہے کہ بعض مشائخ سلف حالانکہ منجملہ اکابر کے شمار کئے جاتے تھے اور پھر حج کے لئے بغیر توشہ اور سواری کے نکل جاتے تھے اور یہ ادب میں نقص کی دلیل ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ شاید یہ فعل ان سے کامل ہونے کے قبل سرزد ہوا ہوگا۔ علاوہ بریں یہ ہے کہ وہ حضرات سفر حج وغیرہ کے واسطے اس وقت نکلتے تھے بغیر توشہ اور پانی کے کہ پہلے حضر میں اپنے نفس سے بہت مرتبہ ریاضت اور مشقت کرا لیتے تھے۔ بسا اوقات چالیس روز اور اس سے بھی زیادہ دنوں تک بھوکے رہتے تھے اور نہ کھانے کی انہیں خواہش ہوتی تھی نہ پینے کی تو ایسے شخص پر جس کا یہ حال ہو کوئی اعتراض نہیں سوائے اس کے کہ اس نے درجہ کمال کو چھوڑ دیا جواز میں کوئی شبہ نہیں۔ اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ وہ اپنے نفس سے راضی ہوتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ کھانے پینے کی ضرورت نہ پڑے گی تو وہ ہرگز بغیر توشہ کے نہ نکلتے اگرچہ لوگ انہیں حکم بھی کرتے کیونکہ ان کی رائے حماقت آمیز ہوتی بلکہ وہ اس کا انکار کرتے۔

اور میرے بھائی شیخ افضل الدین نے مصر سے حج کیا تھا اور صرف چار چپاتیاں ہمراہ تھیں تو ہر منزل پر ایک چپاتی کھا لیتے تھے۔ پس اپنے آپ کو اس سے بچاؤ کہ ہر ایک شخص پر ایک ہی حکم جاری کر دیا فقراء پر اعتراض کا دروازہ کھول دو۔ ہاں اس وقت مناسب ہے کہ جب ان کے حال کی خوب تفتیش کر لو۔ واللہ اعلم

آٹھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول ہے کہ اس شخص کا حج صحیح ہے جو اس راستہ میں خدمت پر مزدور رکھا گیا ہو حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا حج صحیح نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص لوگوں کی خدمت کیلئے سفر کرے اس نے اللہ تعالیٰ اور بندوں کے دونوں کے حقوق کو جمع کر لیا۔ اور یہ قول ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے اعمال کے ساتھ خواہ وہ دنیویہ ہوں یا دینیہ صرف خدا تعالیٰ ہی کا قصد کرتے ہیں اور ان کو ایک حق دوسرے حق سے مُعرض نہیں بناتا اور ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ خدمت اکثر انہیں اوقات میں کرنی پڑتی ہے جو اعمال مناسک سے خالی ہوتے ہیں۔ پس اس کو کسب میں کوئی شبہ نہیں اور نہ اس کے عمل حج میں کسی اور فعل کی شرکت ہے لہٰذا کراہت کیوں ہو۔ خوب سوچ لو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ اصاغر کے حال پر محمول ہے جن کا قصد طلب دنیا کی طرف مشغول ہوتا ہے اور آج کل اکثر لوگوں کا یہی حال ہے پس بعض اماموں نے تو اکابر کے حال کی رعایت کی اور بعض نے اصاغر کے حال کی جس طرح نوکری پیشہ اور حمال وغیرہ۔

نواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی چوپائے کو غصب کر کے اُس پر چڑھ کر حج کو گیا یا مال کو غصب کر کے اس سے حج ادا کیا تو وہ حج صحیح ہے اگرچہ گناہگار ہوگا حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ

ہے کہ اس کا حج صحیح نہیں اور کافی نہ ہوگا اگر کیا۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرا مشدد۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرمت افعال حج کے علاوہ ایک امر خارجی کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا وہ بطلان حج کی تاثیر نہیں کر سکتا اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے فعل میں گناہگار ہے اور گناہگار پر حق تعالیٰ کا غضب ہے اس لئے وہ راضی نہ ہوگا مگر اس وقت کہ وہ تائب ہو جائے اور توبہ اسی وقت صحیح ہوگی کہ اس کا حق ادا کر دے اور جس کی توبہ صحیح نہ ہوگی اس کو حق تعالیٰ کے دربار میں داخل ہونا صحیح نہ ہوگا اگر وہ مکہ شریفہ میں داخل ہو بھی گیا تو وہ ایسا ہوگا جیسے ابلیس لعین مسجد میں داخل ہو جائے تو وہ اگرچہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں موجود ہے مگر ملعون ہے پس خوب سوچ لو۔ اور یہ قول اکابر کے ساتھ مخصوص ہے۔

دسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اس شخص پر حج واجب نہیں ہے جس پر راستہ کی حفاظت کرنے کی اجرت لازم ہو حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ تھوڑی سی ہو تو واجب ہے بشرطیکہ دشمن کا خوف نہ ہو۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مفصل اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول ان لوگوں کے حال پر محمول ہو جو دنیا کو آخرت پر مقدم جانتے ہیں اور دوسرا ان کے مخالفین پر اور اللہ تعالیٰ کسی نفس کو وسعت سے باہر بات کی تکلیف نہیں دیتا۔

گیارھواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ حج کیلئے دریا کا سفر کرنا واجب ہے جس وقت غالب سلامتی ہو حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ واجب نہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرا مخفف۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ شخص عادتاً استطاعت والا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دریا کے طوفان سے امن اور بے خوفی نہیں ہوتی۔ اور کبھی اس قدر بادِ تند کسی سال میں چلنے لگتی ہے کہ جتنے لوگ کشتی میں ہوتے ہیں سب غرق ہو جاتے ہیں اور کسی کو معتبر خبر اس کی نہیں ہوتی کہ آئندہ سال کیا وقوعہ ہوگا۔ کیونکہ پانچ سال برابر سواری اچھی طرح صحیح سالم پہنچتی ہے اور اتفاق سے اسی سال میں غرق ہو جاتی ہے برخلاف خشکی کے کہ اگر راستہ میں عاجز بھی ہو جائے گا تو اور حجاج اور بادیہ نشیناں لوگ اس کو مل جائیں گے جو اسے اٹھا کر لے جائیں گے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول ان لوگوں پر محمول ہو جن کو حق تعالیٰ نے یقین اور توکل کی قوت عنایت فرمائی ہے اور دوسرا ان لوگوں پر جو اس کی ضد ہیں۔

بارھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جو شخص اپنے آپ حج کرنے سے عاجز ہو جائے بوجہ کسی مرض کے جس کے اچھے ہونے کی امید نہ ہو یا بوجہ لنج ہو جانے کے یا بوجہ سخت بوڑھا ہو جانے کے اور اس قدر وہ مال کا مالک نہ ہو جس سے اس شخص کے کرایہ وغیرہ کا انتظام ہو سکے جو اس کی طرف سے حج کرنے کو جائے تو اس پر حج فرض ہے۔ پس اگر اس روانہ کیا تو وہ فرض اس کے ذمہ باقی رہا، حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر حج واجب نہیں اور حج صرف اسی پر واجب ہے جو بہ نفس نفیس ادا کرنے کی طاقت رکھے پس پہلا قول فرض کے باقی رہنے کی وجہ سے مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حج اصاغر کے حق میں نیابت کو قبول کرتا ہے جس طرح وہ کہتے ہیں

لعلی اراھم اواری من یراھم

ترجمہ: تاکہ میں ان کو دیکھ لوں یا اس کو جو انہیں دیکھ لے

جب کہ وہ اس مشقت کے تحمل سے عاجز ہو جائے جو اس کے دربار محبوب کی طرف سفر کرنے میں واقع ہوگی۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عاشقوں کو صرف سلام کا پہنچا دینا یا قاصد بھیج دینا تسلی بخش اور شافی نہیں ہو سکتا۔ بالخصوص اس وقت کہ جب حج سے مقصود اعظم ان ذوات کا پاک کرنا ہے جو ان درگاہوں میں وارد ہوتی ہیں اور قائم مقام کا پاک ہو جانا اس شخص کیلئے کافی نہیں ہو سکتا جس نے اس کو اجرت پر حج کیلئے روانہ کیا ہے۔ بلکہ اکابر پر لازم ہے کہ وہ بذات خود اس دربار میں جاویں اگرچہ راستہ میں مرجاویں کیونکہ حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ

''جو شخص اپنے گھر سے اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کی نیت سے نکلا پھر اس کو راہ میں موت نے پکڑ لیا تو اس کا اجر اللہ تعالیٰ پر واجب ہو گیا۔''

پس خوب سمجھ لو اور کسی شاعر نے کہا ہے:

فو اللہ ما یشفی الغلیل رسالۃ

ولا یشتکی شکوی المحب رسول

پس قسم ہے خدا کی نہیں شفا دے سکتا پیاسے کو پیغام بھیجنا اور اظہار شکایت کا قاصد مثل خود مشتاق کے نہیں کر سکتا۔

تیرھواں مسئلہ: ائمہ اربعہ کا قول ہے کہ جس شخص نے کسی سے اجرت پر حج کرایا تو حج اسی کی طرف سے ہوگا جس کی طرف سے حج کیا گیا حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت ہے کہ حج، حج کرنے والے کا ہوگا اور جس نے حج کرایا اس کو خرچہ دینے کا ثواب ہوگا۔ پس پہلا قول محجوج عنہ سے مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے اور ان دونوں قولوں کی توجیہیں پہلے دونوں قولوں کے قریب قریب ہیں۔ پس خوب سمجھ لو۔

چودھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ نابینا کو اگر کوئی لیجانے والا مل جائے تو اس کو خود حج کرنا ضروری ہوگا اور اس کو نائب بنانا درست نہ ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کے مال میں سے حج کرانا ضروری ہوگا اس لئے وہ حج کرنے کا نائب بنا سکتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور ان دونوں قولوں کی وجہ وہی ہے جو ان سے پہلے دونوں کی ہے۔ پس اصاغر نائب بنا سکتے ہیں اور اکابر خود حج کریں اپنی ذوات کے پاک کرنے کیلئے۔

پندرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ حج تطوع (نفلی) میں میت کی طرف سے نائب بنانا جائز نہیں۔ برخلاف حج فرض کے کیونکہ اس میں بالاتفاق درست ہے جیسا کہ شروع باب میں گذر چکا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اخیر یہ ہے کہ حج نفلی میں بھی نائب بنانا درست ہے میت کی طرف سے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حج فرض کے ترک کرنے میں رخصت نہیں ہے، پس جو شخص اپنے آپ ادا کرنے سے عاجز ہو جائے اس کو نائب بنانا درست ہے برخلاف حج نفلی کے کہ جس کی ضرورت بھی نہیں اور بلکہ باوجود قدرت کے اس کا ترک جائز ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ امام شافعیؒ کی یہ ہے کہ حج ہر حال میں قربت ہے تو اس میں نیابت کا جائز رکھنا مثل فرض کے بوجہ دونوں میں قربت پائے جانے کے ہے اگرچہ وہ دونوں وجوب اور استحباب میں الگ الگ ہیں۔

سولھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اشہر روایت یہ ہے کہ جس سے اب تک حج فرض ساقط نہیں ہوا اس کو غیر کی طرف سے حج کرنا جائز نہیں۔ پس اگر کسی پر حج فرض تھا اور اس نے دوسرے کی طرف سے ادا کیا تو وہ اس کا اپنا فرض ادا ہوگا۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت ہے کہ اس کا احرام ہی منعقد نہ ہوگا نہ اپنی طرف سے نہ غیر کی طرف سے، اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے مگر کراہت کے ساتھ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور امام احمدؒ کی روایت ثانیہ مشدد ہے اور تیسرا قول مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حج کا حکم پہلے بندہ کے فرض کی طرف رجوع ہوتا ہے تاکہ وہ اس سے سبکدوش ہو جائے جس کی اسے تکلیف دی گئی ہے پس جب اپنے فرض کو پورا کر چکے تو اسے دوسرے کی طرف سے حج کرنا درست ہے۔

اور امام احمدؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ غیر شخص کی طرف سے احرام کی نیت کرنا باوجودیکہ اس پر فرض باقی ہو قواعد شریعت سے خارج ہے اور ہر وہ عمل جو قواعد شریعت سے خارج ہو وہ مطلقاً مردود ہے کیونکہ وہ بالکل صحیح نہیں اور یا ناقص ہے جس طرح نماز (بعض صورتوں میں) ناقص ہوتی ہے۔

تیسرے قول کی وجہ اس نہی کو جو اس کے اندر وارد ہے کراہت پر محمول کرنا ہے نہ حرمت پر۔ کیونکہ یہ اس قبیلہ سے ہے کہ جیسے بندہ شرعی قربتوں کو اختیار کرے اور بعض لوگوں نے کراہت کا انکار کیا ہے جس وقت بندہ اپنے بھائی کیلئے اس غرض سے قربت اختیار کرے کہ بھائیوں کا حق قائم رکھے نہ اطاعت وعبادت سے اعراض کرنے کی نیت سے پس خوب سمجھ لو۔

سترھواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس شخص پر حج فرض ہو اسے یہ جائز نہیں کہ وہ نفلی حج کرے۔ پس اگر ایسے شخص نے نفلی حج کا احرام باندھا تو فرض کی طرف رجوع

کرے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ایسے شخص کو نفلی حج کرنا جائز ہے اور اس کا احرام نیت اور قصد کے مطابق ہوگا۔ اور امام عبدالوہاب مالکیؒ کا قول یہ ہے میرے نزدیک یہ جائز نہیں کیونکہ حج ہمارے نزدیک علی الفور واجب ہے لہٰذا وہ مضیق ہوا۔ جس طرح نماز کا وقت مضیق ہے (یعنی تنگ) پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف اور دونوں قولوں کی توجیہیں ان سے معلوم ہوسکتی ہیں جو اس کی نظیریں ابھی گذریں ہیں۔

اٹھارواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ ان تینوں کیفیتوں کے ساتھ جو مشہور ہیں حج کرنا مکروہ نہیں۔ جس طرح چاہے ادا کرے اور وہ یہ ہیں حج افراد، حج تمتع، حج قران۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ مکی آدمی کیلئے قران اور تمتع کو مکروہ کہتے ہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔
پہلے قول کی وجہ شارع علیہ السلام سے تینوں کیفیتوں کا عقلاً اور تقریراً ثابت ہونا ہے اور ان میں سے کسی کیفیت کے ساتھ حج کرنے کی نہی ثابت نہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکی شخص کو تمتع اور قران کی حاجت نہیں کیونکہ اس کو راحت اور آرام ہے اور ان کے بجالانے میں کوئی مشقت نہیں اٹھانی پڑتی۔ برخلاف آفاقی شخص کے اور علماء شریعت کے امین قرار دیئے گئے ہیں۔ پس ان کو مجاز ہے کہ وہ ہر شے میں تنگی یا فراخی قرار دیں بشرطیکہ وہ از روئے قواعد شرعیہ مردود نہ ہو۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

انیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ افراد قران اور تمتع افضل ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ تمتع افراد سے افضل ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مخفف اور اصاغر کے ساتھ مخصوص ہے اور آج کل اکثر لوگ ایسے ہی ہیں کیونکہ ان کے ابدان اور ایمان زمانہ حج اور افراد کی مشقت کے تحمل سے کمزور ہیں باوجود انشراح قلب کے اور اس وجہ سے کہ متمتع کو حج مبرور کے حاصل کرنے پر اعانت ملتی ہے اور دلیل کے لحاظ سے بعض اصحاب امام شافعیؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور میں نے اپنے بھائیوں میں سے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے حج افراد کے واسطے احرام باندھا تو اس کا سرا اور منہ ورم کر گیا اور وہ حج کے اندر عبرت بن گیا اور وہ نادم ہوا۔ اور یہ سردی کے زمانہ کا واقعہ ہے تو قائل کا یہ قول کہ افراد افضل ہے اس صورت میں ہے کہ اس کو مشقت شدیدہ کا سامنا کرنا نہ پڑے۔

بیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول ہے کہ طواف اور وقوف عرفہ سے پہلے عمرہ میں حج کو داخل کردینا صحیح ہے حالانکہ امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں برخلاف اس کے کہ بعد طواف کے داخل کیا جائے کہ یہ بالاتفاق درست ہے جیسا کہ شروع باب میں گذر چکا کیونکہ اس نے مقصود کو پورا کردیا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بندہ نے فعل عمرہ بجالانے کی وجہ سے اپنی نیت کو حق تعالیٰ کے ساتھ مربوط کردیا لہٰذا اس کو دوسری عبادت (حج) کیلئے بدل دینا مناسب نہیں اگرچہ وہ عبادت اس سے افضل ہو جس طرح یہ جائز

نہیں کہ جب فرض ظہر میں داخل ہو جائے تو پھر اس نماز کو فرض عصر بنا دے اور نہ یہ جائز ہے کہ نماز نفل شروع کر کے پھر اس کو فرض بنا دے۔

دوسرے قول کی وجہ ایسے امور میں نرمی برتنا ہے بایں کہ عمرہ کا فعل حج میں داخل ہے اور اس سے کچھ زیادتی بھی ہے اور حدیث میں وارد ہے کہ عمرہ قیامت تک حج میں داخل ہو گیا اور اس جگہ چند اسرار ہیں جن کو اللہ والے ہی جانتے ہیں کتاب میں مذکور نہیں ہو سکتے۔

اکیسواں مسئلہ: ائمہ اربعہ کا قول یہ ہے کہ حج قران کرنے والے پر دم واجب ہے جس طرح تمتع کا دم ہوتا ہے اور وہ بکری ہے۔ حالانکہ طاؤسؒ اور داؤدؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر دم واجب نہیں اسی طرح بعض ائمہ کا قول یہ ہے کہ اس پر بدنہ واجب ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مخفف اور تیسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ قران کے ساتھ نفع حاصل کرنا ہے جس طرح تمتع سے حاصل ہوتا ہے۔ باعتبار زمانہ احرام کے قریب ہونے کے کہ ہر فعل دو فعلوں کے قائم مقام ہوتا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس بارہ میں کوئی امر وارد نہیں ہوا جس طرح حج تمتع میں وارد ہوا ہے۔

تیسرے قول کی وجہ قران کرنے والے پر سختی کرنا ہے حالانکہ بدنہ اس پر سہل ہے اور یہ قول اکابر کے ساتھ خاص ہے اور حضرت سفیان ثوریؒ نے بصرہ سے برہنہ سر برہنہ پا حج کیا تھا پھر ان سے مساجد عائشہؓ میں فضیل بن عیاض ملے تو وہ فرمانے لگے کہ تم نے پاؤں میں جوتا یا کوئی سواری کیوں نہ لی تو حضرت سفیان ثوریؒ نے جواب دیا کہ اے فضیل کیا بھاگا ہوا غلام اس کو غنیمت نہ جانے کہ جب وہ بعد بھاگ جانے کے اپنے مولیٰ سے مصالحت کیلئے آئے اور اس کو زمین میں نہ دھنسا دیا جائے حالانکہ اسی کا سزاوار ہو۔ بلکہ اور سوار اور جوتی پوش بن کر آئے۔ قسم ہے خدا کی اگر میں آگ پر سجدہ کرتا تو بھی تھوڑا تھا۔ یہ کیا چیز ہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے مصالحت کرنے کیلئے برہنہ پا اور پیادہ پا آیا ہوں اور اے فضیل تم ہی بتلاؤ کہ کیا غلام کو مناسب ہے کہ جب وہ اپنے آقا سے صلح کرنے آئے تو سوار ہو کر آئے۔ (انتہی)

بائیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ حاضرین مسجد حرام سے وہ لوگ مراد ہیں جو مکہ سے مسافت قصر سے کم کے رہنے والے ہوں حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ لوگ ہیں جو میقات اور حرم کے درمیان کے باشندے ہوں۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وہ مکہ اور ی کے باشندے ہیں۔ پس پہلا قول ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو اللہ تعالیٰ اور اس کے دربار کی کامل تعظیم کرنے والے ہیں اور جب وہ حرم سے مسافت قصر سے کم کے رہنے والے ہوں تو ہمیشہ یہ سمجھتے رہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کے دربار میں حاضر رہتے ہیں۔

اور دوسرا قول بہت بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ بعض میقات مسافت قصر سے زائد

ہیں اور تیسرا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے کہ یہ تعظیم ان کے قلوب میں صرف اسی وقت قائم ہوتی ہے کہ جب وہ مکہ یا اس کے لواحقات میں ہوتے ہیں اور حق تعالیٰ نے حاضرین مسجد حرام سے دم کو ساقط فرمادیا ہے کیونکہ وہ اس کی درگاہ میں ایسے ہیں جیسے مجلس سلطان کے امیر ہوتے ہیں کہ ان کو ان امور کی تکلیف نہیں دی جاتی جن کی خارجین مجلس کو دی جاتی ہے اور اس جگہ اسرار ہیں جنہیں اہل اللہ جانتے ہیں کتاب میں ان کا ذکر نہیں ہوسکتا۔

تیئیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حج کے احرام کی وجہ سے دم تمتع واجب ہوتا ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ واجب نہیں جب کہ جمرہ عقبہ کی رمی کر لے اور رہا وقت جواز ذبح کا سو اس کے بارہ میں امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ہدی کو ذبح کرنا یوم نحر سے قبل جائز نہیں اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا وقت عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد ہے پس پہلا قول پہلے مسئلہ میں مشدد ہے اور دوسرا اس میں مخفف ہے اور پہلا قول دوسرے مسئلہ میں کچھ مخفف ہے اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے اس اعتبار سے کہ اس میں ذبح کے اندر تاخیر کی ہے جبکہ اس نے تقدیم کا ارادہ کیا ہو اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

چوبیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تین دن کے روزے رکھنے اس شخص کو جائز نہیں جس کی ہدی گم ہوگئی ہو مگر اس وقت کہ جب حج کا احرام باندھ چکے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ اسی روز جائز ہیں جب کہ وہ صرف عمرہ کا احرام باندھ لے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ ''ثلاثۃ ایام فی الحج'' دونوں قولوں کی شہادت دیتا ہے کیونکہ عمرہ بھی حج اصغر ہے۔

پچیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول اظہر یہ ہے کہ ان تین دن کے روزے ایام تشریق میں جائز نہیں حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ جائز ہیں یہ ہی امام احمدؒ کی ایک روایت ہے۔ پس پہلا قول روزے نہ رکھنے میں مشدد ہے اس وجہ سے کہ لوگ اس روز ایام عید کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ضیافت اور مہمانی میں ہوتے ہیں اور مہمان کو یہ مناسب نہیں کہ وہ میزبان کی اجازت کے بغیر روزہ رکھے اور اللہ تعالیٰ نے اجازت کی کہیں تصریح نہیں فرمائی اور حدیث میں وارد ہے کہ

ایام منی ایام اکل و شرب و بعال

ترجمہ: حج کے دن کھانے اور پینے اور جماع کے ہیں۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تاکہ لوگ سرور اور مسرور میں کمال تک پہنچ جائیں کیونکہ امام کو سرور بغیر افطار کے

حاصل نہیں ہوتا اس لئے حق تعالیٰ نے چاہا کہ حاجیوں کی ارواح کو اس طرح سرور پہنچائے کہ وہ اس کے دربار عالی شان میں ہیں اور اجسام کو کھانے اور پینے سے۔ (انتہیٰ)

اور جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ

للصائم فرحتان فرحة عند الافطار و فرحة عند لقاء ربه

یعنی روزے دار کو دو خوشی ہیں ایک افطار کرنے کے وقت دوسری اس وقت جب وہ اپنے پروردگار سے ملاقات کرے گا۔

تو اجسام کی فرحت اور خوشی تو افطار کی وجہ سے ہوئی اور ارواح کی فرحت اللہ تعالیٰ کی ملاقات یعنی بندہ کے قلب سے پردہ اٹھ جانے کے وقت خواہ حالت زندگی میں یا بعد مرنے کے۔

توضیح اس کی یہ ہے کہ جب اس کا حجاب اٹھ جائے گا تو اپنے پروردگار کو شہ رگ سے بھی قریب پاوے گا۔ پس اس وقت جو کچھ بندہ کو سرور یا اس دربار میں فرحت حاصل ہوگی اس کا اندازہ سوائے حق تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا۔ رہا امام مالکؒ اور ان کے موافقین کا قول کہ ایام تشریق میں تینوں روزے درست ہیں تو وہ ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کی ارواح حق تعالیٰ کے مشاہدہ سے حجاب میں پڑی ہیں پس ان کی ارواح کی غذائیں بھی قوت ہیں اور اجسام کی بھی۔ لہٰذا ان کو مناسک حج ادا کرنے سے سخت کمزوری لاحق ہوتی ہے بایں کہ اس کے اندر اس سے بری الذمہ ہونے کی طرف سبقت ہے جو ان پر حق تعالیٰ نے لازم قرار دی ہے یعنی روزہ حج کے اندر۔ معلوم ہوا کہ ہر امام کی ایک دلیل ضرور ہے جو اکثر اس کے مقلدین پر پوشیدہ رہتی ہے۔ پس خوب جان لو۔

چھبیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول ہے کہ وقوف یوم عرفہ فوت ہو جانے کی وجہ سے تین دن کے روزے فوت نہیں ہوتے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ روزے تو ساقط نہیں ہوتے مگر ہدی اس کے ذمہ لازم ہوتی ہے۔ اور امام شافعیؒ کا راجح قول یہ ہے کہ وہ اس کے بعد روزے رکھے اور ان روزوں کو موخر کرنا اچھا نہیں ہے لیکن اگر موخر کیا تو سوائے قضا کے کچھ واجب نہیں۔ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عذر کی وجہ سے موخر کیا تو خیر ورنہ بلا عذر کی صورت میں دم لازم آتا ہے۔ اسی طرح اگر ہدی کو ایک سال سے دوسرے سال تک موخر کیا تو بھی لازم ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ یہ ہی گفتگو دوسرے مسئلہ میں ہے اور یہ ہی تیسرے میں۔

پہلے قول کی وجہ مسئلہ اولیٰ میں یہ ہے کہ یوم عرفہ ارکان حج کا اخیر نہیں ہے اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

فصیام ثلثة ایام فی الحج

پس تین دن کے روزے ایام حج میں لازم ہیں

اور اس کے بعد کے قول کی وجہ ظاہر ہے۔

ستائیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ سات دن کے روزے رکھنے کا وقت وہ ہے کہ جب اپنے اہل کی طرف رجوع کرے۔ یہ ہی امام احمدؒ فرماتے ہیں حالانکہ امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ رجوع سے قبل بھی جائز ہیں پھر اس کے جواز کے وقت میں دو صورتیں ہیں ایک تو جب مکہ سے نکلے۔ یہ ہی قول امام مالکؒ کا ہے اور دوسرا جب حج سے فارغ ہو اگرچہ مکہ ہی میں مقیم ہو اور یہ ہی قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور ظاہر قرآن بھی یہ ہی بتلاتا ہے اور دوسرے میں تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا یہ قول کہ اذا رجع اس کے معنی یہ ہیں کہ جب سفر حج سے واپس ہونے میں شروع ہو جائے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ اعمال حج سے فارغ ہو جیسا کہ کتب اصول فقہ میں ثابت ہے۔

اٹھائیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تمتع کرنے والا جب اعمال عمرہ سے فارغ ہو جائے تو حلال ہو جاتا ہے خواہ ہدی کو لے گیا ہو یا نہ لے گیا ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ہدی کو لے گیا ہے تو اسے حلال ہونا اس وقت تک جائز نہیں جب تک یوم نحر نہ آجائے۔ پس وہ اپنے احرام پر باقی رہے گا۔ پھر حج کا احرام باندھ کر عمرہ پر داخل کرے گا لہٰذا قران کرنے والا بن جائے گا اس کے بعد ان دونوں سے حلال ہو۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

باب میقاتوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ اربعہؒ کا اتفاق ہے کہ حج کا احرام ماہ شوال سے پہلے درست نہیں اور اس پر بھی کہ جتنی جگہیں میقات ہیں وہ ان کے اہل کیلئے بھی ہیں اور ان کیلئے بھی جو ان پر ہو کر گذریں اگر چہ ادھر کا رہنے والا نہ ہو جیسا کہ احادیث صحیحہ اس پر دلالت کرتی ہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو شخص میقات پر پہنچ جائے اس کو اس سے بغیر احرام کے متجاوز ہونا جائز نہیں اور اس پر بھی کہ جو بغیر احرام کے تجاوز کر گیا اس کو میقات کی طرف لوٹنا اور وہاں سے احرام باندھنا لازم ہے اور امام نخعیؒ اور حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ ان دونوں نے فرمایا کہ احرام میقات سے مستحب ہے واجب نہیں پھر جب ان پر لوٹنا واجب ہوا اور موقعہ خطرناک یا وقت تنگ ہو گیا تو اس پر میقات سے بغیر احرام کے گذر جانے کی وجہ سے دم لازم ہے۔ اور حضرت سعید بن جبیرؓ سے منقول ہے کہ اس کا احرام منعقد نہ ہو گا اور حضرت حسنؒ اور نخعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے میقاتوں کو بیان فرمایا اور یہ نہیں فرمایا کہ اس جگہ سے احرام باندھنا واجب ہے یا مستحب تو احتمال استحباب کا بھی ہے امت پر توسیع کی نیت سے اور احتمال ہے کہ واجب ہو احتیاط پر عمل کرنے کی وجہ سے اور سعید بن جبیرؓ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ عمل سنت کے خلاف ہے لہٰذا رد کیا جائے گا۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ حج کے احرام کا وقت ذی الحجہ کے آخر تک رہتا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ صرف ذی الحجہ کی دس رات تک رہتا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع نے اس کی تصریح نہیں فرمائی کہ انتہاء احرام کیلئے ذی الحجہ کی دس تاریخ معین ہے۔ پس جب تاخیر احرام کی یوم عید کی صبح تک جائز ہے تو آخر ماہ تک بھی تاخیر درست ہے اور جو چیز کسی کے قریب ہوتی ہے اس کو اسی کا حکم دیدیا جاتا ہے اور اس میں امت پر جس قدر فراخی کی گئی ہے وہ مخفی نہیں ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس پر عمل کرنا ہے جس پر نبی ﷺ اور صحابہؓ اور تابعینؒ اور ان کے بعد والے امام تھے کیونکہ ہم کو نہیں پہنچا کہ ان میں سے کسی نے کبھی بھی یوم نحر کی فجر کے بعد حج کا احرام باندھا ہو لہٰذا اسی حد پر ٹھہرنا جس پر شارع علیہ السلام اور اصحابؓ تھے زیادہ بہتر ہے۔ اگر چہ علماء فی نفسہٖ شریعت اور امت کے رسول خدا ﷺ کے بعد امین ہیں۔

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اشہر حج کے علاوہ دوسرے زمانہ میں حج کا احرام باندھا تو یہ اس کے لئے مکروہ ہے اور حج درست ہو جائے گا حالانکہ اصحاب امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وہ عمرہ ہوگا نہ حج اسی طرح امام داؤد کا قول یہ ہے کہ کچھ بھی نہ ہوگا (نہ عمرہ نہ حج) پس پہلا قول محرم مذکور پر مخفف ہے کیونکہ اس کا حج درست ہوگا۔ اور دوسرے قول میں تشدید ہے باعتبار حج کے درست نہ ہونے کے اور تیسرا قول مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کے ظاہر قول پر عمل درآمد ہے کہ

انما الاعمال بالنیات

ترجمہ: سوائے اس کے نہیں کہ اعمال نیتوں کے ساتھ معتبر ہوتے ہیں

اور وہاں شارع علیہ السلام کی طرف سے اس سے منع کرنے کی تصریح نہیں ہاں صرف میقات کے بیان کی تصریح ہے تو ہو سکتا ہے کہ یہ مستحب ہو نہ واجب۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصحاب شافعیؒ نے صحت انعقاد حج کیلئے میقات کو شرط قرار دیا ہے پس جب حج صحیح نہ ہوا تو وہ عمرہ ہی ہوگا کیونکہ وہ حج اصغر ہے تو اس کا حکم ایسا ہوا جیسے کسی نے وقت آنے سے پہلے نماز کی تحریمہ باندھی یہ سمجھ کر کہ وقت ہو گیا پھر ظاہر ہوا کہ وقت نہ تھا تو وہ فرض نفل بن جائیں گے تاکہ اس دربار عالی کی حرمت میں کوئی فرق نہ آئے۔

تیسرے قول کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ امام داؤد ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔

تیسرا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ افضل یہ ہے کہ اپنے گھر سے احرام باندھے۔ حالانکہ ان کے سوا یہ کہتے ہیں کہ افضل احرام میقات سے باندھنا ہے اور یہ ہی وہ قول ہے جس کی امام نوویؒ نے تصحیح کی ہے امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے۔ پس پہلا قول مشدد اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مخفف اور اصاغر کے ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ اس کا بیان اس سے پہلے باب میں گذرا۔

چوتھا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جو شخص مکہ معظمہ میں بغیر احرام کے داخل ہوا اس کو قضا لازم نہیں حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر قضا لازم ہے۔ مگر اس وقت کہ جب مکہ کا باشندہ ہو

(پھر واجب نہیں) پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ شارع کی طرف سے اس بارہ میں کسی تصریح کا نہ ہونا ہے لہٰذا حکم اختیار پر رہا یعنی جو تطوعاً احرام باندھ لے تو کچھ مضائقہ نہیں اور جو نہ باندھے تو اس پر بھی کچھ گناہ نہیں جس طرح مسجد میں داخل ہونے کے نفل (تحیۃ المسجد) اس دلیل سے کہ جس طرح مسجد اللہ عزوجل کا دربار ہے اسی طرح حرم مکہ بھی۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس دربار میں بغیر احرام کے داخل ہونا اس کی حرمت کو گھٹا دینا ہے لہٰذا اس پر قضا لازم کر دی گئی تا کہ تدارک مافات ہو جائے کیونکہ اس نے بے ادبی کی تھی۔ اور یہ قول ان اکابر کے ساتھ خاص ہے جن کو خاص ادب مطلوب ہوتا ہے برخلاف عام لوگوں کے مثلاً خدمت گار اور نوکر چاکر وغیرہ۔ پس خوب سمجھ لو۔

باب احرام اوراس کے ممنوعات کے بیان میں

مسائل اجماعیه

چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ محرم کو اچھے کپڑے پہننا مکروہ ہے اور اس پر بھی کہ مرد کو سلے ہوئے کپڑے پہننا اور سر کو ڈھکنا حرام ہے کیونکہ احرام اس کا اسی کے اندر ہوا ہے اور تمام بدن میں ہر جگہ سلے ہوئے کپڑے کا استعمال ناجائز ہے کچھ فرق نہیں خواہ کرتہ ہو یا پاجامہ یا ٹوپی یا جبہ یا موزہ اور ہر وہ سلا ہوا کپڑا جو تمام بدن کو چھپالے اسی طرح عمامہ وغیرہ بھی حرام ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ محرم کو ہمبستری حرام ہے علی ہذا القیاس بوسہ لینا اور شہوت کے ساتھ چھونا اور نکاح کرنا اور نکاح کرانا اور شکار کو مار ڈالنا اور خوشبو کا استعمال کرنا اور بالوں اور ناخنوں کا دور کرنا اور سر اور ڈاڑھی میں کوئی سا تیل ڈالنا اور عورت ان تمام امور میں مثل مرد کے ہے صرف اتنا فرق ہے کہ وہ سلا ہوا کپڑا پہن سکتی ہے اور اس کو سر ڈھکنا چاہئے اور چہرہ کو کھولنا لازم ہے کیونکہ اس کا احرام انہیں چیزوں میں ہے اور اس پر بھی اجماع ہے کہ محرم کو یہ جائز نہیں کہ عقد نکاح اپنے لئے کرے یا دوسرے کیلئے اور اس کی تقریب میں کھانا بھی درست نہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر بھول کر یا بوجہ ناواقفی کے شکار کو مار ڈالا تو فدیہ واجب ہے۔ یہ مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ احرام کے واسطے خوشبو لگانا مستحب ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں مگر ہاں ایسی خوشبو ہو جو دیر تک باقی نہ رہے۔ اگر باقی رہنے والی خوشبو لگائے جو احرام کر لینے کے بعد بھی محسوس ہوتی ہو تو اس کا دھونا واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ تحصیل راحت کا بالکل دروازہ بند کر دینا ہے کیونکہ اگر احرام باندھنے کیلئے خوشبو لگائے گا تو وہ ایسا ہوگا جیسا کہ بعد احرام کے خوشبو لگائی۔ کیونکہ شارع نے مطلقاً لگانے کو منع فرمایا ہے باینکہ ہر خوشبو دار چیزیں اتنی خوشبو تو ضرور ہوگی جس سے درمیان مٹی کی بو کے امتیاز ہوگا۔

(اگر کوئی کہے) کہ کس لئے محرم کا خوشبو کا استعمال حرام ہے باینکہ وہ شخص اللہ تعالیٰ کے خاص دربار میں ہے جس طرح نماز کے وقت اور جمعہ کے وقت مستحب ہے (تو جواب یہ ہے) کہ یہ اس حدیث کی وجہ ہے کہ

المحرم اشعث و اغبر

یعنی محرم ادمی پراگندہ اور گردآلودہ ہوتا ہے

کیونکہ محرم سے ذلت اور مسکنت اور حق تعالیٰ سے شرمندگی کا اظہار اور اس کا حق تعالیٰ سے معافی اور پہلوتہی کا طلب کرنا مطلوب ہے اس خوف سے کہ کہیں سزا میں جلدی نہ ہو جائے جس طرح حدیث میں وارد ہوا ہے کہ سید آدم علی نبینا علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جب بلاد ہند سے پیدل چل کر حج کیا تو حق تعالیٰ نے عرفات میں ان کی توبہ قبول کی اور اس جگہ یہ کلمات استغفار تلقین فرمائے کہ

ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا و ترحمنا لنکونن من الخٰسرین

ترجمہ: اے پروردگار ہمارے ہم نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا اور اگر تو نے ہماری مغفرت نہ فرمائی تو ہم ضرور خسارہ پایوں میں سے ہوں گے۔

اور میں نے سیدی علی خواص سے سنا ہے کہ حج میں جس کا حجاب اٹھا دیا جائے اس کو اپنے پروردگار سے شرمندگی اور حیا کرنی ضرور ہے۔ یہاں تک کہ بندہ اس کو دوست جاننے لگے کہ زمین اس کو نگل جائے اور خدا تعالیٰ کے سامنے ہونے سے محجوب ہو جائے اور جس کا یہ مرتبہ ہو وہ ضرور خوشبو سے اعراض کرے گا اسی طرح اور ان چیزوں سے جو دربار رضامندی میں یا عذاب خداوندی سے بے خوفی کے وقت لوگ استعمال کرتے ہیں جس طرح نماز جمعہ کا وقت کیونکہ اس وقت حق تعالیٰ کا جلال جمال سے مخلوط ہوتا ہے صرف جمال ہی نہیں ہوتا پس اس کے حال سے کیا نسبت جو نہ جانتا ہو کہ حق تعالیٰ کا اس سے راضی ہوا ہے یا نہیں اس کے حال کو جو یقین کرتا ہے یا گمان کہ حق تعالیٰ اس سے راضی ہو گیا۔ پس خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ احرام کا انعقاد دو رکعتیں احرام کی پڑھتے ہی ہو جاتا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ محرم ہوتا ہے جب اس کی سواری اس کو لے کر چلے اور اگر پیادہ چلنے والا ہے تو اس وقت محرم بنے گا جب اس راستہ کی طرف متوجہ ہو جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے اور دوسرے قول کی وجہ اتباع اور تقریر رسول کریم علیہ التسلیم ہے۔ لیکن پہلا قول اکابر کیلئے اولیٰ ہے اور دوسرا اصاغر کیلئے۔

تیسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ انعقاد احرام کا نیت سے ہوتا ہے پس اگر بغیر نیت کے تلبیہ پڑھا تو احرام منعقد نہ ہوا حالانکہ امام داؤد کا قول یہ ہے کہ صرف تلبیہ سے منعقد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نیت اور تلبیہ دونوں سے ہوتا ہے یا صرف نیت کے ساتھ ہدی لے جانے سے۔

پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مخفف اور تیسرا مشدد ہے۔
پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے کیونکہ ارشاد ہے کہ

انما الاعمال بالنیات

اور لبیک اللھم لبیک کے معنی پکار پر پہنچنا ہیں یعنی ہم حاضر ہوئے ہیں تیرے حضور میں بعد حاضر ہونے کے۔ پس پہلی حاضری تو اس وقت ہوئی تھی جب ہم اصلاب آباء میں تھے اور دوسری اس وقت جو حج کر رہے ہیں۔ پس حاضری احرام کے اندر معدوم ہے کیونکہ وہ اب تک محرم ہی نہ ہوا تا کہ حاضر ہوتا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تلبیہ میں اظہار حاضری ہے برخلاف نیت کے کیونکہ وہ منجملہ افعال قلوب کے ہے اگر چہ شے کو زبان سے کہہ لینا مستحب ہے۔ تیسرے قول کی وجہ علماء کے اختلاف سے نکل جانا ہے پس جب نیت اور تلبیہ دونوں ادا کیے یا نیت کے ساتھ سوق ہدی کی تو انعقاد متحقق ہو گیا۔ پس خوب سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تلبیہ واجب ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول ہے کہ وہ سنت ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے اس وقت واجب کہا ہے کہ جب اس نے سوق ہدی نہ کی ہو اور اگر سوق ہدی کے ساتھ احرام کی نیت بھی کی ہو تو محرم ہو جائے گا اگر چہ تلبیہ نہ بھی ہوا اور امام مالکؒ نے اس کے مطلقاً وجوب کا قول کیا ہے اور اس کے ترک کرنے کی صورت میں دم واجب کیا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تلبیہ حج کی علامت ہے جس طرح نماز میں تکبیر تحریمہ ہوتی ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حاضری صرف نیت سے حاصل ہو چکی کیونکہ اس نے نیت اسی وقت کی ہے کہ اس سے پیشتر حق تعالیٰ کی پکار اور دعوت کی اجابت کر چکا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس وقت سوق ہدی نہ کی ہو تو تلبیہ اس وجہ سے واجب ہے کہ تا کہ نیت موکد ہو جائے کیونکہ جس نے سوق ہدی مع النیت کی ہو تو اس کی اجابت موکد ہو چکی۔ لہٰذا وہ محتاج تلبیہ نہیں اور وجوب دم کی وجہ یہ ہے کہ اگر تلبیہ کو چھوڑ دیا تو حج کی علامت کا ترک کرنا لازم آیا جس طرح نماز میں ابعاض ہوتے ہیں (یعنی سنن موکدہ وغیرہ) پس جیسے کہ بعض کے ترک کی صورت میں جس پر نقصان سجدہ سہو سے کیا جاتا ہے اسی طرح تارک تلبیہ جبر نقصان دم سے کرے۔ پس خوب سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ رمی جمرہ عقبہ کے وقت تلبیہ بند کر دے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ عرفہ کے دن زوال کے بعد سے بند کر دے۔ پس پہلا قول تلبیہ میں مشدد ہے اور دوسرا اس میں مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ رمی عقبہ کی وجہ سے وہ محرم حلال ہونے میں شروع ہو گیا گویا افعال حج سے اب پھر رہا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ تلبیہ افعال حج کی طرف متوجہ ہونے کے وقت مناسب ہے نہ ان سے پھرنے کے وقت۔
دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حج میں مہتم بالشان وقوف عرفہ ہے جیسا کہ حدیث الحج عرفۃ (حج عرفہ کا نام

ہے) وارد ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ محرم کو درست ہے کہ وہ ایسی شے کا اپنے اوپر سایہ کرے جو اس کے سر سے تماس نہ کرے مثلاً کجاوہ وغیرہ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ درست نہیں اوران کے نزدیک اس پر فدیہ لازم ہے پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں سر کا ڈھکنا لازم نہیں آتا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ سر کے ڈھکنے کے حکم میں ہے اس دلیل سے کہ نفع حاصل کیا جاتا ہے اور آفتاب یا سردی سے بچا جاتا ہے اور محرم کی شان یہ ہے کہ وہ پراگندہ حال اور گرد آلودہ ہو اور صورت مذکورہ سایہ لینے کی غبار سے مانع ہے اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول معمولی لوگوں پر محمول ہو اور دوسرا خواص پر جس طرح اس کے برعکس بھی توجیہ ممکن ہے پس منع اس شخص کے حق میں ہے جو قرائن سے یہ نہ جانتا ہو کہ حق تعالیٰ اس سے راضی ہے یا نہیں اور اباحت اس کے حق میں جو حق تعالیٰ کے اس سے راضی ہونے کو محسوس کر گیا ہو لہٰذا جو آدمی اپنے معاصی کی کثرت اور حق تعالیٰ کے اس پر غصے ہونے کو مشاہدہ کررہا ہو اس کے حال کے مناسب پراگندہ حالی اور گرد آلودگی ہے اور جو حق تعالیٰ کے راضی ہونے کو مشاہدہ کررہا ہو اس کے حال کے مناسب سایہ کرنا ہے جس کا ذکر ہوا۔ پس خوب سمجھ لو۔

ساتواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ محرم پر اس وقت فدیہ لازم ہے کہ جب وہ اپنے مونڈھے میں چغہ پہن لے اور ہاتھوں کو آستینوں میں نہ ڈالے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر فدیہ واجب نہیں پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے کیونکہ ہر وہ کپڑا جس میں سر داخل کر دیا جائے اس کا نام پہننا ہوتا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا پہننا ہے جس سے کچھ آرام حاصل نہیں ہوتا اس لئے فدیہ میں اس پر تخفیف کی گئی ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ فدیہ اس شخص پر واجب نہیں جو تہہ بند نہ ہونے کے وقت پاجامہ پہن لے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر فدیہ واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ستر عورت ایک ایسا امر ہے جس کی ضرورت سلے ہوئے کپڑے کے ترک سے زائد ہے لہٰذا پاجامہ کا پہننا ایسا ہوا کہ اس میں کچھ آرام نہیں۔ نیز یہ ہے کہ عدم ترکیب خداوندی کا مشاہدہ اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور اس دربار میں ہر شخص اس کے بسیط ہونے کا مشاہدہ نہیں کرتا کیونکہ اس دربار میں بہ نسبت بقا کے فنا کا مشاہدہ غالب ہوتا ہے۔ پس ایسا حال ہوا جس طرح صفت اپنے موصوف سے خطاب کرے۔

دوسرے قول کی وجہ احتیاط پر عمل کرنا ہے کیونکہ پاجامہ پہننے والے پر یہ بات صادق ہے کہ اس نے سلے

ہوئے کپڑے کو پہنا۔ اور اس ترکیب کے مشاہدہ میں مشغول ہوا ہے جو اس دربار میں مناسب نہ تھی لہٰذا فدیہ اس نقص کا کفارہ بن جائے گا کہ اس نے مقام مشاہدہ بسائط کی طرف ترقی کو ترک کر دیا اور اس جگہ چند اسرار ہیں جن کو اہل اللہ ہی جانتے ہیں کتاب میں ان کا ذکر نہیں ہو سکتا۔

نواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جس کو نعلین نہ ملیں اسے موزوں کا پہنا درست ہے بشرطیکہ انہیں ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ دیا ہو اور اس پر فدیہ نہیں برخلاف امام ابوحنیفہؒ کے کہ ان کے نزدیک فدیہ ہے پس پہلا قول مخفف ہے اور جس نے فدیہ واجب کیا ہے اس کا قول مشدد ہے اور اس مسئلہ میں دونوں قولوں کی وجہ اس سے پہلے مسئلہ کی توجیہ سے معلوم ہو سکتی ہے۔

دسواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مرد کو اپنا چہرہ ڈھکنا حرام نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ یہ حرام ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ کوئی نص کا اس کی نہی کے بارہ میں وارد نہ ہونا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ڈہاٹے وغیرہ سے منہ کا چھپانا آرام و زینت کا حاصل کرنا ہے اور محرم پراگندہ حال اور گرد آلودہ ہوتا ہے اور نیز یہ ہے کہ رحمت الٰہی بندہ کے منہ کے سامنے ہوتی ہے جب وہ اپنے کو ڈھک لیتا ہے تو رحمت اس چیز پر واقع ہوتی ہے جو اس کے چہرہ کو ڈھکتی ہے اور پھر جدا ہو جاتی ہے نہ چہرہ کے بشرہ پر جو اس سے کبھی جدا نہ ہوگا۔ جس طرح اس کی توضیح اس مقام میں ہے جہاں نماز کے اندر ڈھاٹا باندھنے کا بیان ہے۔

گیارھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ محرم کو بدن اور کپڑے میں خوشبو لگانا حرام ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کپڑے کے ظاہر پر خوشبو لگانا درست ہے نہ بدن پر اور اس کو اگر وغیرہ کی دھونی لینا جائز ہے اسی طرح تمام خوشبوؤں کا سونگھنا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عرف میں کپڑے اور بدن کو خوشبو لگانا ایک ہی بات ہے آرام حاصل کرنے کے اعتبار سے کچھ فرق نہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کپڑا آدمی کے ساتھ اس طرح لازم نہیں جس طرح اس کا جسم بلکہ اس کو کبھی اتار دیتا ہے اور کبھی پہن لیتا ہے۔

بارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ محرم کو خوشبودار کھانا کھانا جائز ہے اور اس پر فدیہ بھی نہیں اگرچہ اس کی خوشبو ظاہر ہو حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ خوشبو کا کھانے میں استعمال کرنا ایسا ہی ہے جیسا بدن اور کپڑے میں۔ کچھ بھی فرق نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور وجہ دونوں کی ظاہر ہے۔

تیرھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ مہندی خوشبو میں داخل نہیں حالانکہ امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ وہ بھی خوشبو ہے کہ اس میں فدیہ واجب ہوتا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور

دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ مہندی کی خوشبو ناپسند فرماتے تھے اور اگر وہ اچھی ہوتی تو ناپسند ہرگز نہ ہوتی کیونکہ آنحضرت ﷺ پاکیزہ چیز کو پسند فرمایا کرتے تھے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بعض اعراب کے نزدیک وہ خوشبو ہے کہ وہ اس کی بو کو پسند کرتے ہیں لہٰذا اس میں فدیہ لازم ہوا۔ بایںکہ اس قدر زینت اس میں موجود ہی ہے جو محرم کے مناسب نہیں۔

چودھواں مسئلہ: تمام اماموں کا قول یہ ہے کہ عمدہ عمدہ تیل لگانے حرام ہیں۔ جیسے گلاب یا چنبیلی کا اور ان کے لگانے کی صورت میں فدیہ واجب ہے اور جو اچھے نہیں ہیں جیسے سرسوں وغیرہ کے تو اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ڈاڑھی اور سر کے سوا اور کہیں ان کا استعمال حرام نہیں اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تمام بدن میں ان کا استعمال حرام ہے اور امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ ان تیلوں کا اعضاء ظاہر میں جس طرح منہ، ہاتھ، پاؤں استعمال نہ کیا جائے اور اعضاء باطنہ میں کیا جائے۔ اور حسن بن صالحؒ کا قول ہے کہ ان کا استعمال عام بدن اور سر اور ڈاڑھی میں جائز ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل اور چوتھا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تیل جتنا سر اور ڈاڑھی میں ظاہر ہوتا ہے اتنا اور کہیں نہیں اس لئے صرف انہیں میں استعمال حرام ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تیل کی وجہ سے تمام بدن میں بال ہوں یا چام زینت ظاہر ہوتی ہے۔ حالانکہ محرم کو پراگندہ حال اور پراگندہ سر اور گرد آلودہ ہونا چاہئے اور تیل اس کو گرد آلودگی کو دور کردے گا اسی طرح پراگندگی بال کو اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ ظاہر ہے اور حضرت حسنؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ عمدہ شے نہیں ہے اور نہ اس سے کوئی زینت حاصل ہوتی ہے اور کبھی حاجت اس کی طرف مجبور کرتی ہے جبکہ پراگندگی بال حد سے بڑھ گئی ہو یا طبیعت میں خشکی بہت ہوگئی ہو اس صورت سے کہ تیل کی ضرورت پڑے اور نہ استعمال کرنے سے ضرر ہو تو اس وقت اپنے بدن اور پیٹ کو تیل لگاوے تاکہ اپنی طبیعت کو آرام دے بعد اس کے کہ اس کے روک لینے سے تکلیف پائی ہے بالخصوص اس شخص کے حق میں۔ اور شارع علیہ السلام کا فعل وقت احرام کے خوشبو کا استعمال کرنا اس کی مراعات کرنا ہے جو ہم نے ذکر کیا کیونکہ بہت مرتبہ زمانہ احرام دراز ہوتا ہے تو پراگندگی حد سے گذر جاتی ہے۔

پندرھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ محرم اگر نکاح کا عقد کرے تو منعقد نہ ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ منعقد ہو جاتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور اس کی دلیل نکاح کا اطلاق جماع پر ہونا ہے اگرچہ مجازاً ہی ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت نکاح تو ہمبستری سے موجود ہوتی ہے تو جو کچھ اس سے پہلے ہے

وہ مقدمات نکاح ہیں اور وہ بعض کے نزدیک حرام نہیں ہیں اور پہلے قائل نے یہ جواب دیا ہے کہ عقد نکاح جماع سے واقع ہونے کی دہلیز ہے لہٰذا وہ حرام ہے۔ جس طرح حائضہ عورت کے ناف اور گھٹنے کے درمیان سے نفع اٹھانا حرام اور دونوں قول دو حالوں پر محمول ہیں کیونکہ جو شخص وقوع جماع کا خوف کرتا ہو مثلاً وہ جوان جس میں لڑکپن ہے اس کے واسطے عقد نکاح حرام ہے اور جو خوف نہ کرتا ہو مثلاً وہ بوڑھا جس کی آتش خواہش بجھ گئی ہو اس کے لئے حرام نہیں۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

سولہواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ محرم کو اپنی عورت کا رجوع کر لینا جائز ہے حالانکہ امام احمدؒ کا قول ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ رجوع کرنا اس عورت کے حکم میں ہے جو عصمت میں موجود ہے کیونکہ اس کے حق میں احکام نکاح کے باقی ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مطلقہ رجعیہ اجنبی عورت کے حکم میں ہے اس دلیل سے کہ اگر عدت کے اندر رجوع نہ کیا تو بغیر دوسری طلاق کے دوسرے شخص سے نکاح کر سکتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مطلقہ رجعیہ میں دو اعتبار ہیں ایک اعتبار مثل زوجہ کے ہونا اور ایک بائن ہو جانے کا پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

سترھواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر شکار کو خطا سے قتل کر دیا تو اس کے قتل سے جزا اور اس کے مالک کو اگر وہ کسی کی ملک میں ہو قیمت دینی لازم ہوگی حالانکہ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مملوک شکار کی وجہ سے بدلہ لازم نہیں ہوتا۔ اسی طرح امام داؤد کا قول یہ ہے کہ شکار کو خطا سے قتل کر دینے میں بدلہ لازم نہیں آتا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اسی طرح تیسرا۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس خاص دربار میں مخلوق کی ملک کمزور ہے اور ظاہری حکم حق تعالیٰ کا ہے اس وجہ سے واجب ہے کہ اس کے دربار میں کسی جانور کو قتل نہ کیا جائے اس کی بزرگی کی وجہ سے۔

دوسرے قول کی وجہ بندے کی ملک کا اس دربار میں اعتبار کرنا ہے اس دلیل سے کہ بندے کو اس میں تصرف کرنا درست ہے۔ مثلاً اس کی بیع وغیرہ۔ اور امام داؤد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں خطاکار سے گناہ کا اٹھ جانا ثابت ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر بدلہ لازم نہیں جس نے شکار کا کھوج دیا ہو اگرچہ اس کے قتل پر مدد کرنا حرام ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ہر شخص پر دونوں میں سے کامل بدلہ لازم ہوگا یہاں تک کہ اگر ایک گروہ محرموں کا ہو اور ان کو ایک شخص خواہ وہ محرم ہو یا حلال شکار کا پتہ دے تو ان میں سے ہر شخص پر پورا بدلہ لازم ہوگا۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دلالت اور پتہ بتانا خود ارتکاب کے برابر نہیں ہو سکتا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دلالت اپنے فعل کی برابر ہے اور فقہ میں اس کی بہت نظیریں ہیں۔ جس طرح آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ

افطر الحاجم والمحجوم

ترجمہ: پچھنے لگانے والا اور لگوانے والا دونوں مفطر ہو گئے۔

پس اس کو خوب سمجھ لو۔

انیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ محرم کو اس جانور کا گوشت حرام ہے جو اس کے واسطے شکار کیا گیا ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حرام نہیں بلکہ جب پہلے وہ شکار کی ضمانت ادا کر دے اور بعد میں اسے کھاوے تو اس پر کوئی اور بدلہ بھی لازم نہیں اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ واجب ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرے میں تشدید ہے اور تینوں اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

بیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جب شکار کھایا نہ جاتا ہو اور نہ ایسے جانور سے پیدا ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہے تو محرم پر اس کا قتل کر دینا حرام نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حرام ہے احرام کی وجہ سے ہر جنگلی جانور کا قتل کرنا، اور اس کے قتل سے بدلہ لازم ہوتا ہے سوائے ریچھ کے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غیر ماکول جانور کی محرم کے واسطے حرمت نہیں کیونکہ عادتاً شکار اس کا کیا جاتا ہے جو کھایا جاتا ہے لہٰذا حرمت کا حکم اسی جانور کی طرف رجوع کرے گا۔

دوسرے قول کی وجہ نہی کا وارد ہونا ہے شکار سے اور اس کے قتل سے قرآن شریف میں محرم کیلئے اور ریچھ کو مستثنیٰ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ جانور قلیل النفع ہے کیونکہ نہ کھایا جاتا ہے اور نہ اس پر لادا جاتا ہے اور نہ وہ کھیتی کی حفاظت کرتا ہے اور نہ چوپایوں کی۔ پس خوب سمجھ لو۔

اکیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ محرم جب خوشبو یا تیل بھول کر لگا لے یا اس کی حرمت سے ناواقفی کی وجہ سے تو اس پر کفارہ لازم نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے اسی طرح امام مالکؒ کا کہ اس پر فدیہ واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس کا نسیان یا جہالت کی وجہ سے معذور ہونا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ اس کا معذور نہ سمجھا جانا ہے۔ کیونکہ اس نے خیال کیوں نہ رکھا۔ پس خوب سمجھ لو۔

بائیسواں مسئلہ: ائمہ اربعہ کا قول یہ ہے کہ جس نے بھولے سے کرتہ پہن لیا تو اسے سر کی طرف سے نکالے حالانکہ بعض شافعیہ کا قول یہ ہے کہ اس کو چیر پھاڑ کر دے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس محرم کے ساتھ نرمی برتنا ہے کیونکہ ممکن ہے شاید فقیر ہو کہ اسے اس کرتے کے سوا دوسرا

کپڑا نہ ملے اور جس کا مکلف تھا وہ کر ہی چکا یعنی سر کی طرف سے نکال دیا۔ دوسرے کی وجہ بہت جلدی کرنا ہے اس سے نکلنے میں جس کی خداتعالیٰ نے ممانعت فرمائی ہے اگر اس کا تمام مال ہی کیوں نہ تلف ہو جائے چہ جائیکہ صرف کپڑے کا پھٹ جانا کیونکہ خداتعالیٰ کے نزدیک تمام دنیا مچھر کے پر کے برابر بھی وزن نہیں رکھتی اور یہ قول بڑے درجہ کے لوگوں پر محمول ہے اور پہلا چھوٹے درجہ کے لوگوں پر۔

تیئیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول ہے کہ اگر سر کے یا اور کہیں کے بال منڈوائے یا ناخن کترے بھولے سے یا جہالت و ناواقفی سے تو اس پر فدیہ واجب نہیں حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول مرجح یہ ہے کہ اس پر فدیہ لازم ہے پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجہ تیل یا خوشبو بھولے سے یا ناواقفی سے لگا لینے کے حکم کی توجیہ سے معلوم ہو سکتی ہے جیسا کہ گذرا۔

چوبیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ محرم نے اگر بھول کر یا ناواقفی سے ہمبستری کی تو اس پر کفارہ لازم ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں سے راجح یہ ہے کہ اس پر کفارہ ہے اور نہ اس کی وجہ سے اس کا حج فاسد ہوگا۔

پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے دوسرے قول کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ وہ جہالت یا نسیان کی وجہ سے فی الجملہ معذور ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ اس کی کثرت اور قلت تحفظ ہے اور محرم سے اس کا وقوع بعید ہونا اس لئے کہ احرام کے واسطے ایک قسم کی ہیبت اور عزت ہے جو محرم کو فعل منہی عنہ سے روکتی ہے بالخصوص اس وجہ سے کہ احرام کا وقوع بہت نادر اور عمر بھر میں بہت قلیل ہوتا ہے اس لحاظ سے اس کی ہیبت نہ نسبت ان عبادات کے کم ہوئی جو مکرر سہ کرر وقوع میں آتے رہتے ہیں۔

پچیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ محرم کو حلال آدمی کے بال مونڈنا اور ناخن کترنا جائز ہیں اور کچھ فدیہ وغیرہ بھی واجب نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں اور اگر کیا تو اس پر صدقہ لازم ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں محرم کے واسطے کوئی تحصیل راحت نہیں ہے۔ دوسرے کی وجہ شارع کا محرم کو مطلقاً بال مونڈنے اور ناخن کترنے سے منع فرمانا ہے جو دوسرے کے مونڈنے اور کترنے کو بھی شامل ہے جس طرح آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے کہ

افطر الحاجم والمحجوم

اور ہو سکتا ہے کہ اس سے نہی فرمانے کی کوئی اور علت ہو جس کو ہم نہ جانتے ہوں۔ اسی وجہ سے احتیاطاً امام ابوحنیفہؒ نے اس پر فدیہ لازم کیا۔

چھبیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ محرم کو مہندی اور ریشہ ختمی کے ساتھ غسل کرنا جائز ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں اور اگر کیا تو فدیہ لازم ہوگا۔ پس پہلا

قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور ان میں سے ہر ایک کی ایک ایک وجہ ہے اور ہوسکتا ہے کہ پہلے قول کو عوام کے حال پر حمل کیا جائے اور دوسرا خواص کے حال پر جو اپنے نفوس کیلئے احتیاط لیتے ہیں اور ہر اس شے سے بھاگتے ہیں جس میں تھوڑی سی بھی تحصیل منفعت ہوتی ہے۔

ستائیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جب محرم کے ہاتھوں پر میل لگ جائے تو اس کا ازالہ درست ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اسے صدقہ دینا پڑے گا۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور وجہ ہر ایک کی ظاہر ہے۔

اٹھائیسواں مسئلہ: ائمہ اربعہ کے نزدیک محرم کو سرمہ پتھر کا لگانا مکروہ ہے۔ حالانکہ سعید بن میبؒ بالکل انکار کرتے ہیں (یعنی حرام ہے)۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ سرمہ کا زینت ہونا ہے اس لئے مکروہ ہے اور حرام نہیں۔

دوسرے قول کی وجہ ہر اس فعل میں جو محرم کے منافی ہو احتیاط سے کام لینا ہے۔

انتیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ فصد کرانے سے محرم پر کچھ لازم نہیں آتا۔ اسی طرح پچھنے لگوانے سے۔ حالانکہ امام مالکؒ اس میں صدقہ کا قول کرتے ہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ فصد کرنا ایسا ہے جیسے مرض کیلئے دوا کرنا اس لئے اس سے صدقہ لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ اس بارہ میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تخفیف ہے مرض کی گویا کہ یہ تحصیل منفعت ہے کیونکہ وہ عافیت سے لذت پائے گا یا الم میں خفت ہوگی جب وہ فصد یا حجامت کرائے گا اس لئے صدقہ اس کے واسطے کفارہ بن جائے گا۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

☆☆☆

باب ان چیزوں میں جوممنوعات احرام سے واجب ہوتی ہیں

مسائل اجماعیہ

ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ منڈانے کا کفارہ اختیار پر محمول ہے چاہے بکری ذبح کرے چاہے چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے ہر مسکین کو نصف صاع یا تین دن کے روزے رکھے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ عقد احرام دو حالتوں میں وطی کرنے سے مرتفع نہیں ہوتا اور امام داؤد نے کہا ہے کہ مرتفع ہو جاتا ہے (اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ جب محرم اپنے حج کو جماع سے فاسد کردے تو تم کو اس کو احرام جدید پیدا کرنے کا حکم کیوں نہیں کرتے جس وقت وقت میں بھی گنجائش ہو مثلاً عرفہ کی رات میں جماع کرے (پس جواب یہ ہے) کہ اس پر اجماع واقع ہو گیا ہے کہ اس کا خرق درست نہیں ہے اور شاید اس کا سبب اس پر سختی کرنا ہے نہ کچھ اور، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مکہ کا کبوتر مضمون بہ قیمت ہوتا ہے اور امام داؤد نے کہا ہے کہ اس کا کچھ بدلہ نہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس نے کوئی شکار قتل کر کے ایک اور شکار قتل کر دیا اس پر دو بدلے واجب ہوں گے۔ اور امام داؤد نے کہا کہ اس پر دوسرے شکار کے بدلہ میں کچھ واجب نہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ درخت کو کاٹنا حرام ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ دوا اور چارہ کے سوا حرم کی گھاس کا کاٹنا حرام ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ حرم مدینہ کے درخت کو کاٹنا بھی حرام ہے اسی طرح اس کے شکار کو قتل کرنا۔ یہاں تک مسائل اتفاقیہ ختم ہو گئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ فدیہ صرف ربع سر کے بال منڈانے سے واجب ہوتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ فدیہ نہیں واجب ہوتا مگر اس قدر منڈانے سے کہ جس سے سر کی کلفت دور ہو جائے اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تین بالوں کے منڈانے سے بھی فدیہ واجب ہے۔ اور امام احمد سے بھی یہ ہی ایک روایت ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرا تخفیف و تشدید دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور تیسرا قول غایت احتیاط میں ہے۔

پہلے قول کی وجہ وضو میں مسح کرنے پر قیاس کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ تکلیف کا دور ہونا ہے خواہ ثلث حصہ سے ہو یا ربع سے یا تین ربعوں سے اور مثل اس کے اور جو کچھ اس سے زیادہ ہو تو وہ حرام ہے۔ اور تیسرے قول کی وجہ ظاہر ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر محرم نے نصف سر صبح کے وقت منڈایا اور نصف شام کو تو اس پر دو کفارے لازم ہیں برخلاف خوشبو اور لباس کے متفرق یا پے در پے استعمال کرنے کی صورت میں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تمام ممنوعات ماسوا شکار کے قتل کے اگر مجلس واحد میں ہوں تو اس پر ایک کفارہ ہے خواہ پہلی مرتبہ کا کفارہ ادا کر چکا ہو یا نہ، اور اگر مختلف مجالس میں ہوں تو ہر مجلس کیلئے علیحدہ کفارہ لازم ہے مگر اس صورت میں کہ تکرار اور علت کی وجہ سے ہوئی ہو مثلاً کسی مرض کی وجہ سے۔ اور امام مالکؒ نے شکار کے بارہ میں یہ ہی فرمایا ہے اور غیر شکار میں امام شافعیؒ کے قول کے موافق ہیں۔

پہلے قول کی وجہ سر منڈانے میں احتیاط کو لینا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ ذہن کا اس طرف جانا ہے کہ فدیہ اسی وقت واجب ہوگا کہ جب کامل طور پر تحصیل راحت ہوگی اور وہ تمام سر کا منڈانا ہے خواہ وہ ایک مجلس میں ہو یا مختلف مجالس میں۔ اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ معلوم ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے حج یا عمرہ میں حلال ہونے سے قبل وطی کر لی اس کا حج فاسد ہوا اور اس پر بدلہ واجب ہے اور فاسد حج میں گذر جانا ضروری ہے۔ اور پھر اس کی قضا علی الفور واجب ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر جماع وقوف عرفہ سے پہلے کیا ہے تو اس کا حج فاسد ہوا اور ایک بکری لازم ہے اور بعد وقوف عرفہ کے کیا ہے تو حج فاسد نہ ہوا لیکن بدنہ واجب ہے اور امام مالکؒ کا قول ظاہر امام شافعیؒ کے مثل ہے۔ پس پہلے قول میں بدنہ کی وجہ سے تشدید ہے۔ اور دوسرے قول امام ابوحنیفہؒ میں بکری کی وجہ سے تخفیف ہے اور وجہ دونوں قولوں کی ظاہر ہے۔ اور اس کے اندر اشکال اور اس کا جواب شروع باب میں گذر چکا ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جماع کرنے والے مرد اور عورت دونوں کیلئے ضروری ہے کہ وطی کے مقام پر متفرق ہو جاویں۔ اور یہ ان کیلئے مستحب ہے حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ ان پر واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کی خواہش ضعیف ہے اور دوسرا قول مشدد اور ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کی شہوت قوی ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے جماع کیا اور پھر جماع کیا حالانکہ پہلے کا کفارہ ادا نہیں کیا تھا تو اس کو ایک بکری کا صدقہ لازم ہے مگر یہ کہ ایک ہی مجلس میں مکرر ہو۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دوسری وطی کی وجہ سے کچھ لازم نہیں۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ایک کفارہ واجب ہوتا ہے اسی طرح امام احمد یہ فرماتے ہیں کہ اگر پہلے کا کفارہ ادا کر چکا ہے تو دوسری وطی کی

وجہ سے بدنہ لازم ہے پس پہلے قول میں شرط کی وجہ سے تخفیف ہے اور دوسرا قول مخفف ہے اور تیسرا بدنہ کی وجہ سے مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دوسری وطی ایسی ہے جیسی پہلی کا تتمہ اور اسی لئے اس میں تخفیف کی وجہ سے بکری لازم ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حکم صرف پہلی وطی کے ساتھ دائر ہے اور اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے ان دونوں میں ایک کفارہ واجب کیا ہے اور امام احمدؒ کے قول کی وجہ ظاہر ہے اور مفصل ہے۔

چھٹا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جب شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا پیشاب گاہ کے سوا اور مقام میں وطی کی اور انزال ہو گیا تو اس کا حج فاسد نہ ہوا۔ لیکن امام شافعیؒ کے قول میں اس پر بدنہ واجب ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا حج فاسد ہے اور اس پر بدنہ لازم ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع نے اس کی تصریح نہیں فرمائی کہ بوسہ لینا اور غیر فرج میں وطی کرنا فرج میں وطی کرنے کا حکم رکھتا ہے۔ پس اسی وجہ سے اس کا حج فاسد نہ ہوگا اور رہا بدنہ[1] کا وجوب تو اس کی وجہ منی کے نکلنے سے تلذذ کا حاصل ہونا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ اس کو پیشاب گاہ میں وطی کرنے کے ساتھ لاحق کرنا ہے سد باب کی غرض سے اور انزال کی وجہ سے چونکہ معنی وطی کے پائے گئے۔ پس خوب سمجھ لو۔

ساتواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ ہدی کا مکہ سے یا حرم سے خریدنا درست ہے حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ حل سے ہدی کو لے جانا ضروری ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہدی کو خرید کر مساکین حرم پر تقسیم کر دینا اسی کو ہدی کہتے ہیں۔ چاہے لے جانا اور سوق نہ پایا جائے کیونکہ مقصد اسی سے حاصل ہو جاتا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ قول باری تعالیٰ کے ظاہر پر عمل کرنا ہے کیونکہ ارشاد ہے کہ

هديا بالغ الكعبة

ایسی ہدی ہو جو کعبہ تک پہنچنے والی ہو۔

تو یہ اس کو مقتضی ہے کہ وہ کسی ایسی جگہ سے آئی ہو کہ جو حرم سے خارج اور دور ہو۔

آٹھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جب ایک شکار کے قتل کرنے میں ایک جماعت شریک ہو جائے تو ان سب پر ایک جزا لازم ہوتی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ہر واحد پر ایک ایک کامل جزا لازم ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

---

(۱) اونٹ بڑی گائے، بیل سب کو کہتے ہیں۔۱۲

پہلے قول کی وجہ اس صورت پر قیاس کرنا ہے کہ اگر ایک انسان کو چند آدمی مل کر قتل کریں اور پھر دیت پر صلح ہو جائے تو ان تمام پر صرف ایک دیت لازم ہوتی ہے۔ دوسرے قول کی وجہ اس پر قیاس کرنا ہے کہ وہ تمام لوگ اس مقتول کے قصاص میں قتل کئے جائیں گے۔ اس دلیل سے کہ دونوں قتل ایسے ہیں جن کی اللہ تعالیٰ نے اجازت نہیں دی۔ پس خوب سمجھ لو۔

نواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ مکہ شریفہ کا کبوتر اور اس کے جو قائم مقام ہے اس کے ضمان میں بکری لازم ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ قیمت اس کا ضمان ہے اسی طرح امام داؤد کا قول یہ ہے کہ کبوتر میں بدلہ نہیں جس طرح شروع باب میں گذرا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اور وجہ دونوں کی ظاہر ہے۔ اور رہا امام داؤد کا قول سو اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام سے اس بارہ میں کوئی حکم نہیں پہنچا۔

دسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ حج قران والے پر وہی لازم ہے جو حج افراد والے پر ان صورتوں میں ہے جو جنایت کے ارتکاب کی ہیں اور وہ صرف ایک ہی کفارہ ہے، حالانکہ مام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر دو کفارے لازم ہیں اسی طرح ایک شکار کے قتل کرنے میں دو بدلے لازم ہیں۔ پس اگر اپنے احرام کو فاسد کر دیا تو قضا میں حج قران لازم ہوگا اور کفارہ اور دم قران اور دم قضا بھی اور یہی قول امام احمدؒ کا ہے۔ پس پہلا قول مسئلہ قارن میں مخفف ہے اور دوسرا اس میں مشدد ہے اور پہلا قول مسئلہ قتلِ شکار میں بھی مشدد ہے۔

اسی طرح گفتگو اس میں ہے کہ محرم اپنے احرام کو فاسد کر دے کہ وہ قول مشدد ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

گیارھواں مسئلہ: سوائے امام شافعیؒ کے قول راجح کے تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب حلال آدمی باہر سے گیا ہوا داخل حرم میں شکار پاوے تو اسے اس کا ذبح کرنا درست ہے اور تصرف اس میں جائز ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں کچھ فرق نہیں کہ شکار نفس حرم میں موجود ہو یا باہر سے اس میں داخل ہو گیا ہو۔ دونوں قسم کے شکاروں کا احترام ضروری اور یکساں ہے اور یہ دوسرا قول اکابر اہل ادب کے ساتھ مخصوص ہے اور پہلا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ۔

بارھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حرم کے بڑے درخت کے کاٹنے سے ایک گائے لازم ہے اور چھوٹا کاٹنے میں ایک بکری۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر چھوٹا درخت کاٹنے میں کچھ لازم نہیں مگر ہاں اپنے فعل کا گناہگار ہوگا۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ایسے درخت کو کاٹنا جسے لوگوں نے اگایا اور لگایا ہو کوئی بدلہ واجب نہیں اور اگر بلا واسطہ آدمی کے خدا تعالیٰ نے اگایا ہو تو اس پر بدلہ لازم

ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور احتیاط کے ساتھ عمل کرنا ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے کیونکہ کسی کو مناسب نہیں کہ اس شے میں تغیر پیدا کرے جس میں حوادث کے ہاتھ کو کچھ دخل نہ ہو کیونکہ اس کی نسبت ظاہر نظر میں حق تعالیٰ کی طرف ہے۔ پس اسی وجہ سے ائمہ نے ان کے احترام میں تشدد کیا ہے برخلاف اس کے کہ جس میں حوادث کے ہاتھ نے بھی دخل دیا ہو کہ ظاہر نظر میں لوگوں کی طرف نسبت کیا جاتا ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

تیرھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ گھاس کا کاٹنا چارہ اور دوا کے لئے درست ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس وقت حضرت رسولِ خدا ﷺ کے چچا عباسؓ نے اذخر گھاس کو مستثنیٰ کر کے فرمایا

الا الاذخر یا رسول اللہ

تو آپ نے بھی جواب میں فرمایا کہ

الا الاذخر

یعنی اذخر مستثنیٰ ہے۔ تو اسی پر اور گھاس کو بھی قیاس کر لیں گے اسی طور سے کہ اگر کاٹی جاوے تو بعد میں اور پیدا ہو جاوے اور اگر توڑی جاوے تو ایسی نہ ہو جس طرح درخت۔ پس خوب سمجھ لو۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ مدینہ طیبہ کے درخت کو کاٹنا حرام ہے۔ لیکن اگر کاٹ لیا تو ضمان لازم نہیں اسی طرح مدینہ کے شکار کا قتل بھی حرام ہے حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ اس کا ضمان لازم ہے۔ مثلاً یہ کہ قاتل کا سامان لے لیا جائے اسی طرح درخت کاٹنے والے کا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے قول میں تشدید ہے اس وجہ سے کہ دونوں کی حرمت وارد ہو چکی ہے۔ اور اللہ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب حج اور عمرہ کی صفت میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ اربعہ کا اس پر اجماع ہے کہ جو شخص مکہ میں داخل ہو تو اسے اختیار ہے خواہ دن میں داخل ہو یا رات میں اور امام نخعیؒ اور اسحاقؒ کا قول یہ ہے کہ رات میں داخل ہونا افضل ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ صفا سے مروہ تک جانا اور پھر صفا کی طرف لوٹنا دو مرتبہ شمار کیا جائے گا اور ابن جریر طبری کا قول ہے کہ جانا اور لوٹنا ایک مرتبہ محسوب ہوگا اور ائمہ شافعیہ میں سے ابوبکر صیرفیؒ بھی اسی کے موافق ہیں اور جماہیر فقہاء ائمہ اربعہ کے موافق ہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب یوم عرفہ یوم جمعہ کے ساتھ موافق ہو جائے تو جمعہ کی نماز نہ پڑھیں اور یہی حکم منی کے بارہ میں ہے۔ ہاں ظہر کی دو دو رکعتیں پڑھیں۔ اور ان ائمہ کی موافقت اس بارہ میں عامہ فقہاء نے کی ہے۔ اور امام یوسفؒ کا قول کہ عرفہ کے روز جمعہ پڑھا جاوے۔ قاضی عبدالوہاب کا قول ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اس مسئلہ کے بارہ میں خلیفہ رشید کے سامنے امام مالکؒ سے سوال کیا تو امام مالکؒ نے جواب دیا کہ مدینہ میں ہمارے جوانوں کا یہ خیال ہے کہ عرفہ میں جمعہ نہیں اور اہل حرمین شریفین کا اسی پر عمل ہے اور وہ اس کو غیر سے زیادہ جانتے ہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مزدلفہ میں شب کو رہنا سنت ہے اور رکن نہیں۔ اور امام نخعیؒ اور شعبیؒ سے منقول ہے کہ رکن ہے او راس پر بھی اتفاق ہے کہ مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی نماز اکٹھی عشاء کے وقت پڑھی جاویں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ رمی واجب ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ بعد طلوع کے مستحب ہے اور اس پر بھی کہ جس وقت ہدی نفلی ہو تو وہ اس کی ملک میں باقی رہتی ہے تصرف کر سکتا ہے اس میں جس طرح چاہے جب تک ذبح نہ کرے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ طواف افاضہ رکن ہے۔ اور اس پر بھی کہ تینوں جمروں کی رمی ایام تشریق میں بعد زوال آفتاب کے اس طرح کہ ہر جمرہ پر سات کنکریاں مارے واجب ہے اور ابن ماجشون نے کہا ہے کہ جمرہ عقبہ کی رمی ارکان حج میں سے ہے کہ کوئی شخص بغیر اس کے ادا کئے حلال نہیں ہو سکتا۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ جو ملے ختم ہوئے اور امام نخعیؒ اور اسحاقؒ کا جو قول ہے کہ مکہ میں رات کے وقت داخل ہونا افضل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ داخل ہونے والا یہ سمجھے کہ میں مجرم ہوں جس پر بادشاہ کا عتاب ہے اور لوگو اس کو بیڑیوں میں جکڑ کر لائے ہیں تا کہ بادشاہ کے حضور میں پیش کریں اور تمام لوگ اس انتظار میں کھڑے ہیں کہ دیکھیں اس مجرم کے ساتھ کیا معاملہ ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسے شخص کے لئے رات میں داخل ہونا ستر کے لحاظ سے بہتر ہے اور ابن جریر کے قول کی وجہ احتیاط کو

لینا ہے کیونکہ مقصود صفا سے ابتداء کرنا ہے چلنے میں اس کے بعد مروہ میں چلنا ہے۔ پس علماء نے سات میں سے اول مرتبہ کو مقصود ٹھہرایا ہے اور ابن جریر نے ہر مرتبہ کو مطلوب ٹھہرایا ہے لہٰذا متقی کیلئے اس پر عمل مناسب ہے تا کہ اختلاف سے باہر ہو جاوے اور ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ کہ ان کو عرفہ میں جمعہ کی نماز پڑھنی چاہئے اسی طرح منی میں یہ ہے کہ یہ عید کا دن ہے جس میں گناہوں کی بخشش ہوتی ہے۔ پس مناسب ہے کہ لوگ وہاں جمعہ کی نماز پڑھیں کیونکہ ان کا وقت گناہوں سے پاک ہونے کا ہے اس لئے ان پر دو عیدیں جمع ہیں۔ لہٰذا اگر وہ نماز جمعہ پڑھیں تو ممانعت نہیں۔ کیونکہ شارع کی طرف سے اس کے بارہ میں کوئی نہی وارد نہیں۔ اور کلام جمہور کی وجہ یہ ہے کہ اس کیلئے شارع کی طرف سے کوئی حکم ثابت نہیں اس لئے جمعہ کا نہ پڑھنا لوگوں پر اخف ہوگا اور اہل کشف کا بیان ہے کہ اصل تنگی نہ کرنا ہے کیونکہ یہ ہی وہ امر ہے جس کی طرف جنت میں لوگوں کی انتہاء ہوگی۔ یہ ہی وجہ جو تنگی کا اٹھانا اصل ہے اور جو حکم تنگی کے ساتھ ہے وہ خلاف اصل ہے۔ (انتہی) رفع حرج اصل کے ساتھ دائر ہے اور دائر مع الحرج خلاف اصل کے ساتھ دائر ہے (انتہی) اور اس کی وجہ کہ مزدلفہ میں شب گذارنا رکن ہے شارع علیہ السلام کا اس کی تصریح کرنا اور اس کی وجہ شعار حج کا ظاہر ہونا ہے اور یہی گفتگو جمرہ اور عقبہ کی رمی میں ہے کیونکہ ظہور شعار اس کی رمی میں باقی جمرات کی رمی سے زیادہ ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول ہے کہ جو شخص بغیر ارادۂ حج مکہ میں داخل ہوا تو اسے مستحب ہے کہ وہ حج یا عمرہ کا احرام باندھ لے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جو شخص میقات سے باہر کا رہنے والا ہے اسے ہرگز یہ جائز نہیں کہ وہ بغیر احرام کے میقات کے اندر داخل ہو۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کرنا نا جائز ہے اور نہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونا روا ہے مگر ہاں اگر بار بار داخل ہونا پڑے جس طرح لکڑہارا اور شکاری کو ضرورت پڑتی ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور اصاغر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا مشدد اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور تیسرے قول میں تخفیف ہے اور ہوسکتا ہے کہ استحباب اکابر کے حق میں ہو اور وجوب اصاغر کے حق میں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اکابر کے قلوب ہمیشہ حق تعالیٰ کے دربار میں گوشہ نشین رہتے ہیں اور حج و عمرہ کا احرام زیادہ سے زیادہ ان کو یہ فائدہ دے گا کہ جس قدر حضوری ان کو میسر ہے اس سے کچھ زیادتی ہو جائے گی۔ برخلاف اصاغر کے کہ ان کے قلوب دربار خداوندی سے محجوب رہتے ہیں لہٰذا جب اس جگہ وارد ہوں تو دربار خداوندی میں داخل ہونا ان کیلئے ضروری ہے اس سے بچنے کی غرض سے کہ مبادا دربار الٰہی کی ہتک حرمت نہ ہو جائے۔ پس خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: ائمہ کا قول یہ ہے کہ بیت اللہ کے دیکھنے کے وقت دعا کرنا مستحب ہے اور یہ کہ طواف قدوم سنت ہے کہ اس کا جبر نقصان دم سے نہیں ہوسکتا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بیت اللہ

کے دیکھنے کے وقت دعا کیلئے ہاتھ اٹھانا مستحب نہیں اور طواف قدوم واجب ہے کہ اس کا جبر دم سے ہوسکتا ہے۔ پس پہلے قول میں استحبابِ دعا و رفع الیدین کی وجہ سے تشدید ہے اور دوسرے قول میں اس کے ترک کی وجہ سے تخفیف ہے اور طواف قدوم میں تشدید ہے۔ پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ امام مالکؒ کو اس بارہ میں کسی نص کا نہ ملنا ہے اور طواف قدوم کے ترک کی صورت میں وجوب دم کا قول اپنے اجتہاد سے کیا ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ وہ خانہ کعبہ کے شعائر میں سے ہے۔

تیسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ طہارت اور ستر عورت صحت طواف کی شرط ہے اور جو شخص طواف کرنے میں بے وضو ہو جائے اسے لازم ہے کہ وضو کرے اور پھر جہاں سے چھوڑا ہے وہیں سے شروع کرے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ طہارت شرط نہیں ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اس کی دلیل پیروی کرنا ہے اور دوسرا قول مخفف ہے اور اس کی دلیل اجتہاد ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے کہ طواف بمنزلہ نماز کے ہے خبردار بیشک خدا تعالیٰ نے اس کے اندر بولنے کو حلال کیا ہے۔ پس نہیں مستثنیٰ کیا مگر کلام کو تو معلوم ہوا کہ طہارت ویسی ہی ہے جس طرح نماز کیلئے اور رہا یہ کہ پے در پے حرکات کرنی پڑتی ہیں سو ان کا مستثنیٰ کرنا صحیح نہیں کیونکہ طواف درحقیقت چلنے ہی کو کہتے ہیں تو اگر وہی مستثنیٰ کر دیا جائے تو طواف کی صورت باطل ہو جائے۔ اور میں نے سیدی علی خواصؒ سے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں کھڑے ہونے والے کو ستر ضروری ہے خواہ وہ طواف ہو یا نماز ہو لیکن نماز کے اندر چلنا صرف دل کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ استقبال واجب ہے اور اول سے آخر تک اس کے سامنے رہنا ضروری ہے برخلاف طواف کے کہ اس کے اندر چلنا جوارح کے ساتھ ہوتا ہے قلب کے علاوہ جس طرح کوئی اپنے گناہوں سے بھاگ کر ایسے شخص کی طرف جاتا ہو جو اسے عذاب سے بچا لے۔ پس خوب سمجھ لو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ بیت اللہ کا طواف کرنے والا ایسا ہوگا جیسا کوئی محدث بحدث اصغر مسجد میں بیٹھا ہو اور یہ جائز ہے۔ پس اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے طواف میں طہارت کے شرط نہ ہونے کا قول کیا ہے اگرچہ طہارت عمدہ اور اچھی شے ہے۔ پس سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ حجر اسود پر سجدہ سنت ہے جس طرح بوسہ لینا بلکہ وہ بوسہ ہی لینا ہے معہ کچھ زیادتی کے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر سجدہ کرنا بدعت ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے دوسرے قول کی وجہ اس کے قائل کو اس حدیث کا نہ پہنچنا ہے جو سجدہ کے بارہ میں وارد ہے۔ لہٰذا اسی پر توقف کیا جائے گا جو کچھ شارع سے پہنچا ہے فقط یعنی بوسہ دینا۔

پانچواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ رکن یمانی کا استلام کرے نہ بوسہ دے حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ استلام نہ کرے اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ استلام کرے اور لیکن اپنے ہاتھ کا بوسہ نہ لے بلکہ ہاتھ کو اپنے منہ پر رکھ دے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا بوسہ لے۔ پس

تمام امام استلام اور تقبیل میں درمیان تخفیف اور تشدید کے ہیں اور اس کی حکمت جو ذکر کیا گیا نہیں ذکر کی جا سکتی مگر دو بدو کیونکہ وہ منجملہ اسرار کے ہے۔

چھٹا مسئلہ: ائمہ کا قول یہ ہے کہ وہ دو رکن شامی جو حجر اسود کے متصل ہیں استلام نہ کئے جائیں۔ حالانکہ ابن عباسؓ اور ابن زبیرؓ اور جابرؓ کا قول یہ ہے کہ استلام کیا جاوے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور پہلا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو راز کچھ نہیں پا سکتے۔ مگر حجر اسود اور رکن یمانی میں اور دوسرا قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو راز کو پاتے ہیں اور امداد کی کسی جہت کے ساتھ مخصوص نہیں خانہ کعبہ کی مخصوص نہیں بلکہ تمام کا تمام ہی مدد ہے اور راز ہے۔ لیکن بعض راز ایسے ہیں جو خاص اور عام دوروں کو ظاہر ہوتے ہیں اور بعض صرف خواص کے ساتھ مخصوص ہیں اور مجھے اس فقیر نے خبر دی ہے جس پر میں اعتماد کرتا ہوں کہ جس وقت اس نے کعبہ سے مصافحہ کیا تو کعبہ نے بھی اس سے مصافحہ کیا اور جب اس نے کلام کیا تو اس نے بھی کلام کیا اور اس نے شعر پڑھے تو اس نے بھی شعر خوانی کی اور دونوں نے شکر حق تعالیٰ ادا کیا کیونکہ اہل کشف کا اجماع ہے کہ وہ زندہ ہے اور جس نے اسے جماد اور بے جان سمجھا تو وہ اسرار حج سے محجوب رہا کیونکہ نطق و معانی کا اجسام کے بولنے سے زیادہ عجیب ہے اور صحیح ابن خزیمہ میں وارد ہے کہ روزے اور قرآن شریف قیامت کے دن بندے کی شفاعت کریں گے تو روزے کہیں گے کہ اے پروردگار میں نے اس کو شہوت سے دور رکھا اور قرآن کہے گا کہ اے پروردگار میں نے اس کو رات کے سونے سے باز رکھا تو خدا تعالیٰ ان کی شفاعت قبول فرمائے گا۔

اور شیخ محی الدین بن عربی کا قول ہے کہ جب انہوں نے حج کیا تو شاگرد بنا ان کا کعبہ اور شیخ نے اس کو مقامات کی طرف ترقی دی جو پہلے سے اس کو حاصل نہ تھی اور اس نے شیخ کی خدمت کی۔ اور یہ ہی وجہ ہے جو اہل اللہ نے حج کے ارادہ کرنے والے پر یہ ضروری قرار دیا ہے کہ وہ پہلے کسی کامل عارف راہِ خدا کے ہاتھ پر سلوک طے کر لے تاکہ پھر ہر چیز کی زندگی کو دیکھنے لگے اس کے بعد حج کرے اور مجھے سیدی علی خواص نے خبر دی ہے کہ جب انہوں نے خانہ کعبہ کا طواف کیا تو اس نے ان سے گفتگو کی۔ (انتہیٰ)

ساتواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اکڑ کر چلنا سنت ہے اسی طرح اضطباع (اضطباع اسے کہتے ہیں کہ چادر کا درمیانی حصہ داہنی بغل کے نیچے کرے اور اس کے دونوں کنارے سینے اور پیٹ کی طرف سے بائیں مونڈھے پر ڈال لے) سنت ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اضطباع ثابت نہیں اور میں نے کسی کو اضطباع کرتے نہیں دیکھا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ امام مالکؒ کا اس فعل کو نہ دیکھنا ہے تو انہوں نے گمان کیا کہ اگر یہ فعل سنت ہوتا تو بعض لوگ تو اس کو کرتے اور امام مالکؒ اسے دیکھتے۔

اور بر تقدیر اس کے کہ امام مالکؒ کو اضطباع والی حدیث پہنچی ہو۔ ہو سکتا ہے کہ وہ اس پر چلتے ہوں کہ

جب علت زائل ہوگئی تو حکم بھی جاتا رہا کیونکہ وہ علت کہ جس کی وجہ رسول خدا ﷺ نے اپنے صحابہ کو اضطباع اور اکڑ کر چلنے کا حکم دیا تھا وہ آپ کی حیات طیبہ میں ہی زائل ہو چکی تھی اور وہ قریش کے اس گمان کا خلاف کرنا تھا کہ اصحاب رسول اللہ ﷺ میں (نعوذ باللہ) سستی اور کمزوری ہے جس سے ان کی آنکھوں میں اصحاب کی تحقیر لازم آتی تھی اور جب انہوں نے اضطباع (گل گتی) کر کے اکڑ کر چلنا شروع کیا تو قریش نے اپنے اس باطل گمان سے رجوع کر لیا اور پھر کہنے لگے کہ یہ چستی میں ہرن جیسے ہیں۔ لیکن پہلا قول حق تعالیٰ کے ساتھ ادب کے اعتبار سے اظہر ہے کیونکہ ممکن ہے کہ شارع علیہ السلام نے باوجود اس کی علت زائل ہو جانے کے پھر بھی اس کے دوام کا قصد فرمایا ہو اور اس کی کوئی اور علت ہو۔

(اگر کہا جائے) کہ مرتبہ میں حق تعالیٰ کے نزدیک عاجزی اور ضعف کا اظہار موت کے اظہار سے زیادہ اولیٰ اور اعلیٰ ہے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ یہ صحیح ہے لیکن وہ قوت کا اظہار اس عذر سے کرتے ہیں کہ کہیں ان کے ساتھ ہنسی نہ کریں اگرچہ پھر بھی وہ حق تعالیٰ اور اپنے درمیان انتہاء درجہ کے کمزور ہوتے ہیں۔ اور رسول خدا ﷺ نے تکبر سے چلنے کی ممانعت فرمائی ہے مگر دار الحرب میں اس کو جائز فرمایا ہے اسی طرح لڑائی کے وقت سفید ڈاڑھی کو سیاہ کرنے کی اجازت دی ہے حالانکہ لڑائی کے سوا اور اوقات میں اس کی ممانعت فرمائی ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

آٹھواں مسئلہ: ائمہ اربعہ کا قول یہ ہے کہ حج کرنے والا اگر اضطباع اور اکڑ کر چلنے کو چھوڑ دے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ حالانکہ حضرت حسن بصریؒ اور ابن ماجشون کا قول یہ ہے کہ اس پر دم واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ سنت ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ اجتہاد کی وجہ سے واجب ثابت ہے اور ہر ایک کے لئے لوگ علیحدہ علیحدہ ہیں۔

نواں مسئلہ: جماہیر علماء کا قول یہ ہے کہ طواف میں قرآن شریف پڑھنا مستحب ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا اس میں تلاوت نہ کرنے کی وجہ سے مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف تمام اذکار میں افضل ہے اس لئے خدا تعالیٰ کے دربار میں اس کا پڑھنا زیادہ بہتر ہے جس طرح نماز میں اس دلیل سے کہ طواف کا مثل نماز کے ہونا حدیث میں وارد ہے۔ لہٰذا اس کے اندر حق تعالیٰ سے اس کے ازلی اور قدیم کلام کے ساتھ سرگوشی کرنا اعظم ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو ذکر کسی محل کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اس کا حاصل اس ذکر کی طرف لوٹتا ہے جو مخصوص نہیں اگرچہ افضل ہی کیوں نہ ہو اس پر قیاس کر کے جو علماء نے اذکار نماز کے بارہ میں کہا ہے بلکہ رکوع میں تو قرآن شریف پڑھنے کی ممانعت آئی ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ سے مرجوح روایت یہ ہے کہ طواف کی دونوں رکعتیں واجب ہیں حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کی راجح روایت یہ ہے کہ وہ

سنت ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور ان میں سے ہر ایک کی ایک ایک وجہ ہے کیونکہ جب شارع کسی فعل کو کرے اور واجب یا مستحب ہونا ظاہر نہ فرماوے تو مجتہد کو درست ہے کہ مستحب قرار دے امت پر تخفیف کی غرض سے اور یہ بھی درست ہے کہ اسے واجب قرار دے ان کی احتیاط کا لحاظ کر کے۔ پس خوب سمجھ لو۔

گیارھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ سعی کرنا حج کا رکن ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ واجب ہے اگر چھوٹ جاوے تو اس کا جبر نقصان دم سے ہوسکتا ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ سعی مستحب ہے۔ پس پہلا قول بالکل مشدد ہے اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے اور تیسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ وہ احادیث ہیں جو اس بارہ میں صحیح ثابت ہوئی ہیں۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ سعی حج ظاہر شعائر میں داخل ہے جس طرح رمی کرنا اور مزدلفہ میں رات کو رہنا۔ اور تیسرے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے قول پر ظاہراً عمل کرنا ہے کہ

فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم

پس خدا تعالیٰ کے ان الفاظ میں کہ

فلا جناح عليه ان يطوف بهما

اس تنگی کو دور کرنا ہے جو لوگوں کو سعی کا امر کرنے سے پہلے تھی۔ بالخصوص اس وجہ سے کہ باری تعالیٰ اس کے بعد فرماتا ہے کہ

فمن تطوع خيراً

تو گویا سعی کو منجملہ ان امور کے قرار دیا گیا جن کے ساتھ تفضیل اور تنفل کیا جاتا ہے۔ اور پہلے اور دوسرے کا جواب یہ ہے کہ جو چیز منع کئے جانے کے بعد جائز ہوتی ہے وہ واجب ہوتی ہے اور اس پر واجب کا اطلاق خدا تعالیٰ کی طاعت ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جس طرح اس پر خیر کے لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے کیونکہ جو اسے بجالایا گویا اس نے حق تعالیٰ کی اطاعت کی۔

بارھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ سعی کے صحیح ہونے کیلئے یہ ضروری ہے کہ ابتدا صفا سے ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ عکس کرنے میں بھی کچھ حرج نہیں کہ مروہ سے ابتداء کریں اور صفا پر ختم۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور اس کیلئے ظاہر کتاب وسنت شاہد ہے اور دوسرا قول مخفف ہے اور اس کے لئے باطن کتاب وسنت شہادت دیتی ہے اور وہ یہ کہ مراد اور مقصود ان کا طواف کرنا ہے چاہے ابتداء صفا سے کرے یا مروہ سے جس طرح امام مالکؒ وضو کے اندر ترتیب میں کہتے ہیں کہ وہ شرط نہیں ہے اور مقصود یہ ہے کہ اعضاء کو دھولے اس کے بعد نماز میں داخل ہو۔ خواہ پاؤں چہرہ سے پہلے دھولے یا بعد میں دھووے۔ اور لیکن صفا

سے ابتدا کرنا مستحب ہے اس شخص کے نزدیک جو اس کے وجوب کے قائل نہیں۔ کیونکہ شارع سے اسی طرح ثابت ہے نہ برعکس اور ابن عباس نے فرمایا ہے کہ میں نے نبی کریم علیہ التسلیم سے سوال کیا کہ صفا سے ابتدا کرنی چاہئے یا نہیں تو آپ نے فرمایا کہ

''اس سے ابتداء کرو جس سے خدا تعالیٰ نے ابتدا کی ہے''

یعنی جس کو پہلے ذکر فرمایا ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

تیرھواں مسئلہ:

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ وقوف عرفہ میں دن اور رات کو جمع کرنا مستحب ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول اس کے وجوب کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے اور دوسرے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اور اس میں وجوب اور استحباب دونوں کا احتمال ہے۔ لیکن وجوب کا قول احوط ہے کیونکہ عرفہ کی شب کو اس دن سے موخر کیا ہے اس لئے وہ وقوف کے وقت میں شمار کی جائے گی جب تک طلوع فجر نہ ہو۔ پس عرفہ کی شب کیلئے دعا کا ایک حصہ ہے اور کبھی دن تنگ رہ جاتا ہے جب آدمی اپنے تمام عمر کے کئے ہوئے گناہ یاد کرنے لگتا ہے یا صرف اسی سال کے یا ان کے گناہ شمار کرتا ہے جن کی وہ شفاعت کرانے والا ہے مسلمانوں میں سے لہٰذا اس شب میں وقوف متعین ہو گیا حتی کہ اپنے گناہوں کی یاد سے فارغ ہو جائے اگرچہ فجر تک ہو کیونکہ شارع علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ ''الحج عرفۃ'' تو جو شخص عرفہ سے جدا ہو جائے اس حالت میں کہ اس پر کوئی گناہ ہو جس سے توبہ نہ کی ہو تو وہ شفاعت کا محتاج ہے کہ لوگوں سے اللہ تعالیٰ کے نزدیک سفارش کراوے اور یہ بات ان اکابر کیلئے جو آبرو اور عزت والے ہیں شاق ہے برخلاف اصاغر کے کہ ان کیلئے غروب سے پہلے بھی واپس ہو جانا درست ہے کیونکہ ان کو دوسروں کی شفاعت پر بھروسہ ہے اپنے لئے بھی اور اپنے ساتھیوں کیلئے بھی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل موقف دو قسم کے ہیں ایک اکابر دوسرے اصاغر تو اکابر تو شفاعت کرنے والے کے محتاج نہیں اور اصاغر محتاج ہیں اور میں عرفہ میں شفاعت کرنے والوں کے ساتھ مجتمع ہوا ہوں اور انہوں نے میرے واسطے دعا کی ہے۔

چودھواں مسئلہ:

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ وقوف عرفہ میں پیدل چلنا اور سوار ہو کر دونوں برابر ہیں حالانکہ امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ سوار ہونا افضل ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا مشدد اور بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے پہلے قول کی وجہ دونوں باتوں میں سے ایک کی ترجیح کے بارہ میں کسی نص کا نہ وارد ہونا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ فضل اللہ تعالیٰ کا ہے کہ اس نے اپنے دربار کی طرف سوار کر کے بلایا۔ اور یہ شکر اس سے زیادہ کامل ہے جو اس کے دربار میں پیدل چل کر آئے کیونکہ اسے بہت مرتبہ حق تعالیٰ پر بھروسہ ہو جاتا ہے۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ سے رسول خدا ﷺ کے سوار ہو کر طواف کرنے کی علت دریافت کی تو انہوں نے جواب دیا کہ اس میں یہ حکمت تھی کہ ان کو مومنین دیکھ کر اقتدا کریں اور کاملین دیکھ کر عبرت پکڑیں اور

میں نے شیخ الاسلام شیخ ذکریا سے اس کی حکمت دریافت کی تو انہوں نے بھی اسی کی مثل جواب دیا کہ آنحضرت ﷺ کا سوار ہو کر طواف کرنا دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے یا تو اس وجہ سے کہ تا کہ لوگ آپ کو دیکھ لیں اور اپنے واقعات حج کے بارہ میں فتویٰ طلب کر لیں اور یا یہ وجہ تھی کہ تا کہ لوگ جان لیں کہ وہ حق تعالیٰ کی قدرتی ہتھیلی پر اٹھائے ہوئے آئے ہیں تا کہ اس کا فضل اپنے اوپر ظاہر کریں۔

پندرھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر مزدلفہ میں نماز مغرب اور عشاء کو جمع نہ کیا بلکہ ہر نماز کو اپنے وقت میں ادا کیا تو نماز درست ہوگئی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جمع کرنا مستحب ہے اور دوسرے کی یہ کہ واجب ہے۔ اور نبی کریم ﷺ کا ایسا کرنا وجوب کا محتمل ہے اور احتمال ہے کہ مستحب ہو اور مستحب کی مخالفت جائز ہے نہ واجب کی۔

سولھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جمرات کی رمی بغیر پتھروں کے جائز نہیں حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ہر اس شے سے جائز ہے جو زمین کی جنس سے ہو۔ اسی طرح امام داؤد کا قول یہ ہے کہ ہر شے کے ساتھ جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور اس کی دلیل پیروی کرنا ہے۔ اور دوسرے میں تخفیف ہے اور تیسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اور دوسرے اور تیسرے کی وجہ یہ ہے کہ مقصود شیاطین کو زخمی کرنا ہے جس وقت کہ ہر کنکری کے وقت رمی کرنے والے کے دل میں شیطان کے خلاف خطرات پیدا کرتا ہے موافق عدد خواطر سبعہ کے کہ ان میں سے ایک ایک کنکری کے وقت ایک ایک گذرتا ہے۔ چنانچہ جس وقت ذات خداوندی میں امکان کا خطرہ ڈالتا ہے تو واجب ہے کہ اس پر افتقار الی المرجح کی کنکری مارے۔ یعنی لازم آئے گا کہ خدا مرجح کا محتاج ہو۔ اور حالانکہ وہ اپنے وجود میں واجب لذاتہ ہے۔ اور جب خدا تعالیٰ کے جوہر ہونے کا خطرہ ڈالے تو اس پر افتقار الی التحیز ہو الوجود بالغیر کی کنکری مارے یعنی یہ بتلائے کہ اگر وہ جوہر ہو تو چیز کا محتاج اور اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج ہوگا۔ اور جب جسمیتِ باری تعالیٰ کا خطرہ ڈالے تو افتقار الی الاواۃ والترکیب والابعاد کی رمی لازم ہے یعنی یہ بتلاوے کہ اگر خدا تعالیٰ کا جسم ہو تو اس کو مرکب اور طویل وعریض وعمیق کہنا پڑے گا جو اس کے وجوب کے خلاف ہے۔ اور جب خدا تعالیٰ کے عرض ہونے کا خطرہ ڈالے تو افتقار الی المحل والحدوث کی کنکری سے اس پر رمی کرنا لازم ہے۔ یعنی خدا تعالیٰ اگر عرض ہو لازم آئے گا کہ محل کا محتاج اور حادث ہو۔ اور جب وہ خدا تعالیٰ کے علت موجبہ ہونے کا خطرہ ڈالے تو پھر اس پر اس دلیل سے رمی کرے کہ اگر وہ علت موجبہ ہوگا تو چونکہ علت اور معلول وجود میں مساوی ہوتے ہیں اس لئے لازم آئے گا کہ معلومات خدا تعالیٰ کے ساتھ موجود تھے اور حالانکہ خدا تعالیٰ کے ساتھ کوئی شے نہ تھی اور جب خدا تعالیٰ کے امر طبیعی ہونے کا خطرہ ڈالے تو اس پر چھٹی کنکری کے ساتھ رمی کرے اور اس دلیل سے خطرہ کو باطل کرے کہ اگر ایسا ہوگا تو اس کی طرف کثرت کی نسبت لازم آئے گی کیونکہ ہر طبیعت اجسام طبعیہ کے موجود کرنے میں ایک اور شے کی محتاج ہے اس لئے کہ طبیعت فاعل اور منفعل دونوں کے

مجموعہ کا نام ہے یعنی حرارت اور برودت اور رطوبت و یبوست اور ان تمام کا اجتماع لذاتہ تو ہو نہیں سکتا اسی طرح افتراق بھی اور ان کا وجود بھی حار اور بارد اور یابس ورطب کے ضمن میں ہے۔ اور جب وہ عدم کا دل میں خطرہ ڈالے اور کہنے لگے کہ جب یہ بھی نہیں اور وہ بھی نہیں اور تمام اشیاء مذکورہ کو شمار کرو تو پھر معلوم ہوا کہ کچھ بھی نہیں (یعنی خداتعالیٰ کا وجود ہی نہیں) تو اس پر ساتویں کنکری کے ساتھ رمی واجب ہے کیونکہ ممکنات میں اس کا پایا جانا اس کے ہونے کی دلیل ہے کیونکہ معدوم شے کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور ہر کنکری کے وقت اللہ اکبر کہنے کی حکمت وہی شبہ ہے جو شیطان دل میں ڈالتا ہے جیسا کہ اس کی توضیح میں اپنی کتاب اسرار العبادات میں لکھ چکا ہوں تو بس جب ابلیس پر لوہے یا رانگ یا پیتل یا لکڑی سے رمی کی جائے تو شیطان کو زخمی کرنا اس میں بھی موجود ہے جب وہ اسے لگے۔ پس خوب سمجھ لو۔

سترھواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ رمی کا وقت نصف رات سے شروع ہو جاتا ہے تو اگر کوئی آدھی رات کے بعد رمی کرے تو درست ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ صرف صبح صادق کے بعد سے جائز ہے۔ اسی طرح مجاہدؒ اور نخعیؒ اور ثوریؒ کا قول یہ ہے کہ طلوع شمس سے پہلے جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے اور تیسرا بھی ایسا ہی ہے اور ان تمام اقوال کی توجیہ صرف دو بدو اس کے اہل سے ذکر کی جاسکتی ہے کیونکہ منجملہ اسرار کے ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ تلبیہ اول کنکری پر موقوف کر دینا چاہئے۔ جس وقت جمرہ عقبہ کی رمی کریں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ عرفہ کے دن زوال کے وقت سے موقوف کرے پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجابت تو شب مزدلفہ میں حاصل ہو چکی اور اب صرف احرام سے حلال ہونا باقی ہے لہٰذا اب تلبیہ مناسب نہیں اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عرفہ کے دن زوال سے ایک لحظہ بعد اجابت حاصل ہوگی کیونکہ حج میں وقوف عرفہ ہی ایک مہتم بالشان امر ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

انیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول ہے کہ یوم نحر (دسویں تاریخ) کے افعال میں ترتیب مستحب ہے تو پہلے جمرہ عقبہ کی رمی کرے پھر ذبح کرے پھر سر منڈائے پھر طواف کرے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ ترتیب واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دونوں قولوں کی ایک ایک وجہ جس پر اتباع دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ رسول خدا ﷺ نے یہ افعال اسی ترتیب سے ادا کئے تھے تو اب احتمال ہے کہ یہ ترتیب واجب ہو اور احتمال ہے کہ مستحب ہو لیکن ضعفاء کے حق میں استحباب افضل ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ رسول خدا ﷺ یوم نحر جس چیز کی تقدیم و تاخیر سے سوال کئے جاتے تھے تو جواب یہ دیتے تھے کہ

افعل ولا حرج

ترجمہ: یعنی اب ادا کر لے ترتیب کا خلاف ہوا اس میں کچھ حرج نہیں۔

بیسواں مسئلہ: امام اعظم ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ سر چوتھائی حصہ منڈانا واجب ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تمام سر منڈانا واجب ہے یا اکثر حصہ سر کا منڈا لے تو بھی کافی ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صرف تین بال منڈانے واجب ہیں اور افضل یہ ہے کہ تمام سر منڈاوے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا بالکل مخفف ہے۔ اور پہلا قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو مقام عبودیت میں متوسط ہیں اور دوسرا عوام الناس کے ساتھ مخصوص ہے اور تیسرا اکابر عارفین کے ساتھ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سر منڈانا اس سرداری کے تابع ہے جو اس کے اندر موجود ہے جس کا ذکر کیا گیا۔ پس جس قدر سرداری ہلکی ہوگی اسی قدر سر منڈانے میں تخفیف ہوگی۔ پس خوب سمجھ لو۔

اکیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ موڈنے والا داہنی جانب سے شروع کرے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ بائیں جانب سے شروع کرے تو انہوں نے موڈنے والے کی داہنی جانب کا لحاظ کیا نہ اس کی جو منڈاتا ہے اور پہلے قول کی دلیل پیروی کرنا ہے اس وجہ سے کہ اس میں تکریم ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ پلیدی کا دور کرنا ہے اس لئے ابتداء بائیں جانب سے مناسب ہے اور یہ دونوں قول ایسے ہیں جیسے مسواک کرنے میں تھے تو جس نے مسواک کرنے کو تکریم متصور کیا اس نے کہا اپنے داہنے ہاتھ سے مسواک کرے اور جس نے اس کو پلیدی کا دور کرنا خیال کیا اس نے بائیں ہاتھ سے کرنے کو بتلایا۔

بائیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جس کے سر پر بال نہ ہوں اسے سر پر استرہ پھروانا مستحب ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہ مستحب نہیں پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سرداری ہر ذات کے ساتھ قائم ہے اور سر منڈوانا اسی سرداری کے دور کرنے کے لئے ہے تو جب بال نہ ہوں تو جلد پر استرہ پھرانا سرداری کے دور کرنے میں منڈوانے کے قائم مقام ہو جائے گا۔ اگرچہ سرداری کا اصلی مقام قلب ہے نہ کہ سر پر خوب سمجھ لو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع نے منڈانے کا حکم صرف اسی کو دیا ہے جس کے سر پر بال ہوں اور وہ استرہ سے زائل ہوں اور جلد پر استرہ پھیرنے سے ظاہر میں کسی شے کا ازالہ نہ ہوگا تو استرہ پھیرنے میں کوئی فائدہ نہیں۔ پس خوب سمجھ لو۔

تیئیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ ہدی کا ہانک لے جانا مستحب ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ اپنے ساتھ کوئی چوپایہ لے جائے تا کہ اسے ذبح کرے اسی طرح ہدی کا اشعار کرنا بھی جبکہ وہ اونٹ یا گائے ہو تو کوہان کے داہنے پہلو میں کرے یہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول ہے اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بائیں جانب میں کرے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اشعار حرام ہے۔ پس پہلے اور دوسرے قول کی دلیل اتباع ہے اور تیسرے کی وجہ یہ ہے کہ اشعار ظاہراً ہدی کو عیب دار کر دیتا ہے اور اس کی ظاہری صورت باطل ہو جاتی ہے۔

اور پہلے قائل نے اس کا جواب یہ دیا کہ اشعار میں اس طرف اشارہ ہے کہ حج میں حق تعالیٰ کے حکم کی تابعداری کا کامل اعتقاد ہے اور اس طرف کہ اگر انسان خدا تعالیٰ کے راضی کرنے کیلئے خود کو ذبح کر ڈالے تو یہ بہت کم ہے چہ جائیکہ حیوان کو ذبح کرے جو اسی واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ ذبح کیا جائے اور کھایا جائے۔

چوبیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ بکری کے قلادہ لگانا مستحب ہے یعنی دو جوتے ڈالدینا حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے بکری کے قلادہ ڈالنا مستحب نہیں قلادہ صرف اونٹ کیلئے ہے۔ پس پہلا قول استحبابِ تقلید کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرا مشدد پہلے قول کی وجہ اتباع ہے اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شیاطین کی مخالفت بکریوں سے نہیں ہوتی برخلاف اونٹوں کے کہ ان سے ہوتی ہے لہٰذا اونٹ کے جوتے کا ڈالنا شیاطین کو جوتوں سے ہٹانے کی طرف کنایہ ہو جائے گا برخلاف بکریوں کے۔

پچیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ ہدی اگر نذر مانی ہوئی ہو تو نذر ماننے سے ملکیت زائل ہو جاتی ہے اور وہ مساکین کیلئے ہو جاتی ہے۔ لہٰذا وہ نہ فروخت کی جا سکتی ہے اور نہ بدلی جا سکتی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا فروخت کرنا بھی جائز ہے اور بدل دینا بھی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نذر ماننے والے کا پورا کرنے کو لازم کر لینا اس کیلئے اکرام اور تعظیم کی بات نہیں ہے بلکہ یہ تو اس کے واسطے اور عذاب ہے۔ اس وجہ سے کہ اس نے اپنے اوپر اس شے کو واجب کر لیا جو خدا تعالیٰ نے اس پر واجب نہیں کی (نعوذ باللہ) وصف تشریع میں شارع کا مقابلہ کیا۔ لہٰذا نذر کی وجہ سے اس ہدی کو اپنی ملک سے خارج کر دینا عذاب کے لینے میں سبقت کی علامت ہوگی تا کہ اس کا پروردگار اس سے راضی ہو جائے کیونکہ اس نے منہی عنہ کا ارتکاب کیا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود یا تو اس شے کو ملک سے نکال دینا ہے جس کی نذر مانی ہے یا اس کی برابر قیمتی دوسری شے کو۔ پس سمجھ لو۔

چھبیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اس دودھ کا پی لینا درست ہے جو ہدی کے بچہ سے بچ رہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول اس کے عدم جواز کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نذر حقیقت میں اس شے کے اندر واقع ہوئی ہے جو اس کے جسم میں ثابت ہے اور اس کے کوئی شے قائم مقام نہ بن سکے اور جس کے قائم مقام کوئی چیز ہو سکے اور اس کی نظیر موجود ہو اس کے ساتھ نفع حاصل کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دودھ بھی نذر میں داخل ہے جس طرح فروخت کیے ہوئے چوپائے میں اس کے تھنوں کا دودھ بھی داخل ہوتا ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

ستائیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جو دم واجب ہوتے ہیں ان کا کھانا حرام ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حج قران اور تمتع کے دم کو کھا سکتے ہیں۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تمام ان دموں کو کھا سکتے ہیں جو واجب ہیں سوائے شکار کے بدلہ اور اس فدیہ کے جو تکلیف کی وجہ سے مجبور ہو کر کوئی محظور کام کر کے دیا جائے (مثلاً جوؤں کی وجہ سے سر منڈایا جائے)۔ پس پہلا قول مشدد اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور وہ متوسطین کے ساتھ مخصوص ہے اور تیسرا قول مخفف اور عوام کے ساتھ مخصوص ہے۔ شکار کے بدلہ اور فدیہ مذکورہ کو مستثنیٰ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے میں تو شکار پر جنایت کرنے کا کفارہ ہے اور دوسرے میں یہ وجہ ہے کہ محرم نے احرام مذکور کی مدت کو حج افراد کی مدت سے کم کر کے کچھ نفع اٹھالیا۔ پس خوب سمجھ لو۔

اٹھائیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ رات میں ذبح کرنا مکروہ ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ یہ بالکل باطل ہے جائز ہی نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں قولوں کی وجہ فقہ میں ثابت ہے۔

انتیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ عمرہ کرنے والے کیلئے بہتر مقام ذبح کرنے کا مروہ پہاڑی ہے اور حاجی کیلئے منی ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ عمرہ کرنے والے کو سوائے مروہ کے اور کسی جگہ ذبح کرنا جائز ہی نہیں۔ اور نہ حاجی کو سوائے منی کے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دونوں قولوں کی دلیل پیروی اور اتباع نبی کریم ﷺ ہے اور وہی اتباع امام مالکؒ کے وجوب کے اجتہاد کا منشاء ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ قول پہلے قول سے احوط ہے پس سوچ لو۔

تیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ طواف رکن کا وقت شب دہم کے نصف سے ہے اور افضل وقت روز دہم کی چاشت کا ہے اور انتہا کی کوئی حد نہیں۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا شروع وقت طلوع صبح صادق ہے اور آخر ایام تشریق کا دوسرا دن اور اگر کسی نے اس سے بھی تیسرے دن تک موخر کر دیا تو اس پر دم لازم ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اکتیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جمرات کی رمی میں اس جمرہ سے رمی کرنی واجب ہے جو مسجد خیف کے متصل ہے اس کے بعد درمیانی جمرہ کے اس کے بعد جمرہ عقبہ کی۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس کے برعکس رمی کرے تو لوٹا رے اور اگر نہ لوٹائی تو اس پر کچھ لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس جمرہ کے ساتھ ابتدا کرنے میں جو مسجد خیف سے متصل ہے امر وارد ہے اور ہر وہ عمل جو امر شارع علیہ السلام کے موافق نہ ہو وہ مردود ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ عمل اگرچہ کمال اتباع کے لحاظ سے مردود ہے لیکن فی نفسہٖ مقبول ضرور

ہے گو کچھ تفصیل کے ساتھ ہی سہی۔ پس خوب سمجھ لو۔

بتیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ محصب میں اترنا مستحب ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ حج کا ایک نسک ہے اور یہی قول حضرت عمر بن الخطابؓ کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور نبی کریم ﷺ کا وادی محصب میں تشریف لے جانا دونوں امرں کا احتمال رکھتا ہے۔

تینتیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر دوسرے دن واپس گیا یہاں تک کہ آفتاب غروب ہوگیا تو اس کو شب گذارنا واجب ہے اور پھر صبح کو رمی کرنا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ طلوع فجر سے قبل قبل چلا جانا جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

چونتیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ عورت جب طواف افاضہ سے قبل حائضہ ہوجائے تو واپس نہ جائے یہاں تک کہ پاک ہوجائے اور طواف کرلے اور اونٹ والے کو یہ لازم نہیں کہ وہ اونٹ کو اس عورت کی وجہ سے روکے رکھے بلکہ لوگوں کے ساتھ جاسکتا ہے اور دوسرے کسی شخص کو سوار کرالے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو اونٹ روکنا ضروری ہے مدت حیض سے زیادہ روز تک اور زیادتی کی حد تین روز ہیں۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ طواف میں طہارت شرط نہیں ہے تو وہ طواف کرکے لوگوں کے ساتھ شریک ہوسکتی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مخفف ہے اور امام بارزی نے ان عورتوں کو جو حالت حج میں حیض والی ہوجائیں ہوئیں یہی فتویٰ دیا ہے اور ائمہ شافعیہ کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے۔

پینتیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ طواف رخصت واجب ہے منجملہ واجبات حج کے مگر اس کیلئے جو مکہ میں مقیم ہو۔ کیونکہ اس کیلئے رخصت نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ طواف مقیم ہونے سے ساقط نہیں ہوتا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور یہی احوط ہے کیونکہ رخصت افعال حج سے ہے نہ خانہ کعبہ سے۔ اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب گھیرے جانے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ جس کو کسی دشمن نے وقوف عرفہ یا طواف کعبہ سے یا صفا اور مروہ میں سعی کرنے سے روک دیا اور کوئی دوسرا راستہ ایسا موجود ہے جس سے مقصود تک پہنچ سکتا ہے تو اسے اس راستہ کا قصد کرنا لازم ہے خواہ نزدیک کا ہو یا دور کا اور اس کو حلال نہ ہونا چاہئے۔ پس اگر اس راستہ سے چلا اور حج فوت ہو گیا اور دوسرا راستہ ہی نہ تھا تو اسے چاہئے کہ حلال ہو جائے اس طرح کہ افعال عمرہ کے بجالاوے۔ یہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حلال ہونے کی یہ شرط ہے کہ دشمن وقوف عرفہ اور طواف کعبہ سے مانع ہو اور اگر صرف ایک سے مانع ہوا ہے تو حلال ہونا جائز نہیں۔ اسی طرح ابن عباسؓ کا قول یہ ہے کہ اگر دشمن کافر ہو تو حلال نہ ہو۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرے میں بھی تشدید ہے۔

(اگر کوئی کہے) کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ جب وہ اپنے اختیار سے محصور نہیں ہوا تو اس پر ہدی کیوں لازم ہے کیونکہ یہ تو تقدیری امر ہے اور کفارات کی وضع اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اس وقت لازم ہوتے ہیں کہ بندہ ایسا کام کرے جس سے اس کے پروردگار کی نافرمانی لازم آتی ہو (تو جواب یہ ہے) کہ بات یوں ہی ہے اور اس کی توضیح اس طرح ہے کہ بندہ حق تعالیٰ کے دربار میں حاضر ہونے سے صرف اس وجہ سے روکا جاتا ہے کہ اس کے اندر سرداری اور تکبر ہے جس کی وجہ سے اس میں حق تعالیٰ کے اس خاص دربار کے اندر داخل ہونے کی صلاحیت نہیں کہ جو حرم مکی ہے لہٰذا ہدی ایسے ہوئی جیسے عند الضرورت کسی کو ہدیہ دیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس وقت ہدیہ دینا سہل ہوتا ہے اور خدا تعالیٰ کے اس فرمان میں اسی طرف اشارہ ہے کہ

ولا تحلقوا رؤوسکم حتی یبلغ الھدی محلہ

ترجمہ: اور مت منڈاؤ اپنے سروں کو جب تک ہدی اپنے موقعہ میں نہ پہنچ جائے۔

کیونکہ سر کا منڈانا تکبر اور سرداری کے دور کرنے کی طرف اشارہ ہے جو دخول دربار سے مانع تھے۔ (اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ رسول خدا ﷺ تو تکبر سے معصوم تھے اسی طرح سرداری کے پسند کرنے سے اور جب آپ کو مشرکوں نے روکا اس وقت آپ صحابہؓ کے ہمراہ تھے (تو جواب یہ ہے کہ) یہ امت کو حکم شرعی بتلانے کے واسطے تھا تو آنحضرت ﷺ نے جو اپنے آپ کو اور لوگوں کے حکم پر ٹھہرایا یہ آپ کی تواضع تھی اور پھر اس جگہ اور بھی چند وجوہ

ہیں جن کو ہم صرف دوبدوذکر کر سکتے ہیں کیونکہ یہ مسئلہ منجملہ مسائل منصور بن صلاح کے ہے کہ جس کے ساتھ خاص خاص فقراء کوفتویٰ دیا جا سکتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ محرم حلال ہونے کی نیت سے حلال ہوسکتا ہے اور ذبح کرنے سے اور سر منڈانے سے بھی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ذبح کرنا صحیح نہیں جب محصر ہو جاوے ہاں صرف حرم میں ذبح کرنا صحیح ہے تو کسی مرد کا اس وقت تک انتظار کرے کہ جب تک وہ وہاں ذبح کرے پھر اسی وقت حلال ہو جاوے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ حلال ہو جائے اور اس پر ذبح کرنا اور سر منڈانا کچھ بھی واجب نہیں پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرا اشدد اور تیسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ طریقہ مذکورہ کے ساتھ حلال ہونے میں حق تعالیٰ کی تعظیم ہے جس طرح نماز سے باہر ہونے کے وقت نیت کرنا۔

دوسرے قول کی وجہ ظاہر حدیث پر عمل کرنا ہے ان دموں پر قیاس کر کے جو کسی حرام کے ارتکاب اور واجب کے ترک کرنے سے واجب ہوتے ہیں اور یہ دونوں قول اکابر کے ساتھ خاص ہیں۔ اور امام مالکؒ کا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعیؒ کے دوقولوں میں سے اظہر قول یہ ہے کہ اگر فرض حج سے حلال ہو تو قضا واجب ہے ورنہ نفلی کی قضا واجب نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر فرض حج میں احرام باندھنے سے پہلے محصر ہو جائے تو فرض اس سے ساقط ہو جاتا ہے اور اس شخص پر قضا لازم نہیں جس کا حج نفلی ہو اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ہر حال میں قضا لازم ہے خواہ فرض ہو یا نفل۔ اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا اشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ فرض حکم کی تعظیم کرنا ہے بالخصوص جب اس کا التزام کرلیا جائے اور اس میں داخل ہو جائے برخلاف نفل کے۔ اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص محرم ہونے سے پہلے محصر ہو جائے تو گویا اس کے لئے اس سال استطاعت ہی حاصل نہ ہوئی۔ لہٰذا اس سے فرض ساقط ہو گیا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت کی وجہ یہ ہے کہ حکم حج کی تعظیم ضروری ہے اس دلیل سے کہ حج سے فساد کے بعد خارج ہونا درست نہیں ہوتا۔ بلکہ فاسد حج کے افعال کو پورا کرنا اور پھر قضا لازم ہوتی ہے اگرچہ وہ حج فی نفسہ نفل ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ نفلی حج کے محصر پر مرض کی وجہ سے قضا لازم نہیں مگر اس وقت کہ جب حلال ہونے کو شرط کرلے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مرض کی وجہ

سے حلال نہیں ہوسکتا۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے آنحضرت ﷺ کے اس قول کی پیروی کی وجہ سے جو آپ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا کہ

اللھم محلی حیث حبستنی

اے خدا میں اسی جگہ حلال ہوں گا جہاں تو مجھے روک دے گا۔

اور دوسرے قول میں تشدید اور تیسرا مخفف ہے اور ان دونوں قولوں کی وجہ یہ ہے کہ مرض ایک عذر ہے جس طرح دشمن۔ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس کو نائب بنانا ممکن ہے برخلاف اس شخص کے جس کو دشمن نے بند کیا ہو اور جواب اشکال سے خالی نہیں ہے۔

چوتھا مسئلہ: ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر غلام اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر احرام باندھ لے تو مولیٰ کی اس کے حلال کر دینے کا استحقاق ہے۔ حالانکہ اہل ظاہر کا قول یہ ہے کہ اس کا احرام ہی منعقد نہیں ہوتا۔ اور باندی غلام کی مثل ہے مگر جب اس کا خاوند ہو تو اس وقت مولیٰ کے ساتھ خاوند کی اجازت بھی ضروری ہے۔ اسی طرح امام محمد بن حسنؒ کا قول یہ ہے کہ مولیٰ کے ساتھ خاوند کی اجازت ضروری نہیں۔ پس پہلا قول مولیٰ پر مخفف ہے اور دوسرا اس پر اخف ہے۔ کیونکہ اس قول میں غلام کو حلال کرنے کی حاجت نہیں اور اس کی وجہ کہ مولیٰ کے ساتھ خاوند کی اجازت کا اعتبار ضروری ہے یہ ہے کہ مولیٰ رقبہ اور گردن کا مالک ہے اور خاوند کا اس سے نفع اٹھانا ایک امر عارضی ہے اور اس کی وجہ کہ خاوند کی اجازت بھی ضروری ہے یہ ہے کہ خاوند وقت احرام نفع اٹھانے کا مالک تھا (اور احرام باندھ لینے کے بعد اس کا استحقاق باطل کر دیا)

پانچواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ عورت کا فرض حج کیلئے بغیر خاوند کی اجازت کے احرام باندھنا جائز ہے حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول مرجح یہ ہے کہ اس کیلئے اس کی اجازت نہیں جب تک اس سے دریافت نہ کر لے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حق آدمی کے حق پر مقدم ہے بالخصوص حج کہ جو عمر بھر میں صرف ایک دفعہ واجب ہے۔ اور دوسرا قول خاوند کے حق میں مشدد ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایام حج میں غلبہ شہوت سے تنگ اور کمزور ہو جائیگا اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول اکابر پر محمول ہو جو اپنی خواہشات پر قدرت رکھتے ہیں۔ اور دوسرا چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہو جو اپنی خواہشات کے زیر اثر ہیں اور یہی گفتگو عورت کے حج سے حلال ہونے کے بارہ میں ہے جب احرام منعقد ہو جائے کیونکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ اسے عورت کو حلال کر دینے کا حق ہے اور امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مرد کو عورت کے حلال کر دینے کا استحقاق نہیں اسی طرح قاضی عبدالوہاب مالکی نے تصریح کی ہے۔ اسی طرح مرد کو حق ہے کہ عورت کو نفلی حج کی ابتدا کرنے سے منع کرے پھر اگر اس حج کا احرام باندھ لے تو امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کو حلال کرنا جائز ہے اور حلال کرنے کے جواز کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ بعض ائمہ میں سے وہ ہیں جنہوں نے حج کی حرمت کا لحاظ کیا ہے اور بعض وہ جنہوں نے حق زوج کی رعایت کی ہے اس لئے کہ خاوند کا حق مشاحت (غلبہ اور حکومت) پر مبنی ہے۔

باب قربانی اور عقیقہ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ قربانی کرنا قانون شرع میں مشروع ہے اختلاف صرف اس کے وجوب میں ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ قربانی کے جانور میں تھوڑا سا مرض جواز کے مانع نہیں ہوتا اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ زیادہ مرض مانع ہے کیونکہ اس سے گوشت میں فساد آ جاتا ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ کھلی ہوئی خارشت اسی طرح کانا پن مانع جواز ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ کان کٹا ہوا کافی نہیں۔ اور اسی طرح دم کٹا ہوا کیونکہ گوشت کا ایک جزو فوت ہو گیا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نذر مانی ہوئی قربانی سے کھانا جائز نہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ قربانی اور ہدی کے گوشت کا فروخت کرنا نا جائز ہے نذر کی ہو یا نفلی۔ اسی طرح چمڑہ کا فروخت کرنا برخلاف امام نخعیؒ اور امام اوزاعیؒ کے جیسا کہ باب میں آنے والا ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اونٹ اور گائے ایک عدد سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہوتی ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ عقیقہ ذبح کرنے کا وقت ولادت کا ساتواں روز ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ کے سر کو عقیقہ کا خون نہ چھوانا چاہئے۔ اور امام حسن کا قول یہ ہے کہ اس کے خون سے بچہ کے سر کو خوب چکنا کرنا چاہئے۔ مسائل اجماعیہ ختم۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا قول یہ ہے کہ قربانی کرنا سنت موکدہ ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ شہر والے مقیم لوگوں پر واجب ہے اور اس کے واجب ہونے میں نصاب کا اعتبار ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا وجوب کے لحاظ سے مشدد اور نصاب کے اعتبار سے مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ بلا جس کے رفع کرنے کیلئے قربانی مشروع ہوئی ہے موجود نہیں ہے کیونکہ اکابر کو خدا تعالیٰ نے تمام مخالف امور سے پاک کر دیا ہے اور ان کو اس نے اپنے ساتھ حسن ظن عطا فرمایا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ بندے کا یہ دیکھنا ہے کہ محض مخالفات شرع میں ایک دن پڑ جانے سے یا مامورات میں کسی کوتاہی کی وجہ سے سال بھر تک بلاؤں کے نزول کا مستحق ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ایسے شخص کو مناسب ہے کہ اس پر قربانی واجب ہو۔ اور پہلے شخص کے مرتبہ کے مناسب قربانی کا مستحب ہونا ہے اور قربانی کے بارہ میں ان

پر تاکید آئی ہے اس وجہ سے کہ وہ اپنے نفوس کو تہمت لگاتے ہیں۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ دسویں تاریخ طلوع شمس کے وقت سے ذبح کا وقت شروع ہوتا ہے۔ بشرطیکہ نماز عید پڑھنے اور دو خطبوں کی مقدار وقت گذر جائے خواہ امام نماز پڑھے یا نہ پڑھے۔ حالانکہ ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ ذبح کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ امام نماز اور خطبہ عید پڑھ چکے۔ مگر امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں اس بات کی لوگوں کو اجازت ہے کہ وہ صبح صادق کے بعد ذبح کر دیں اور عطاءؒ کا قول یہ ہے کہ صرف آفتاب کے طلوع ہو جانے سے وقت ذبح کا شروع ہو جاتا ہے۔ پس پہلا قول وقت کے داخل ہونے میں مشدد ہے اور اس کی دلیل پیروی کرنا ہے اور دوسرے قول میں کچھ تشدید ہے مگر گاؤں والوں کے حق میں (کہ ان پر تخفیف ہے) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تاکہ وقت شروع ہونے اور کھانا پکانے میں ایسی گنجائش ہو جائے کہ جب وہ نماز اور خطبین میں شامل ہو کر واپس آئیں تو کھانا تیار پائیں۔ پس اگر امام ابوحنیفہؒ صبح صادق کے شروع ہونے سے ابتداء وقت ذبح کے قائل نہ ہوتے تو وہ لوگ جب نماز اور خطبین سے فارغ ہو کر آتے تو کھانا ان کا زوال کے بعد تیار ہوتا تو اہل شہر تو کھا پی کر مزے اڑاتے اور گاؤں کے لوگ فکر میں رہتے جب تک تیار نہ ہوتا تو یہ ظاہر ہے کہ عید کا روز لہو لعب اور خوشی کا روز ہے۔ پس وقت ذبح کا طلوع صبح صادق سے شروع ہونا ان کے خطبین اور نماز سے فارغ ہو کر واپس آنے کو ٹھیک کر دے گا۔ لہٰذا خدا تعالیٰ امام ابوحنیفہؒ پر رحم فرمائے کہ اسرار شریعت کے سمجھنے میں کس قدر طویل الباع تھے۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ قربانی کا آخری وقت ایام تشریق کا آخری دن ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ قربانی کا آخری وقت ایام تشریق میں سے دوسرے دن کا آخری حصہ ہے۔ اسی طرح سعید بن جبیرؒ کا قول یہ ہے کہ شہریوں کے واسطے صرف یوم نحر (دسویں) کو ذبح کرنا درست ہے۔

اسی طرح امام نخعیؒ کا قول یہ ہے کہ ماہ ذی الحجہ کے اخیر تک قربانی کی تاخیر ہو سکتی ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے اور تیسرا مشدد اور چوتھا بہت مخفف ہے۔ اور چاروں اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔ اور ان احادیث و آثار کے تابع ہیں جو اس بارہ میں وارد ہیں۔

چوتھا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ قربانی واجب ہو تو ایام تشریق کے چلے جانے سے اس کا ذبح کرنا فوت نہ ہوگا۔ بلکہ اس کو چاہئے کہ ذبح کر دے اور یہ اس کی قضا ہو جائے گی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ذبح کرنا فوت ہو جائے گا۔ بلکہ اس کو چاہئے کہ زندہ جانور فقراء پر تقسیم کر دے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے اور دوسرے کی وجہ یہ ہے کہ واجب میں ایک اعتبار سے تشدید ہے اور ایک اعتبار سے تخفیف بہ لحاظ ذبح کو ایام تشریق کے ساتھ مقید کرنے اور نہ کرنے کے۔

پانچواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کے لئے جو قربانی کا ارادہ کرے عشرۂ ذی الحجہ میں سر نہ منڈانا اور ناخن نہ کتروانا مستحب ہے جب تک قربانی نہ کرلے اور اگر اس نے ایسا کرلیا تو یہ مکروہ ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ایسا کرنا مباح ہے اور مکروہ نہیں اور نہ مستحب ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ایسا کرنا حرام ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے وجوب نہ ہونے کی وجہ سے اور امام احمدؒ کا قول مشدد ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا قول اخف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اتباع ہے اور وہ استحباب اور تحریم اور کراہت سب کی شہادت دیتا ہے کیونکہ ادنیٰ مرتبہ امر کا استحباب ہے اور مخالفت امر کا اعلیٰ مرتبہ تحریم ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کراہت وتحریم ہر ایک کے واسطے ایک خاص دلیل کی ضرورت ہے جیسا کہ اصول کی کتابوں میں ثابت ہے۔

چھٹا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی خاص معین جانور کی قربانی کو لازم کیا جس میں کوئی عیب نہ تھا بعد میں اس کے اندر ایسا عیب پیدا ہوگیا جو مانع جواز نہیں تو اس کی قربانی کافی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نا جائز ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے لہٰذا پہلے قول کو چھوٹے درجہ کے لوگوں پر حمل کیا جائیگا۔ اور دوسرے کو ان اکابر پر جو خدا تعالیٰ کے ادب میں باریک بیں ہیں۔

ساتواں مسئلہ: ائمہ اربعہ کا قول یہ ہے کہ جانور کا اندھا ہونا مانع جواز ہے۔ حالانکہ بعض اہل ظاہر کا قول یہ ہے کہ منع نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور ان اکابر کے ساتھ خاص ہے جو اس سے حیا کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ سے بذریعہ ایسی شے کے قرب حاصل کریں جو عیب دار ہو۔ اور دوسرا قول مخفف اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو صرف اسی عیب کا لحاظ کرتے ہیں جس سے گوشت میں نقص آجائے۔

آٹھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ سینگ ٹوٹا جانور مکروہ ہے حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دونوں امر دو حالوں پر محمول ہیں اکابر اور اصاغر کے لحاظ سے۔

نواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ لنگڑا جانور جائز نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور اکابر اہل تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہے اور ان اہل ثروت کے ساتھ صحیح جو سالم جانور قربانی کرنے کی طاقت رکھتے ہیں اور دوسرا مخفف اور اصاغر کے ساتھ خاص ہے۔

دسواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وہ جانور جائز نہیں جس کی تھوڑی سی دم کٹی ہوئی ہو۔ حالانکہ امام موصوف کے متاخرین اصحاب کا مختار یہ ہے کہ جائز ہے۔ یا اس کے خلاف امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول ہے کہ اگر کم حصہ جاتا رہا ہے تو کافی ہے۔ اور اگر کثر حصہ جاتا رہا ہے تو کافی نہیں۔ اور امام مالکؒ سے اس جانور کے بارہ میں جس کی ایک ثلث سے زائد ضائع ہوگئی ہے دونوں روایتیں منقول ہیں پس پہلا قول مشدد اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور اس کے بعد کا مخفف اور اصاغر کے ساتھ مخصوص ہے۔

گیارھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ مسلمان کو جائز ہے کہ وہ اپنی قربانی کو ذبح کرنے کا کوئی نائب مقرر کر دے مگر ذمی کو نائب کرنا مکروہ ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ذمی کو نائب بنانا بالکل ناجائز ہے۔ اور اگر کیا تو قربانی نہ ہوگی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ ذمی کا اہل ذبح ہونا ہے فی الجملہ اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قربانی کا جانور حق تعالیٰ سے نزدیکی کا سبب ہے تو یہ ہرگز مناسب نہیں کہ کافر اس کے ذبح کرنے میں واسطہ ہو اور اس جگہ کافر اور مشرک کے بارہ میں چند اسرار ہیں اور ان کی تفریق کتاب میں مندرج نہیں ہوسکتی۔

بارھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر بکری کو قربانی کی نیت سے خریدا تو صرف اس سے وہ قربانی نہ ہو جائے گی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ہو جائے گی۔ پس پہلا قول مخفف اور چھوٹے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مشدد اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے۔

تیرھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ذبیحہ پر قصداً یا سہواً بسم اللہ کا ترک کر دینا مضر نہیں۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس ذبیحہ پر قصداً ترک کی جائے اس کا کھانا مکروہ ہے اور اگر سہواً چھوڑ دیا جائے تو اس میں دونوں روایتیں ہیں اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے اور ان سے ایک اور روایت ہے تیسری کہ مطلقاً جائز ہے خواہ قصداً چھوڑے یا سہواً اور ان کے اصحاب کا مذہب جیسا کہ قاضی عبدالوہاب نے بیان کیا ہے یہ ہے کہ جو شخص بغیر تاویل قصد کر کے ذبیحہ پر بسم اللہ چھوڑ دے اس کو کھانا درست نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ذبح کرنے والا جب قصداً بسم اللہ کو ترک کر دے تو اس کا ذبیحہ نہ کھایا جائے۔ اور اگر سہواً چھوٹ جائے تو کھا سکتے ہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا اس کے بعد کا مفصل ہے سوا امام مالکؒ کی تیسری روایت کے کیونکہ وہ پوری مخفف ہے۔ اور جو کہتا ہے کہ جس جانور پر بسم اللہ نہ پڑھی جائے خواہ سہواً ہی اس کا کھانا ناجائز نہیں اس کی دلیل خدا تعالیٰ کے اس فرمان کے ظاہری معنی ہیں کہ

ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ

اگرچہ مفسرین کے نزدیک یہ آیت اس شخص کے حق میں ہے جو بتوں اور تھانوں کے نام پر ذبح کرے اور جس نے مطلقاً متروک التسمیہ کو خواہ عمداً ہی ہو جائز الاکل کہا ہے عمل بہ قرائن احوال کیا ہے۔ کیونکہ مسلمان صرف اللہ تعالیٰ ہی کے نام پر ذبح کیا کرتا ہے۔ بتوں اور تھانوں کا اس کے دل میں خطرہ بھی نہیں گذرتا اور ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ تمام ان چیزوں میں بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے جس میں شارع نے بسم اللہ پڑھنے کا حکم دیا ہے۔ اور اس کا خلاف سوائے اہل ظاہر کے اور کسی نے نہیں کیا۔ لہٰذا اکابر اور اصاغر کے لحاظ سے تخفف اور تشدید ہوگئی۔ پس خوب سمجھ لو۔

چودھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ذبح کے وقت رسول خدا ﷺ پر درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ مشروع نہیں۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اور

امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ذبح کے وقت درود شریف پڑھنا مکروہ ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ وقت ذبح یہ پڑھنا مستحب ہے۔

اللهم هذا منک ولک فتقبل منی

اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہ پڑھنا بھی مکروہ ہے۔ پس پہلے مسئلہ میں پہلا قول مشدد ہے اور اس کی دلیل اتباع ہے اور دوسرا مخفف اور اس کی دلیل بعض صحابہ کا قول ہے اور تیسرا قول ترک کرنے میں مشدد ہے اور اس کی وجہ ذبح کے وقت غیر اللہ کو اللہ کے ساتھ شریک کرنے سے دور رہنا اور جو شخص بتوں کے نام پر ذبح کرتا ہے اس کی مشابہت سے بھاگنے میں مبالغہ کرنا ہے۔ پس خوب سمجھ لو اور وقت ذبح کے کلماتِ مذکورہ پڑھنے کے استحباب کی وجہ اس بارہ میں خدائے تعالیٰ کے فضل کو ظاہر کرنا ہے یعنی یہ ذبیحہ تیرے فضل سے ہے اور وہ تیرے ہی لئے ہے۔ جس وقت تو نے مجھے اس کا مالک بنادیا اور وہ تیری ملک سے خارج نہیں اس لئے میں نے اسے تیرے بندوں کے واسطے ذبح کر دیا۔ اور اس کے کہنے کی کراہت اس لئے ہے کہ اس میں ایک ایسے امر کا ابہام ہے جس کا اندراج کتاب میں نہیں ہوسکتا۔ پس خدا تعالیٰ امام ابوحنیفہؒ پر رحم فرمائے کہ ان کا علم کس قدر باریک تھا۔

پندرھواں مسئلہ: ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ نفلی قربانی میں سے کھانا مستحب ہے حالانکہ بعض علماء کا قول کھانے کے وجوب کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قربانی کے مشروع ہونے کی وجہ قربانی کرنے والے سے بلا کو دفع کرنا ہے۔ اسی طرح اس کے اہل و عیال اور اس کے گھر کے تمام مسلمانوں سے۔ اور یہ بات مروت میں داخل ہے کہ صاحب قربانی اس بلا میں اور لوگوں کے شریک ہو اور یہ قول اصاغر کے ساتھ مخصوص ہے اور وجوب ان اکابر کے ساتھ خاص ہے جو مخلوق کے احسان کا بوجھ اپنے اوپر برداشت نہیں کر سکتے اور اس میں سے افضلیت کے بارہ میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں ایک یہ کہ ایک تہائی کھاوے اور ایک تہائی ہدیہ کرے اور ایک تہائی کا صدقہ اور دوسرا قول جو ان کے اصحاب کے نزدیک مرجح ہے یہ ہے کہ اس کے تمام کا صدقہ کرے مگر ایک لقمہ رہنے دے جس کو کھا کر برکت حاصل کرے۔

سولھواں مسئلہ: ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ جس قربانی کے نذر مانی ہو یا تنفلاً کی ہو اس کے چمڑے کا فروخت کرنا جائز نہیں حالانکہ امام نخعیؒ کا قول یہ ہے اور یہی امام اوزاعیؒ کا ہے کہ اسے خانہ داری کے اسباب کے عوض فروخت کرنا درست ہے جو عاریۃً دے جاسکتے ہیں جس طرح کلہاڑی اور ہانڈی اور چھاج اور چھلنی اور ترازو۔ پس پہلا قول مشدد اور اکابر و اہل نفع کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مخفف اور اصاغر کے ساتھ خاص ہے جو حاجت مند ہیں اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہ مروی ہے اور امام عطاء نے فرمایا ہے کہ قربانیوں کے چمڑوں کو دراہم وغیرہ کے بدلہ میں بیچنا کوئی برا نہیں ہے (انتہیٰ) اور اس کی وجہ امام عطاء کو اس بارہ کی نہی کا نہ پہنچنا ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

سترھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اونٹ افضل ہے اس کے بعد گائے پھر بکری۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ افضل بکری ہے پھر اونٹ پھر گائے اور دونوں قولوں کی وجہ معروف ہے کیونکہ اونٹ میں گوشت بہت ہوتا ہے اور بکری پاکیزہ شے ہے۔ لہٰذا پہلے قول کو فقراء اور مساکین پر محمول کیا جائے گا اور دوسرے قول کو اکابرین دنیا اور خوشحال لوگوں پر۔ پس ہر شخص اس کی قربانی کرے جو اسے میسر ہو اور واجب ہے کہ اسی سے کھاوے۔

اٹھارواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اونٹ اور گائے میں سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں خواہ وہ لوگ علیحدہ علیحدہ ہوں یا ایک گھر کے ہوں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس وقت درست ہے جب قربانی نفلی ہو اور لوگ ایک گھر کے ہوں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

انیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ عقیقہ کرنا مستحب ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ مباح ہے مستحب نہیں ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے مشہور تر یہ ہے کہ عقیقہ سنت ہے اور دوسری روایت میں واجب ہے اور امام احمدؒ کے بعض اصحاب نے اسی کو اختیار کیا ہے اور امام حسن اور داؤد کا یہی مذہب ہے۔ پس پہلا اور تیسرا قول مخفف ہے اور دوسرا اخف ہے اور چوتھا مشدد ہے اور ظاہر ادلہ جس طرح وجوب کی شہادت دیتے ہیں اسی طرح استحباب کی بھی اور ہر ایک کیلئے علیحدہ لوگ ہیں پس استحباب ان متوسطین کے ساتھ مخصوص ہے جو بعض سنتوں کو ترک کر کے اپنے نفوس کو آرام دیتے ہیں۔ اور وجوب ان اکابر کے ساتھ خاص ہے جو اس کی وجہ سے اپنے نفوس کی پکڑ کرتے ہیں اور اباحت چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

بیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ عقیقہ میں لڑکے کی طرف سے دو بکریاں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری مستحب ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ لڑکے کی طرف سے ایک بکری ذبح کی جائے جس طرح لڑکی کی طرف سے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے لڑکے کو وراثت میں دو لڑکیوں کی بجائے قرار دیا ہے۔ اسی طرح شہادت وغیرہ میں بھی۔ دوسرے قول کی وجہ اس روح کا لحاظ کرنا ہے جو جسم کی تدبیر کرتی ہے اور وہ ایک ہی ہے جس کو نہ مذکر کہہ سکتے ہیں نہ مونث بس اگر اس امر کا مشاہدہ کرنے والا لڑکے کی طرف سے دو بکریاں ذبح کر دے تو وہ از روئے احتیاط اور مطابق حدیث ہوگا۔

اکیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ عقیقہ کے جانور کی ہڈیاں نہ توڑی جائیں اور اس کو بڑے بڑے اجزا پکائے جائیں بچہ کی سلامتی پر نیک فالی لینے کیلئے۔ حالانکہ ان کے سوا اوروں کا قول یہ ہے کہ ہڈیوں کا توڑ دینا مستحب ہے پستی اور انکساری اور بشریت کی حرارت ٹھنڈی ہو جانے پر نیک فالی حاصل کرنے کے لئے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب نذر کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ نذر اگر خدا تعالیٰ کی فرمانبرداری ہو تو اس کا پورا کرنا واجب ہے اور اگر نافرمانی ہو تو اس کو پورا کرنا واجب نہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ عیدین اور ایام حیض میں روزہ رکھنے کی نذر ماننا صحیح نہیں۔ اگر کسی نے نذر مانی کہ عید کے دن روزہ رکھوں گا اور روزہ رکھ لیا تو صحیح ہو گیا مگر یہ فعل حرام ہوا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کسی نے دس دن کے روزوں کی نذر مانی تو پے در پے یا متفرق طور پر ہر طرح رکھنا جائز ہے۔ پس پہلا قول اصاغر کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا اکابر اہل احتیاط کے ساتھ۔ یہ مسائل اجماعیہ تھے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ نافرمانی کی نذر ماننے سے کفارہ لازم نہیں آتا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ نذر منعقد ہو جاتی ہے مگر اس کا کرنا حرام ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے کفارہ لازم ہوتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس صورت میں کفارہ واجب ہونے کے متعلق کسی حدیث کا وارد نہ ہونا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ معصیت کی نذر ہے لہٰذا خود معصیت ہے اگر چہ اس کو فعلیت میں نہ لاوے لہٰذا وہ گناہگار رہا پس کفارہ اس پر واجب ہونا مناسب ہے تاکہ اس معصیت کے کرنے کی نیت کا گناہ اس سے دور ہو جائے۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے خود یا اپنے لڑکے کے ذبح کرنے کی نذر مانی تو اس پر کچھ لازم نہیں۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس کو ایک بکری کا ذبح کرنا لازم ہوگا اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے اسی طرح امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے اور تیسرے میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ اس بارہ میں کسی نص کا وارد نہ ہونا ہے۔

اور دوسرے اور اس کے بعد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ معصیت ہے۔ لہٰذا اس میں قیاس یہ ہے کہ بکری ہونی چاہئے ان دموں پر قیاس کر کے جو حج میں کسی حرام کے ارتکاب سے لازم ہوتے ہیں یا کفارہ قسم کا ہونا چاہئے قسم پر قیاس کر کے جب اس میں قسم کھانے والا حانث ہو جائے۔

تیسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جس نے مطلق نذر مانی تو وہ صحیح ہے اور امام شافعیؒ کا قول ثانی جو اصح ہے یہ ہے کہ صحیح نہیں یہاں تک کہ اس کو معلق کرے یعنی نذر مذکور کو کسی شرط یا صفت پر۔
پس پہلا قول مخفف اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول تشدید والا ہے۔

پہلے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے ساتھ ادب کا طریق اختیار کرنا ہے کہ اس دربار سے بغیر ایسی شے کے حاصل ہوئے جس پر اجر ملے جدا نہ ہو۔ کیونکہ جدا ہونے والا مثل کھیل کرنے والے کے ہے لہٰذا اس کی مثال ایسی ہوئی جیسے کسی نے مطلق نماز نفل کی بغیر تعین نیت کی تو اس کی نماز صحیح ہو جاتی ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نذر کی وضع اسی طرح ہوئی ہے کہ وہ کسی شرط یا صفت کے ساتھ معلق ہو۔ پس خوب سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جس نے اپنے غلام کو ذبح کرنے کی نذر مانی اس پر کچھ لازم نہیں۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس پر بکری لازم ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر کفارہ قسم لازم ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید ہے اور اس جیسی توجیہ ابھی گذر چکی ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے حج کی نذر مانی اس پر صرف اس کا پورا کر دینا لازم ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس پر صرف کفارہ لازم ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اسے اختیار ہے خواہ اسے پورا کرے یا کفارہ قسم دے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے اور اس کے بعد کے میں کچھ تشدید ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے کسی قربت کی نذر مانی مثلاً یہ کہا کہ اگر میں فلاں شخص سے کلام کروں تو مجھ پر روزہ یا صدقہ لازم ہے تو اسے اختیار ہے چاہے اسے پورا کرے یا کفارہ قسم دیدے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو ہر حال میں پورا کرنا ضروری ہے اور کفارہ کافی نہ ہوگا۔ اسی طرح امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اسے کفارہ کافی ہوگا۔ اور کہا جاتا ہے عمل اسی پر ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرا مشدد اور تیسرا اس کے قریب ہے۔ اور تینوں قولوں کی وجہ کتب فقہ سے ظاہر ہے اور منشاء اس کا اجتہاد ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے اپنے مال کو صدقہ کرنے کی نذر مانی اس پر تمام مال کا صدقہ لازم ہے۔ حالانکہ اصحاب ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اپنے تمام مال کے ثلث کا

استحباباً صدقہ کرے۔ اور دوسرا قول ان کا یہ ہے کہ اپنی ہر مملوک شے کا صدقہ کرے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تمام اموال مذکورہ کے ثلث کا صدقہ کرے۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ اپنے تمام اموال کے ثلث کا صدقہ کرے اور ایک روایت میں یہ ہے کہ متکلم کی نیت کی طرف رجوع کیا جائے گا اگر اس نے کوئی معین مال مراد لیا ہے تو اسی کا اعتبار ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے اور اس کے بعد کا اس کے قریب ہے ان تمام اقوال کی وجوہ مشہور ہیں اور ان سب میں اجتہاد کی طرف رجوع ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ جس نے مسجد حرام میں نماز پڑھنے کی نذر مانی تو اسی مسجد میں پڑھنا متعین ہو گیا اور یہی جواب مسجد نبوی یا مسجد اقصیٰ میں ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نماز کسی حالت میں کسی مسجد کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو مساجد میں فضیلت کے اعتبار سے تفاوت کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ جس طرح کہ بعض مساجد کی بعض سے فضیلت احادیث میں وارد ہے اور دوسرا مخفف ہے اور ان بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو تمام مساجد کو فضیلت میں برابر دیکھتے ہیں۔ اس اعتبار سے کہ سب کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف ہے چنانچہ ارشاد ہے

وان المساجد للہ

نہ اس فضیلت کے اعتبار سے جو خدا تعالیٰ نے معتکف کے واسطے مساجد ثلثہ (مساجد ثلثہ سے مسجد اقصیٰ مسجد نبوی مسجد حرام مراد ہیں) میں رکھی ہے اور ہوسکتا ہے کہ اول قول کے قائل اصل میں اسی مرتبہ کا مشاہدہ کرتے ہوں۔ پھر بعد میں اس سے بڑھ کر اس فضیلت کا بھی مشاہدہ کرنے لگے ہوں جو حدیث میں وارد ہے لہٰذا وہ محض برابری کے قائلین سے زیادہ کامل ہوئے۔

اور اس کے نظیر حق تعالیٰ کے نام ہیں کوئی نہیں کہتا خدا کا رحیم نام اس کے منتقم نام سے افضل ہے کیونکہ تمام اسماء ایک ہی ذات کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ پس یہی قول مساجد کی خدا تعالیٰ کی طرف نسبت کرنے میں ہے اور جو کچھ فضائل حدیث میں وارد ہیں تو اس کا رجوع بندہ کی طرف ہے اس اعتبار سے کہ اس کے قلب میں اس عظمت قائم ہو جائے یا اس اعتبار سے کہ بندہ کیلئے اس میں خدا تعالیٰ نے ثواب مقرر فرمایا ہے اس کے سوا اور کوئی اعتبار نہیں۔

نواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر معین روز میں روزہ رکھنے کی نذر مانی پھر کسی عذر کی وجہ سے افطار کر لیا تو اس کی قضا لازم ہوگی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مرض کی وجہ سے افطار کیا ہے تو قضا لازم ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور وہ اکابر کے ساتھ خاص ہے اور دوسرے میں تفصیل کی وجہ سے تخفیف ہے اور وہ اصاغر کے ساتھ خاص ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ نذر کو فرض پر قیاس کرنا ہے جو خدا تعالیٰ کے اس قول میں ہے کہ

فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر

ترجمہ: پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر تو گنتی ہے دوسرے دنوں سے

اس دلیل جامع سے کہ دونوں میں وجوب موجود ہے۔

دوسرے قول کی وجہ نذر کا درجہ فرض سے کم ہونا ہے کیونکہ نذر ان چیزوں میں سے ہے جن کو بندہ اپنے آپ اپنے اوپر واجب کرتا ہے نہ وہ جن کو حق تعالیٰ واجب کرتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ حق تعالیٰ نے جو اسے نذر کے پورا کرنے کا حکم فرمایا ہے وہ محض اس کو عذاب دینے کی غرض سے فرمایا ہے اس وجہ سے کہ اس نے شارع علیہ السلام کے ساتھ تشریع میں مزاحمت کر کے اس کی بے ادبی کی اسی وجہ سے اس کے بارہ میں نہی آئی ہے۔ اور بعض محققین نے نذر کو منجملہ اس فضول بات کے شمار کیا ہے جس سے نہی آئی ہے اور حق تعالیٰ نے ان لوگوں کی کہیں تعریف نہیں فرمائی جو نذروں کو پورا کرتے ہیں مگر اس اعتبار سے کہ اس کو پورا کر کے تدارک نقص کر دیا نہ اس کی ابتداء کے اعتبار سے۔ پس خوب سمجھ لو۔

دسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول ہے کہ اگر بیت حرام کے قصد کی نذر کی اور نیت میں کچھ تھا نہیں نہ حج نہ عمرہ یا بیت اللہ کی طرف چلنے کی نیت کی تو اسے لازم ہے کہ حج یا عمرہ کے ارادہ سے جاوے اور اس کے اپنے اہل کے مکان سے چلنا لازم ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر کچھ لازم نہیں۔ مگر اس صورت میں کہ جب بیت اللہ کی طرف پیدل چلنے کی نذر مانی ہو اور اگر اس کی طرف قصد اور مطلق چلنے کی نذر مانی تو لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے اور دونوں میں سے ہر ایک کی اکابر اور اصاغر کے لحاظ سے ایک ایک وجہ ہے۔

گیارھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کی دو قولوں میں سے ایک اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے مسجد نبوی یا مسجد اقصیٰ کی طرف پیدل چلنے کی نذر مانی تو اس کی نذر منعقد نہ ہوگی۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے جو مرجح بھی ہے کہ منعقد ہو جائے گی اور اس کی بجا آوری لازم ہوگی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور مساجد کے تفاوت اور تساوی کی توجیہ عنقریب گذر چکی ہے اس کو دیکھ لو۔

بارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی مباح فعل کی نذر مانی مثلاً یہ کہا کہ اللہ کیلئے مجھ پر اپنے مکان کی طرف چلنا ہے یا اپنے گھوڑے پر سوار ہونا یا اپنے کپڑے کو پہننا تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر قسم کا کفارہ لازم ہے جب وہ خلاف کرے اگرچہ اس پر اس فعل کا کرنا واجب نہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کہنے سے نذر منعقد ہو جائے گی لیکن اسے اختیار ہوگا خواہ اسے پورا کرے یا کفارہ دیدے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرے میں تخفیف ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ ان کے قائلین کے اجتہاد کی طرف رجوع کرتی ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب کھانوں کے بیان میں

مسائل اجماعیه

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ چوپایوں کے گوشت حلال ہیں (یعنی اونٹ، گائے، بکری، بھیڑ وغیرہ کا) اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس پرند کا پنجہ نہ ہو وہ حلال ہے علی ہذا القیاس اس پر بھی اتفاق ہے کہ نجاست خور جانور (مثلاً مرغی، بط وغیرہ) جب روک لی جائے اور اسے پاک چیز کھانے کو دی جائے یہاں تک کہ نجاست کی بو جاتی رہے تو وہ امام احمدؒ کے نزدیک حلال ہے اور جو اس کو حرام نہیں کہتا اس کے نزدیک اس وقت کراہت جاتی رہتی ہے جس طرح ائمہ ثلاثہ۔ انہوں نے بیان کیا ہے کہ اونٹ اور گائے کو چالیس روز تک بند رکھنا چاہئے۔ (اگر وہ نجاست کھانے لگیں) اور بکری کو سات دن اور مرغی کو تین دن اور اس پر بھی اجماع ہے کہ اضطراب کی حالت میں مردار سے کھانا جائز ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ گھی یا زیتون یا ان کے سوا اور روغنوں میں چوہا گر جائے اس کو اور اس کے ارد گرد کے روغن کو پھینک دیا جائے تو باقی کا کھانا حلال ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب باغ کا احاطہ ہو تو اس کے مالک کی بغیر اجازت کھانا حرام ہے۔ یہ مسائل اجماعیہ تھے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ، امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ گھوڑوں کا گوشت کھانا حلال ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اسے مکروہ کہتے ہیں اور ان کے اصحاب حرام اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ گھوڑا بڑے بڑے مالداروں کے نزدیک ایک نایاب شے ہے اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ گھوڑے گائے بکری وغیرہ سے عمدگی میں کم ہیں۔ اور تحریم کی وجہ یہ ہے کہ ان کی نسل منقطع ہو جانے کا اندیشہ ہے ان کو مباح کر دینے کی صورت میں پھر جہاد کی تیاری میں کمزوری آ جائے گی جس طرح اس طرف خداتعالیٰ کے اس قول میں اشارہ ہے کہ

واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل

کیونکہ رباط (جہاد کیلئے مستعد رہنا اور گھوڑوں کا باندھنا) کا حکم ان کے بقا کو متقاضی ہے اور ان کے ذبح

نہ کرنے کو اگر چہ ان کے گوشت کا کھانا فی الجملہ حلال ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ خچروں اور بستی کے گدھوں کا کھانا حرام ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وہ کراہت مطلقہ کے ساتھ مکروہ ہے اور ان کے محققین اصحاب کے نزدیک حرام ہے۔ اسی طرح امام حسن کا قول یہ ہے خچروں کا گوشت کھانا حلال ہے اور ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ بستی کے گدھوں کا کھانا حلال ہے۔ پس پہلا اور تیسرا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف اور چوتھا مخفف ہے۔ اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں اور لوگوں کے اختلاف طبائع پر محمول ہیں تو جس کو ان میں سے کھانا اچھا معلوم ہو تو اس کیلئے کچھ حرج نہیں اور جس کو اس کا کھانا پسند نہ ہو تو اسے یہ مناسب نہیں کیونکہ اسے کھانے کی صورت میں غالباً جسمانی ضرر کا اندیشہ ہوتا ہے۔

تیسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر کیلے دار درندہ اور پنجہ دار پرندہ کہ جس کی وجہ سے دوسرے پر حملہ کرے جس طرح شکرہ، بحری، باز، شاہین اسی طرح ہر وہ جانور جس کا پنجہ نہ ہو مگر مردار کھاتا ہو جیسے کرگس اور گد اور کوا سفید یا کالا سوائے کھیتی کے کوے کے (کہ وہ حلال ہے) حرام ہیں۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول ان سب کے مطلقاً حلال ہونے کا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور امام مالکؒ کے قول میں کچھ تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ جانور طبائع سلیمہ کو پسند نہیں ہیں اور یہ کہ ان میں سختی ہے اس لحاظ سے کہ یہ دوسرے جانوروں پر سختی کرتے اور انہیں کو مغلوب کرتے ہیں کہ پھر ان پر ذرا بھی رحم نہیں کھاتے۔ لہٰذا اسی جیسی سختی ان کے قلوب میں بھی پیدا ہوگی جو انہیں کھائیں گے۔ اور جب بندے کا قلب سخت ہو جاتا ہے تو پھر وہ کسی نصیحت کی طرف مائل نہیں ہوتا اور گدھے کی مثل ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے جو شیروں اور درندوں کی کھالوں پر بیٹھنے کی ممانعت آئی ہے۔ کیونکہ قلب میں سختی پیدا کرتا ہے جیسا کہ اس کا تجربہ ہو چکا ہے اور اس کے حرام ہونے کی وجہ جو مردار کھاتا ہے یہ ہے کہ وہ خبیث بنایا گیا ہے۔ اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بعض لوگ اسے اچھا جانتے ہیں لہٰذا ان کیلئے ان جانوروں کا کھانا مباح ہوا کیونکہ غیر پسندیدہ جانور کے کھانے کی حرمت طب کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ جو شے کہ نفس اس کی خواہش نہ کرے بطئ الہضم ہوتی ہے لہٰذا امراض پیدا کرتی ہے۔ برخلاف اس کے جس کو نفس پسند کرتا ہو کہ اگر اسے کھائے تو دیر ہضم نہیں ہوتی بلکہ سریع الہضم ہوتی ہے۔ پھر جس قدر اشتہا اس کی طرف زیادہ ہوگی اتنی ہی سریع الہضم ہوگی۔ پس خوب سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا مشہور قول یہ ہے کہ جن کے قتل کی ممانعت ہے ان کا کھانا مکروہ نہیں جس طرح خطاف۔ (مترجم کہتا ہے کہ یہ مشہور کالے رنگ کی چڑیا ہے اس کو زوار الہند اور عصفور الجنہ بھی کہتے ہیں یہ دور دراز کا سفر محض اس لئے کرتی ہے کہ تاکہ آدمیوں کے پاس رہے حیوۃ الحیوان میں ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام جب جنت سے باہر کئے گئے تو انہیں وحشت ہوئی حق تعالیٰ نے خطاف کو بھیجا وہ ان کے پاس رہنے

لگی وحشت دور کرنے کیلئے حدیث میں ہے کہ خطاف کی تسبیح اس کا الحمد للہ پڑھنا ہے یعنی سورۃ فاتحہ انہی وجوہ سے نہی وارد ہوئی۔) اور ہُد ہُد اور چمگادڑ اور طوطا اور مور۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے مرجح قول یہ ہے کہ یہ سب حرام ہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان جانوروں کا کھانا تکلیف دہ ہوتا تو رسول خدا ﷺ ان کے قتل سے نہی کیوں فرماتے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کے قتل کی نہی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کا کھانا حلال ہو۔ ہوسکتا ہے کہ کھانا حرام ہو۔ جس طرح شکاری کتا (کہ کھانا حرام ہے اور قتل ناجائز) اور چوپائے۔ پس خوب سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: ائمہ کا قول یہ ہے کہ ہر کیلہ دار درندہ جس کے ذریعہ سے دوسروں پر حملہ کرتا ہو حرام ہے جس طرح شیر اور تیندوا اور بھیڑیا اور ہاتھی اور ریچھ اور بلی سوائے امام مالکؒ کے کہ انہوں نے ان تمام کو حلال کہا ہے مگر کراہت کے ساتھ۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور ہوسکتا ہے کہ دوسرے قول کو حاجت مندوں پر محمول کیا جائے اور پہلے کو اہل ثروت اور غنی لوگوں پر پس خوب سمجھ لو۔

چھٹا مسئلہ: صاحب تعجیز کا قول یہ ہے کہ زرافہ (یہ ایک جانور ہے جس کے پاؤں چھوٹے اور ہاتھ لمبے ہوتے ہیں سر اونٹ کی طرح سینگ بیل کا سا ہوتا ہے) حرام ہے۔ حالانکہ امام سبکی نے فتاویٰ حلبیہ میں لکھا ہے کہ مختار یہ ہے کہ وہ کھایا جائے۔ اور ہوسکتا ہے کہ ایک قول ضرورت مندوں کیلئے ہو اور دوسرا بے ضرورت مندوں کیلئے۔

ساتواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ لومڑی اور بجو حلال ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول ان کے گوشت کے مکروہ ہونے کا ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول ان کے حرام ہونے کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مشدد ہے اور ان تمام کی وجوہ ظاہر ہیں۔ اور ان سب کا رجوع اجتہاد کی طرف ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول ریچھ اور جنگلی چوہے کے مباح ہونے کا ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ان کے مکروہ ہونے کا ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا ریچھ کے گوشت حلال ہونے کا قول ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ انہیں مکروہ کہتے ہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کے نزدیک ریچھ کا گوشت مباح ہے اور جنگلی چوہے میں دونوں روایتیں ہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید ہے۔ اسی طرح اس کے بعد والے میں۔

نواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ تمام حشرات ارض کا کھانا حرام ہے جس طرح چوہا اور مکھی اور گینڈار حالانکہ امام مالکؒ کا قول ان کے مکروہ ہونے کا ہے نہ حرام ہونے کا اور ہوسکتا ہے کہ یہ دو حالوں پر محمول ہوں۔

دسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ ٹڈی ہر حال میں مردار کھائی جاسکتی ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ٹڈی جو اپنی موت سے بغیر پکڑی ہوئے مرگئی ہو اس کا کھانا ناجائز ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تفصیل ہے۔

گیارھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ سیٹی کا کھانا حلال ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ امام احمدؒ اسے حرام کہتے ہیں۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب خلد اور سانپ ذبح کر لئے جائیں اور خلد ایک چارپایہ ہے جو اندھا ہوتا ہے اور چوہے کے مشابہ ہے (ہندی چھچھوندر) پس پہلا قول مخفف ہے دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

بارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا اور امام شافعیؒ کے دو قول میں سے اصح یہ ہے کہ ابن آدمی حرام ہے حالانکہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ صرف مکروہ ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

تیرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ جنگلی بلی حرام ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وہ مکروہ ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ وہ مباح ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ وہ حرام ہے۔ پس پہلا اور چوتھا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مخفف ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ مجتہدین کے اجتہاد کی طرف رجوع کرتی ہیں۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ دریائی جانوروں میں سے صرف مچھلی کھانی جائز ہے اور وہ جو اسی کی جنس سے ہوں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ مچھلی کے سوا کیکڑا اور پانی کا کتا اور مینڈک اور دریا کا خنزیر بھی جائز ہے۔ مگر خنزیر ان کے نزدیک مکروہ ہے۔ اور یہ بھی منقول ہے کہ امام مالکؒ نے اس میں توقف کیا ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ دریا کے تمام جانور کھائے جاسکتے ہیں سوائے ناکہ اور مینڈک اور کوسج (ایک قسم کی مچھلی ہے جس کی ناک آرہ کی طرح ہوتی) اور ان کے نزدیک مچھلی کے سوا اور جو جانور ہیں ان کو ذبح کرنے کی حاجت ہے۔ جس طرح دریا خنزیر اور انسان۔ اسی طرح بعض اصحاب امام شافعیؒ کا قول یہ ہے اور وہی ان کے نزدیک اصح ہے کہ دریا کے تمام جانور کھائے جائیں اور بعض نے کہا کہ سوائے مچھلی کے کچھ نہ کھایا جائے اور بعض نے کہا کہ پانی کا خنزیر اور اس کا کتا نہ کھایا جائے اور اس کا چوہا اور نہ اس کا بچھو اور نہ اس کا سانپ اور تمام وہ ناجائز ہیں جن کی مثال خشکی کے جانوروں میں ملتی ہے۔ اور بعض شافعیہ نے اس کو ترجیح دی ہے کہ تمام دریائی جانور حلال ہیں سوائے ناکہ اور کچھوے اور مینڈک اور سانپ اور کیکڑے کے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے قول اور اس کے بعد والے میں تخفیف ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر آیات اور احادیث صرف مچھلی کے حلال ہونے کو بتلاتے ہیں کیونکہ وہی ایک عمدہ شے ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس کے ساتھ ہم پر احسان فرمایا ہے۔ اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ خدا کے اس قول پر عمل کرنا ہے کہ

احل لکم صید البحر

لہٰذا اس میں سوائے خنزیر کے سب داخل ہو گئے یہاں تک کہ خنزیر بھی داخل ہو گیا اور یہ اس پر مبنی ہے کہ احکام یا ناموں پر دائر ہوتے ہیں یا ذات پر۔

امام مالکؒ سے خنزیر کے بارہ میں سوال کیا گیا کہ کیا وہ حلال ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ وہ حرام ہے پھر ان سے کہا گیا کہ وہ تو دریا کے جانوروں میں سے ہے تو انہوں نے فرمایا کہ خدا تعالیٰ نے خنزیر کے گوشت کو حرام فرمایا ہے اور تم اس کا نام بھی خنزیر ہی رکھتے ہو اور باقی اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔ اور کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

پندرھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ نجاست خور کے گوشت کو کھانا مکروہ ہے۔ گائے ہو یا بکری وغیرہ حالانکہ امام احمد کا قول ان کے گوشت اور دودھ اور انڈوں کے حرام ہونے کا ہے پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور وہ حاجت مند لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مشدد اور اہل ثروت لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

سولہواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اضطراب کی حالت والے کو مردار کا کھانا جائز ہے مگر واجب نہیں حالانکہ ان کے سوا اوروں کا قول یہ ہے کہ واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور اس قاعدہ کی بنا پر کہ پہلے وہ ممنوع تھا اور پھر وہ جائز ہوا اور واجب ہوا۔

پہلے قول کی وجہ مردار کی جانب حرمت کو ترجیح دینا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ بندے سے اس شے کے دفع کرنے کی جانب کی رعایت رکھنا ہے جو اسے ہلاک کر دے۔ پس پہلا قول اکابر متقین مشددین کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا اصاغر کے ساتھ خاص ہے تو گویا اکابر کی زبان حال یوں کہتی ہے کہ ہمیں مردار کے کھانے کو ترک کرنا چاہئے تاکہ ہمارے پیٹ نجاست کے کھانے سے بچے رہیں اس اعتبار سے کہ وہ اللہ کے ہماری طرف دیکھنے کا محل ہے جیسا کہ وارد ہے۔ اور گویا کہ اصاغر کی زبان حال یوں کہتی ہے کہ اپنی جان کے بچانے کو ملحوظ رکھنا اس اعتبار سے کہ وہ میرے پاس خدا تعالیٰ کی امانت ہے نجاست کھانے کی رعایت سے زیادہ بہتر ہے کیونکہ خدا تعالیٰ عالم کے زوال سے اس کی بقا کو زیادہ پسند کرتا ہے خدا تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

ولا تلقو بایدیکم الی التھلکۃ

اور دوسری جگہ ارشاد ہے کہ

فان جنحو اللسلم فاجنح لھا

اور پہلے گذر چکا ہے کہ داؤد علیہ السلام نے جب بیت المقدس بنایا تو جب کچھ بناتے تو وہ گر جاتا پھر انہوں نے خدا تعالیٰ سے شکایت کی تو خدا تعالیٰ نے ان کی طرف وحی بھیجی کہ میرے گھر کی تعمیر ایسے شخص کے ہاتھوں سے قائم نہیں ہو سکتی جس نے خونریزی کی تو سلیمان علیہ السلام نے عرض کیا کہ اے خدا کہ کیا یہ تیری راہ میں نہ تھا

یعنی جہاد کی وجہ سے خونریزی ہوئی تو خداتعالیٰ نے فرمایا کہ ہاں مگر کیا وہ میرے بندے نہ تھے۔ (انتہیٰ)

سترھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ حالت اضطراب والے کو پیٹ بھرنا جائز نہیں صرف جان بچانے کے لائق کھانا چاہیئے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ پیٹ بھر سکتا ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول مرجح یہ ہے کہ اگر اسے حلال شے سے عنقریب مل جانے کی توقع ہو تو صرف بقدر جان کی حفاظت کے کھانا جائز ہے اسی طرح امام شافعیؒ کا یہ بھی قول ہے کہ راستہ بھٹک جانے والے کو پیٹ بھرنا جائز ہے اور یہ بھی کہ کچھ بطور توشہ کے لے لے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور وہ اکابر کے ساتھ خاص ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور وہ ان اصاغر کے ساتھ خاص ہے جو بھوک کی سختی پر قادر نہیں۔ اور امام شافعیؒ کے قول راجح کی دلیل اس قاعدے پر عمل کرنا ہے کہ جو چیز ضرورت کیلئے جائز ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت رہتی ہے اور اس میں سے توشہ بنا لینے کے جواز کی وجہ اپنے لئے احتیاط کو لینا ہے۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ بعد میں کھانے کو کچھ نہ ملے یہاں تک کہ موت کو جھانکنے لگے۔

اٹھارواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے اکثر اصحاب اور اصحاب امام ابوحنیفہؒ کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ حالت اضطراب والا جب مردار کو پاوے یا دوسرے کے کھانے کو تو اسے چاہئے کہ غیر کے کھانے کو کھاوے اگر غیر غائب ہو اس شرط سے کہ اسے تاوان دیدے اور مردار کو چھوڑ دے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کی ایک جماعت اور بعض اصحاب امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مردار کو کھالے۔ پس پہلا قول مردار سے پرہیز کرنے میں مشدد ہے اور دوسرا مال غیر سے پرہیز کرنے میں مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غالب بندے کا اپنے طعام کو حالت اضطرار والے کیلئے دیدینے میں نرمی کرنا ہے اور اس کا دینے میں توقف نہ کرنا لہٰذا مال غیر کو کام میں لانا مردار پر مقدم ہوا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مردار میں دنیا اور آخرت کی کسی مخلوق کا استحقاق نہیں ہے لہٰذا اس کا کھانا طعام غیر سے ہلکا ہوا اور اگر کسی مرض کے پیدا ہونے کا اندیشہ پیدا کیا جائے تو دوا کرنے سے امید شفا ہے انشاء اللہ تعالیٰ اور یہ واقعہ اصحاب احوال میں سے ایک شخص پر گذر چکا ہے مقام خلیج میں جن دنوں پانی نہ تھا کہ وہ ایک مردار مرغی کو کاٹ رہے تھے تو میں نے ان پر غصہ سے نظر ڈالی تو مجھے انہوں نے جواب دیا کہ خداتعالیٰ کے ساتھ اس وقت سے پناہ مانگ کہ فقیر مردار کو ان اموال پر ترجیح دے جو لوگوں کے قبضوں میں ہیں۔ (انتہیٰ)

انیسواں مسئلہ: ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ بہنے والا تیل اگر نجس ہو جائے تو اس کا پاک کرنا متعذر ہے اور اس کی قیمت حرام ہے حالانکہ بعض ائمہ کا قول یہ ہے کہ تیل دھونے سے پاک ہو جاتا ہے پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس تیل کو جلانا جائز ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اسے جلانا بھی جائز نہیں۔ لہٰذا ان دونوں مسئلوں میں مانع کے قول کو اہل ثروت پر

محمول کیا جائے گا۔ جو مالدار اور غنی لوگ ہیں۔ اور جائز کرنے والے کے کلام کو اہل ضرورت پر حمل کیا جائے گا۔

بیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول ان چربیوں کے مباح ہونے کا ہے جن کو خدا تعالیٰ نے یہود پر حرام کیا تھا جبکہ اس چربی والے جانور کو کسی یہودی نے خود ذبح کیا ہو۔ حالانکہ امام مالک کا قول ایک روایت میں یہ ہے کہ وہ چربی حرام ہے اور دوسری روایت میں یہ ہے کہ وہ مکروہ ہے اور ایسے ہی دو روایتیں امام احمدؒ سے منقول ہیں اور امام احمدؒ کی ایک جماعت نے اس کے حرام ہونے کو پسند کیا ہے اور ایک نے مکروہ ہونے کو اور انہیں میں سے حرنی ہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور اس کے مقابل حرمت والا مشدد اور کراہت والے میں کچھ تخفیف ہے اور ان تمام اقوال کی توجیہ ظاہر ہے۔

اکیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جو شخص شراب پینے کی طرف مضطر ہو بوجہ پیاس کے کہ پانی نہ ملے یا بوجہ دوا کے کہ اس کے سوا کسی شے سے آرام نہ ہو تو اسے اس کا پینا جائز ہے اور یہ اقوال امام شافعیؒ میں سے ایک قول ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا اصح قول مطلقاً منع ہونے کا ہے۔ اسی طرح ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ پیاس کی وجہ سے جائز ہے اور دوا کرنے کیلئے جائز نہیں اور ایک جماعت نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے شراب پینے کو حرام کیا ہے اور اس کی تصریح نہیں فرمائی کہ پیاس یا دوا کے لئے جائز ہے تو یا تو ہم پینے سے توقف کریں گے یا ہم پی لیں گے لیکن اس کی اباحت سے قطع نظر کر کے اور پھر اس سے توبہ اور استغفار کر لیں گے۔ اور ہو سکتا ہے کہ اباحت اصاغر کے حال پر محمول ہو اور منع ہونا اکابر کے حال پر اور اس کی وجہ کہ دوا کیلئے منع ہے نہ پیاس کیلئے آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے کہ

ان اللہ لم یجعل شفاء امتی فیما حرم علیھا

ترجمہ: بیشک خدا تعالیٰ نے میری امت کیلئے اس شے میں شفا نہیں رکھی جس کو اس پر حرام کیا ہے۔

بائیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جو کسی دوسرے کے باغ میں گذرے اور اس کی باڑ نہ بندھی ہو تو اس کے تر میوے بلا ضرورت کھا سکتا ہے مگر مالک سے اجازت لیکر اور اگر ضرورت مند ہو تو (بلا اجازت) کھالے اور بعد میں ضمان دیدے۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اسے بلا ضرورت کھا لینا مباح ہے اور اس پر ڈانڈ بھی کچھ نہیں۔ اسی طرح ان سے دوسری روایت کہ وقتِ ضرورت مباح ہے اور ڈانڈ نہیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دین کے اعتبار سے اسی میں احتیاط زیادہ ہے اور دوسرا مخفف اور وہ عوام الناس کے ساتھ خاص ہے۔

تیئیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جب کوئی مسلمان کسی مسلمان کے گاؤں میں گذرے تو گاؤں والے کو اس کی مہمانی مستحب ہے بشرطیکہ اس گاؤں میں بازار نہ ہو اور اسے

بازار کی ضرورت بھی نہ ہو اور واجب نہیں۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول اس مہمانی کے وجوب کا ہے صرف ایک رات اور تین رات تک مستحب ہے۔ اور جب واجب سے باز رہیگا تو اس پر فرض ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا امشدد اور بات والے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

اور مہمان کے اپنے حق مہمانی کو طلب کرنے کی وجہ اپنے بھائی کو کرم اور اعزاز سکھلانا اور اس کے ذمہ دوستوں کے حقوق سے بری کرنا ہے پھر یہ بہت بڑی لائقی کی بات ہے کہ جب وہ حق میزبان کے ذمہ مرتب ہو چکا تو اسے ساقط کر دے۔

چوبیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ سب سے اچھا کسب کاشت کاری اور پیشہ وری ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں اظہر قول یہ ہے کہ افضل کسب تجارت ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔ اور اخلاص و کثرت منافع کی طرف راجع ہے جو لوگوں کی طرف متعدی ہو۔ اور حدیث میں ہر ایک کے موافق دلائل موجود ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب شکار اور ذبیحوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ ذبیحے جو معتبر ہیں اس مسلمان کا ذبیحہ ہے جو عاقل ہو کہ اس سے ذبح کا کام اچھی طرح ہو سکے خواہ مرد ہو یا عورت۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو کفار اہل کتاب نہیں ہیں ان کا ذبیحہ حرام ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ذبح ہر اس شے سے درست جو خون کو بہا دے اور حلقوم اور مری کو کاٹ دے۔ چھری ہو یا تلوار یا لوہا یا آئینہ یا پتھر یا بانس جس کی دہار ہو اور وہ اس طرح کاٹ سکے جس طرح ہتھیار تیز وہ کاٹ دیتا ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر سر کو جدا کر دیا تو وہ مذبوح حرام نہ ہوگا۔ البتہ سعید بن مسیب نے فرمایا کہ حرام ہو جائے گا۔ اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح ذبح کرنا ذبح مشروع کے طریقہ پر نہیں ہے اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اونٹ کو اس طرح ذبح کرنا سنت ہے کہ اونٹ کو کھڑا کر کے پاؤں باندھ کر سینہ کے اوپر برچھا مارے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ گائے اور بکری کو لٹا کر ذبح کرے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ سکھائے ہوئے شکاری جانوروں سے شکار کرنا جائز ہے جیسے کتا، چیتا اور بکری اور شاہین۔ اور باز نہ کتا سیاہ (کہ اس کا شکار) امام احمدؒ کے نزدیک حلال نہیں جیسا کہ عنقریب آجائے گا اور حضرت ابن عمرؓ اور مجاہد سے منقول ہے کہ شکار صرف کتے ہی سے جائز ہے اور اگر کسی پرندہ پر تیر مارا اور وہ زخمی ہو کر زمین پر گر گیا پھر اس نے اسے مردہ پایا تو وہ باتفاق ائمہ اربعہ حلال ہے۔ یہ مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ دانت اور ناخن سے ذبح کرنا جائز نہیں حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دانت اور ناخن ذبح کرنے والے سے جدا ہوں تو اس وقت صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور اس کی دلیل ان سے ذبح کرنے میں نہی وارد ہونا ہے۔ اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور اس کی وجہ سے جس وقت وہ ذبح کرنے والے سے جدا ہوں یہ ہے کہ وہ اس وقت خون خوب بہا سکیں گے برخلاف انہیں دونوں کے جبکہ وہ ذبح کرنے والے کے ساتھ متصل ہوں کہ اس وقت ان کی حرکت ایسی کمزور ہوگی کہ حلقوم اور مری کو نہ کاٹ سکیں گے جس کی وجہ سے حیوان کو سخت تکلیف ہوگی اور ذبح میں جلدی نہ ہو سکے گی حالانکہ اس کا حکم کیا

گیا ہے۔ یہاں تک کہ بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ ذبح کرنے میں چھری کو نہ اٹھاوے۔ اور اگر اٹھا کر پھر لوٹا دی تو ذبیحہ حرام ہو گیا۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ان چیزوں کا کاٹ دینا ضروری ہے۔ ایک حلقوم دوسرا مری، تیسرا اور چوتھا گردن کی دونوں رگیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صرف حلقوم اور مری ہی کا کاٹنا واجب ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ان چاروں میں سے تین کا کاٹ دینا واجب ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مخفف اور اس کے بعد والے میں تخفیف ہے اور وجہ دونوں کی ظاہر ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں سے ہر ایک کے اندر وہ خون خارج ہوتا ہے جس کا ذبیحہ میں باقی رہ جانا نقصان دیتا ہے اگرچہ دیر ہی میں نکلے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر حیوان کو گدی سے ذبح کیا اور اس میں کچھ ٹھہری ہوئی زندگی باقی رہ گئی اس کے حلقوم کو کاٹنے کے وقت تو وہ حلال ہے ورنہ نہیں۔ اور ٹھہری ہوئی زندگی کی پہچان یہ ہے کہ خون خارج ہونے کے وقت جانور سخت حرکت کرے اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے فرمایا کہ وہ کسی حال میں حلال نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور پہلے قول کی وجہ مشہور ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ ذبح کے شرعی طریق کے خلاف ہے۔

چوتھا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر اس جانور کا نحر (جانور کو باندھ کر سینہ پر برچھا مارنا) کر دیا جس کو ذبح کرنا چاہئے تھا یا اس کا عکس کیا تو وہ حلال ہے مگر کراہت کے ساتھ۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اونٹ کو ذبح کیا اور بکری کا نحر اور ضرورت کچھ نہ تھی تو وہ نہ کھایا جاوے اور بعض اصحاب امام مالکؒ نے اس کو کراہت پر محمول کیا ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے اگر اسے کراہت پر محمول نہ کیا جائے۔ اور تحریم کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح ذبح کرنا مشروع نہیں۔ اور جو عمل شریعت کے موافق نہ ہو وہ صحیح نہیں۔ لہٰذا حلال نہ ہوا۔

پانچواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی ماکول جانور کو ذبح کیا پھر اس کے پیٹ میں مردہ بچہ پایا تو اس کھانا حلال ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حلال نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور ان لوگوں کے حال پر محمول ہے جو اس کے کھانے سے خوش ہوں اور ساتھ ہی اس حدیث پر عمل کرنا ہے کہ پیٹ کے بچہ کا ذبح اس کی ماں کا ذبح کرنا ہے۔

اور دوسرے میں تشدید ہے اور وہ ان پر محمول ہے جو اس کے کھانے سے خوش نہ ہوں۔

چھٹا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ سکھائے ہوئے کتے کا شکار جائز ہے خواہ وہ سیاہ ہو یا اور کسی رنگ کا اسی طرح اور ان شکاری جانوروں کا شکار جو سکھائے ہوئے ہوں۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ سیاہ کتے کا شکار درست و حلال نہیں۔ اسی طرح حضرت ابن عمرؓ اور مجاہدؒ کا قول یہ ہے کہ صرف کتے کا شکار جائز

ہے اور کسی شکاری کا نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اسی طرح تیسرے میں اور سیاہ کتے کو مستثنیٰ کرنے کی وجہ وہ ہے جو حدیث میں وارد ہے کہ شیطان ہوتا ہے اور شکار شیطان کا ناپاک ہے کیونکہ اس کے ساتھ کوئی کتاب نہیں اور اس کے ساتھ کوئی کتاب ہوتی (یعنی وہ کتابی ہوتا) تو اس کا شکار حلال ہوتا جس طرح اس کا ذبیحہ۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔ اور حضرت ابن عمر اور مجاہد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں صرف کتے کا شکار وارد ہے۔ اگرچہ کتے سے مراد ہر وہ جانور ہے جس میں تکلب پایا جائے (یعنی کتے کی طرح بھونکنا اور حملہ کرنا) لہٰذا تمام درندوں کو بھی شامل ہے۔ باوجودیکہ حدیث میں ایسا وارد ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ درندہ کا نام کتا بھی ہے۔ چنانچہ وارد ہے کہ

"اے خدا تو اس پر اپنے کتوں میں سے کوئی کتا مسلط فرما تو خدا تعالیٰ نے اس پر ایک درندہ کو مسلط فرمایا جو اسے نگل گیا"

ساتواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ باوجود کتے کے سکھائے ہونے کے یعنی اس کے کہ جب اسے شکار پر چھوڑے تو وہ اس کی تلاش میں لگ جاوے اور جب وہ اس سے منع کرے تو رک جاوے اور جب اسے بلاوے تو آ جاوے۔ یہ بھی شرط ہے کہ جب وہ شکار کو پکڑ لے تو شکاری کے لئے روکے رکھے۔ اور اس کے اور شکار کے درمیان تخلیہ کر دے (کہ شکاری اس شکار کا جو چاہے کرے) حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ یہ شرط نہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان پہلی تین باتوں سے شکاری مرد کی تابعداری پائی گئی تو گویا ان شرطوں کے ہوتے ہوئے اگر وہ جانور شکار کرے گا تو ایسا ہوگا کہ خود شکاری مرد نے شکار کیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کمال تابعداری اسی وقت پائی جائے گی کہ جب وہ شکار کو شکاری مرد کیلئے روکے رکھے۔ اور اس کے اور اس کے درمیان تنہائی کر دے اور خود اس میں سے نہ کھاوے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جانور شکاری کے واسطے ضرور ہے کہ اس سے ان شروط کا وجود چند مرتبہ ہو چکا ہو اس وقت اس کا نام سکھایا ہوا رکھا جائے گا۔ اور اس کی تعداد کم سے کم دو مرتبہ ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ یہ صرف ایک مرتبہ سے بھی پایا جا سکتا ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مخفف ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول اہل تقویٰ پر محمول ہو اور دوسرا غیروں پر۔

نواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جانور کو شکار پر چھوڑنے کے وقت بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے۔ اور اگر اسے چھوڑ دیا چاہے قصداً ہی تو حرام نہ ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اسے یاد ہو تو بسم اللہ پڑھنا ضروری ہے۔ پس اگر اسے قصداً چھوڑ دیا تو حلال نہ ہوگا۔ ہاں اگر بھولے سے چھوڑ دے تو حلال ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر قصداً ترک کیا تو حلال نہیں اور اگر بھول کر چھوڑا تو اس میں

دونوں روایتیں ہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کی بہت سی روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ اگر کتے کے چھوڑنے یا تیر پھینکنے کے وقت بسم اللہ کو ترک کیا تو اس شکار سے مطلقاً کھانا حلال نہیں خواہ قصداً ترک کیا ہو یا بھول کر۔ اسی طرح امام داؤد اور شعبیؒ اور ابو ثورؒ کا قول یہ ہے کہ مباح ہونے کیلئے بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے ہر حالت میں۔ پس اگر اسے چھوڑ دیا خواہ قصداً یا بھول کر تو وہ ذبیحہ نہ کھایا جائے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا اور چوتھا مشدد اور تیسرا مفصل ہے اور احادیث تمام اقوال کی شہادت دیتی ہیں کیونکہ بسم اللہ کا حکم فرمانا وجوب اور استحباب دونوں کو شامل ہے۔

دسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر کتے نے شکار پر حملہ کیا اور اسے قتل نہ کیا پھر مالک نے اسے پایا اس حال میں کہ اس کے اندر ٹھہری ہوئی جان تھی بعد میں وہ اتنی دیر زندہ نہ رہا کہ وہ اسے ذبح کر لیتا اور مر گیا تو حلال ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حلال نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا اور چوتھا مشدد ہے اور اہل تقویٰ کے ساتھ لائق دوسرا قول ہے اور ان کے سوا غیر اہل تقویٰ کے ساتھ پہلا قول لائق ہے۔

گیارھواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے مشہور یہ ہے اور امام شافعیؒ کے قولوں میں سے اصح قول بھی یہ ہی ہے کہ اگر شکاری جانور نے اپنے بوجھ سے شکار کو قتل کر ڈالا تو وہ حلال ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ وغیرہ کا قول یہ ہے کہ وہ حلال نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور محتاجوں کے ساتھ پہلا قول مناسب ہے۔ اور اہل ثروت کے ساتھ دوسرا۔

بارھواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے مرجح قول یہ ہے اور یہی امام احمدؒ کا ہے کہ اگر سکھایا ہوا کتا شکار سے کچھ کھا لے تو وہ حرام ہو جاتا ہے۔ اسی طرح وہ بھی جو اس سے شکار کیا ہو اگر چہ اس سے کھایا نہ ہو۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ حلال ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

تیرھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح قول اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر شکار کے تیر مارا یا اس پر کتے کو چھوڑا اور اس نے حملہ کیا اور مالک سے غائب ہو گیا۔ پھر اسے مردہ پایا اور زخم بھی ایسا ہے کہ اس سے مر سکتا ہے اور ہو یہ بھی سکتا ہے کہ نہ مرے اور بچ جائے تو وہ حلال نہ ہوگا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اسے اسی روز پایا تو حلال ہے اور اگر بعد میں پایا تو حلال نہیں۔ اور امام شافعیؒ کی ایک جماعت نے علت کو اختیار کیا ہے۔ کیونکہ اس بارہ میں صحیح حدیث وارد ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے۔

چودھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر جال لگایا پس اس میں شکار پھنس کر مر گیا تو وہ حلال نہیں ہے حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس میں کوئی ہتھیار ہو اور وہ اپنی دھار سے قتل

کردے تو وہ حلال ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

پندرھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی مانوس جانور وحشی ہو جائے اور پھر اس کے ذبح پر قدرت نہ رہے تو اس کو جہاں سے قادر ہو وہاں سے ذبح کرے۔ جس طرح وحشی جانور کے ذبح کرنے کا حکم ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو حلق یا سینہ کے اوپر کے گڑھ ہی سے ذبح کرے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

سولھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر شکار کے تیر مارا اور اس کے دو ٹکڑے کر دئے تو وہ دونوں ٹکڑے ہر حال میں حلال ہیں۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ دونوں حلال نہیں مگر اس وقت کہ دونوں ٹکڑے برابر ہوں۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اکثر ہو تو حلال ہے اور دوسرا حلال نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مفصل ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ اجتہاد مجتہدین کی طرف واقع ہے۔

سترھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول اور امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کتے کو شکار پر چھوڑا پھر اسے ڈانٹا تو وہ نہ رکا بلکہ اور دوڑنے میں زیادتی کی تو اس کا کھانا حلال نہیں حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ حلال ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجوہ ظاہر ہیں۔

اٹھارواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر شکار مالک کے ہاتھ سے غائب ہو جائے تو اس کی ملک اس سے زائل نہ ہوگی۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب خشکی میں دور بھاگ جائے تو ملک زائل ہو جائے گی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل ہے۔ اور ہر ایک کیلئے ایک ایک وجہ ہے جو مجتہدین کے اجتہاد کے تابع ہے۔

انیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر خشکی کے پرندہ کا شکار کیا اور اسے اپنے حلقہ میں کر لیا پھر وہ دوسرے کے پنجرے میں چلا گیا تو اگر وہ پھر اس کے حلقہ اور پنجرہ میں لوٹ جائے تو اس کی ملک میں پھر آجائے گا (ورنہ نہیں) پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

اور اب ہم بیوع اور اس کے بعد کے ابواب مثلاً نکاح اور جراح وغیرہ آخر ابواب فقہ تک کے بیان کرنے میں شروع ہوتے ہیں۔ اس طرح سے کہ مسائل اختلافیہ اور ان کی توجیہات میں بہت اختصار کریں گے تاکہ کتاب دراز اور لوگوں پر لکھنا دشوار نہ ہو جائے اور اب کہتا ہوں

وباللہ التوفیق والھدایۃ وھو حسبی و نعم الوکیل۔

کتاب بیع وفروخت کے احکام میں

مسائل اجماعیه

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بیع حلال ہے اور سود حرام۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بیع ہر بالغ عاقل مختار تصرف کے مالک سے صحیح ہے اور اس پر بھی کہ مجنون کی بیع صحیح نہیں۔ اس باب میں اجماعیہ مسائل مجھے اسی قدر ملے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ نابالغ بچہ کی بیع صحیح نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جب وہ بیع کے اندر تمیز رکھتا ہو تو صحیح ہے۔ یہی امام احمدؒ کا قول ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے انعقاد کیلئے یہ شرط فرماتے ہیں کہ اس کا ولی پہلے اجازت دے چکا ہو اور امام احمدؒ انعقاد بیع کیلئے صرف ولی کی اجازت شرط کرتے ہیں خواہ پہلے سے ہو یا بعد میں پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں بوجہ اجازت مذکورہ کے شرط ہونے کے تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے ظاہر قول پر عمل کرنا ہے کہ

و لا تو تو االسفهاء امو الكم اللتى جعل الله لكم قياماً . الأية

اور بیع وشراء کا تصرف کرنا معنی میں بیوقوفوں کو مال دیدینے کے ہے کیونکہ خرید وفروخت مال خرچ کرنے کو مستلزم ہے اور علت جامعہ ان دونوں کے درمیان عقل کا نقصان ہے جو بغیر شرعی طریقہ کے مال کو ضائع کرنے میں واقع کرنے والا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدار عمل کا اس صورت میں ولی کی اجازت پر ہے نہ نابالغ پر لہٰذا بیع صحیح ہوئی کیونکہ نابالغ اس شکل میں دلال کی مثل ہے اور درحقیقت عاقد اور ہے۔

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ زبردستی کئے گئے آدمی کی بیع صحیح نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اس کی صحت کا ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور اس کی دلیل احادیث صحیحہ ہیں جو اس بارہ میں وارد ہیں۔ اور دوسرا قول مخفف ہے اور اس کی وجہ ظاہر حال کو لینا ہے کیونکہ ہمیں اکراہ اور زبردستی کے صحیح ہونے پر اطلاع نہیں کیونکہ اس کا رجوع اس بات کی طرف ہے جو بندے کے دل میں ہے۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ ضرب یا قید کے تحمل پر قادر ہو برخلاف اس کے جو اس نے ہم پر اپنا عاجز ہونا ظاہر کیا۔ اور اس نے بیع کی تصریح ہم پر اس

لئے کی ہو کہ اس نے اس میں اپنے لئے کچھ مصلحت اور حظ پایا ہو بالخصوص اس وقت کہ جب قیمت کا حالت مختاری میں قبضہ کرے لہٰذا ہم بھی اس کی موافقت کریں گے تا کہ وہ ظالم کی ایذا قید وغیرہ سے خلاصی حاصل کرے اور گناہ صرف ظالم پر قرار دیں گے نہ خریدار پر اور جب خریدار اس کے مجبور کئے جانے کو جان چکا ہو تو گناہ کا اس کے ساتھ لاحق کرنا صحیح ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے مرجح قول اور امام احمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ تعاطی کی بیع درست نہیں۔ (یعنی ایک پیسہ دینا اور چیز اٹھا لینا بغیر نرخ کئے اور زبانی بات چیت کے جبکہ معلوم ہو کہ وہ ایک پیسہ کو دیتا ہے) حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وہ بیع منعقد ہو جاتی ہے اور اسی کو ابن صباغ اور نوویؒ اور شافعیہؒ کی ایک جماعت نے اختیار کیا ہے۔ اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول اور امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ سے دوسری روایت بھی یہی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ

''اس کے سوا نہیں کہ بیع رضامندی سے ہونی چاہئے''

اور رضامندی ایک پوشیدہ امر ہے لہٰذا اس لفظ کا اعتبار کیا جائے گا جو اس رضامندی پر دلالت کرے بالخصوص اس وقت کہ جب بعد میں خریدار اور بائع کے درمیان نزاع واقع ہو اور مقدمہ حاکم کے پاس لے جائیں کیونکہ اس دم حاکم گواہوں کی گواہی کے ساتھ فیصلہ نہیں کر سکتا بوجہ اس کے کہ انہوں نے کچھ سنا ہی نہیں اور یہ کہنا ان کا کافی نہیں ہو سکتا ہے ہم نے مثلاً اس کو دینار دیتے اور بائع کو گدھا دیتے دیکھا تھا۔

اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ اور جو ان کے موافق ہیں ان کی یہ ہے کہ ایسی باتوں میں قرینہ ہی کافی ہے اور وہ بائع کا مشتری کو مبیع دینا ہے اور مشتری کا بائع کو ثمن دینا اور بائع کا ان سے لے لینا اور اگر وہ رضامند نہ ہوتا تو یہ لین دین کیونکر ہو سکتا اور یہ قول اکابر اہل دین کے ساتھ مخصوص ہے جو جھوٹا دعوے کبھی نہیں کرتے۔ اور اپنے بھائی کے لئے پورے حصہ کا خیال رکھتے ہیں جیسا کہ سلف صالحین کا دستور تھا۔

رہا پہلا قول سو وہ ان دنیاداروں کے ساتھ خاص ہے جو اپنے کو اپنے بھائیوں پر اختیار کرتے ہیں بلکہ بسا اوقات اس کی شہادت کو رد کرتے ہیں جو حق شہادت بیان کرتا ہے اور اپنے مخالف کے گواہوں میں جرح کرتے ہیں۔

چوتھا مسئلہ: بعض اماموں کا قول یہ ہے کہ معمولی اشیاء میں تلفظ کی ضرورت نہیں جس طرح روئی ہے اور ساگ وغیرہ ہیں اگرچہ دھگڈی بندھی ہوں۔ حالانکہ بعض کا قول اس کے شرط ہونے کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ موافق اس کے جو بھی بڑی چیزوں کی بیع میں گذر چکا ہے اور معمولی اور بڑی سے کی شناخت کا معیار یہ ہے کہ جس شے کے اندر لوگ حکام کے پاس مقدمہ لیجانے کے محتاج ہوتے ہیں وہ شے عظیم ہے اور جس میں یہ بات نہ ہو وہ حقیر اور معمولی شے ہے۔

پانچواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ ایسے لفظ سے بیع ہو جاتی ہے جو چاہنے پر دلالت کرے جیسے (یوں کہے) کہ میرے ہاتھ فروخت کردے یا یہ چیز مجھ سے خرید لے وہ جواب دے کہ میں فروخت کرتا ہوں یا خریدتا ہوں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہ بیع بالکل منعقد نہیں ہوتی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ خریدار یا بائع کے خواہشمند ہونے سے غرض کا حاصل ہونا ہے اس لئے کہ دونوں صورتوں میں جواب تو ضرور ہے ہی۔

دوسرے قول کی وجہ خواہشمند کی طرف عادتاً دھوکہ اور کھوٹ کی طرف نسبت کرنا ہے کیونکہ بہت مرتبہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر اس مبیع میں کوئی عیب نہ ہوتا تو دوسرے سے لینے کو ہرگز نہ کہتا بلکہ صبر کرتا یہاں تک کہ دوسرا آدمی خود ہی اس سے طلب کرتا جیسا کہ بازاروں میں یہ بات مشہور ہے اور ہوسکتا ہے کہ پہلے کو اکابر اہل علم ودین پر محمول کیا جائے جو اپنے بھائی کیلئے پورے حصہ کا خیال رکھتے ہیں۔ اور دوسرے قول کو اس کے خلاف پر جیسا کہ لوگ بعض بعض کو قرائن اور تجربہ سے پہچان لیتے ہیں۔

چھٹا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب بیع منعقد ہو جائے تو بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو مجلس کا خیار باقی رہتا ہے جب تک جدا نہ ہوں یا بیع کے لازم ہونے کو اختیار نہ کرلیں۔ پس اگر ایک نے لزوم بیع کو اختیار کرلیا تو دوسرے کو اختیار باقی رہتا ہے یہاں تک کہ مجلس سے جدا ہو یا وہ بھی لزوم بیع کو اختیار کرلے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بائع ومشتری کو مجلس کا اختیار حاصل نہیں ہوتا پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ حدیث ہے کہ

البیعان بالخیار مالم یتفرقا او یقول احدھما اخترت.

ترجمہ: بائع ومشتری کو اختیار رہتا ہے جب تک جدا نہ ہوں یا ان میں سے ایک یہ نہ کہہ دے کہ میں نے لزوم بیع کو اختیار کرلیا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع تو صرف خرید وفروخت کے الفاظ ختم ہونے سے لازم ہو چکی اور اب خیار مجلس کی حاجت نہ رہی۔ اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہو جن میں سے ہر ایک اپنے نفس کے لئے پورے حصہ کا خیال رکھتا ہے لہٰذا شارع علیہ السلام نے ان پر رحم فرمایا چونکہ ان کی نظر کوتاہ تھی اور لزوم بیع میں ہر ایک کو تردد تھا تو ان میں سے ہر ایک کیلئے مجلس کا اختیار عطا کیا جس طرح دوسرے قول کو ان اکابر پر محمول کرسکتے ہیں جن میں سے ہر ایک اپنے بھائی کے لئے پورے حصہ کا خیال رکھتا ہے اور ایسے لوگ واقع میں خیار مجلس کے محتاج نہیں۔ کیونکہ ان میں اگر کسی کو بھی پورا حصہ حاصل ہو گیا تو دوسرے کو پشیمانی حاصل ہونے کا خطرہ نہیں بلکہ برخلاف اور وہ اس سے خوش ہوگا۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تین روز تک اختیار کا شرط کر لینا جائز ہے اور اس سے زیادہ کا جائز نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس قدر دنوں کے اختیار کی حاجت پڑے دینا جائز ہے اور اس کا اختلاف اموال پر ہے۔ پس وہ میوے جو ایک دن سے زیادہ نہیں رہ سکتے ان کے اندر ایک دن سے زیادہ کا اختیار جائز نہیں اور وہ گاؤں جس سے اچھی طرح آگاہی تین دن میں نہ ہو سکے اس کے اندر تین دن سے زیادہ تک اختیار شرط کرنا درست ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ جتنے دنوں کے اختیار پر ان دونوں کا اتفاق ہو جائے اتنے روز تک ثابت رہے گا جس طرح وعدہ (قیمت دینے کا) پس پہلے قول میں تشدید ہے اور ان دلائل کا اتباع ہے جو اس بارہ میں صحیح صحیح وارد ہیں اور دوسرے قول میں تخفیف اور تیسرا مخفف ہے۔ اور دوسرے اور تیسرے قول کی وجہ اجتہاد مجتہد کی طرف راجع ہے باعتبار لوگوں کے اختلاف مراتب کے کہ بعض تو دینوی امور کی تعظیم کرتے ہیں اور بعض انہیں ذلیل سمجھتے ہیں۔ اسی طرح بعض تو اپنے بھائیوں کیلئے پورے حصہ کا خیال کرتے ہیں اور بعض اپنے لئے، جس طرح اس کی تفصیل خیارِ مجلس میں گذری۔

آٹھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر رات تک اختیار شرط کیا جائے تو رات اختیار میں داخل نہ ہوگی حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس میں رات بھی داخل ہوگی۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف اور توسیع ہے۔

نواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جب اختیار کی مدت ختم ہو جائے تو بیع لازم ہو جاتی ہے یعنی پھر فسخ بیع کا اختیار نہیں رہتا اور نہ اجازت بیع کا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ محض مدت گذر جانے سے بیع لازم نہیں ہوتی بلکہ اختیار کرنا یا اجازت دینا ضرور ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اور دینی احتیاط ہے۔

دسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی شے کو اس شرط پر فروخت کیا کہ اگر تین روز کے اندر اندر قیمت کا قبضہ نہ کرایا تو بیع نہ ہوگی تو وہ بیع فاسد ہے اور اس کی وجہ شرط کا فاسد ہونا ہے اور یہی گفتگو اس میں ہے کہ جب بائع نے کہا کہ میں تیرے ہاتھ اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ اگر تین روز کے بعد میں نے قیمت تجھے واپس کر دی تو ہمارے درمیان بیع نہ ہوگی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہ بیع صحیح ہے اور پہلا قول محض مشتری کو اختیار ثابت کرنے کیلئے ہوگا اور دوسرا قول صرف بائع کو خیار ثابت کرنے کیلئے۔ اسی طرح تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مدت اختیار کے اندر اسے قیمت سپرد کرنا لازم نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ لازم ہے۔ پس پہلا قول پہلے دونوں مسئلوں میں مشدد ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا قول ان دونوں میں مخفف ہے اور تیسرے مسئلہ میں پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا اس میں مشدد ہے اور تینوں مسئلوں کی توجیہ کتب فقہ میں ظاہر ہے۔

گیارھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جسے اختیار ثابت ہوتا ہے اسے اجازت ہے کہ چاہے اپنے صاحب کے سامنے بیع کو فسخ کرے یا اس کے پیچھے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا

قول یہ ہے کہ اسے صرف اپنے صاحب کے سامنے ہی فسخ کرنے کا اختیار ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کا صاحب اختیار دینے پر راضی ہوا ہے تو گویا اس نے اسے اجازت دی ہے کہ جہاں چاہے فسخ کردے لہٰذا فسخ کے وقت سامنے ہونے کی حاجت نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہوسکتا ہے اس کے سامنے اس کی کوئی اور بات سمجھ میں آجائے تو امام ابوحنیفہؒ نے صحت فسخ کو ملحوظ رکھا ہے۔ اور ہوسکتا ہے کہ پہلے قول کو ان بڑے لوگوں پر محمول کیا جائے جو اپنے بھائی کیلئے پورے حصہ کا خیال رکھتے ہیں اور دوسرا ان لوگوں پر جو پہلوں کے خلاف ہیں۔

بارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جب بیع کے اندر مجہول خیار شرط کیا جائے تو شرط اور بیع دونوں باطل ہوتے ہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے پھر اس کی اس قدر مدت معین کی جائے گی جتنی عادتاً اس شے کے اندر اختیار کی ہوتی ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا ظاہر قول یہ ہے کہ دونوں صحیح ہیں اسی طرح ابن ابی لیلیٰ کا قول یہ ہے کہ بیع صحیح ہے اور شرط باطل۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مخفف اور چوتھا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرط فاسد ہونے سے خریدنا اور فروخت کرنا بھی فاسد ہوتا ہے اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ ظاہر ہے اور امام احمدؒ کے قول کی وجہ طریق اجتہاد ہے جو انہیں حاصل ہوا اور ابن ابی لیلیٰ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع تو صیغہ سے منعقد ہوچکی اور لازم بھی ہوگئی۔ لہٰذا اس میں اب کوئی شرط فاسد موثر نہیں ہوسکتی۔ پھر یہ بات ہے کہ یہ سب اجتہاد مجتہدین کی طرف رجوع کرتا ہے کیونکہ ان کی کوئی اور دلیل نہیں پاتا۔

تیرھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جس کو خیار تھا اگر وہ مرجائے تو اس کا حق وارثوں کی طرف منتقل ہوگا حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ خیار کا حق مرجانے سے ساقط ہوجاتا ہے اور مدت کے اندر اندر مشتری کی طرف ملک لوٹ جاتی ہے اگر میت بائع ہو۔ اور اس کی توجیہ معہ اس کی تفریقوں اور تفصیلوں کے کتب فقہ میں مذکور ہے۔ پس ہم اس کو ذکر کے طوالت کو سر پر نہیں لیتے۔

چودھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ مدت خیار میں لونڈی سے بائع کو ہمبستر ہونا درست ہے اور خریدار کو یہ درست نہیں۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس سے ہمبستر ہونا نہ بائع کو درست ہے نہ خریدار کو۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ لونڈی سے بائع کی ملکیت کا دور ہوجانا اسی وقت ثابت ہوگا جب مدت گذر جائے تو گویا ابھی تک اس کی ملک میں ہے اور خریدار کو ہمبستری ممنوع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب تک اس لونڈی کا حمل سے بری ہونا نہ ظاہر ہو اس وقت تک حلت میں توقف ہے اور وہ اب تک ظاہر نہیں۔ اور امام احمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہمبستری کا قصد اسی وقت درست ہے کہ جب ملک صحیح ہوجائے اور مدت خیار میں ملک ثابت نہیں ہوئی۔ پس خوب سمجھ لو۔ **واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم والحمدللہ رب العالمین۔**

باب اس بارہ میں کہ کس کی بیع جائز ہے کس کی نہیں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ معین چیز کی جو پاک ہو بیع جائز ہے اور اس پر بھی کہ ام الولد کی بیع ناجائز ہے۔ امام داؤد کا اس میں اختلاف ہے اور یہ ہی قول حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس چیز کی بیع ناجائز ہے جس کے سپرد کرنے پر قدرت نہ ہو جس طرح وہ پرند جو ہوا میں ہو اور وہ مچھلی جو دریا میں ہو اور وہ غلام جو بھاگا ہوا ہو خلاف ہے حضرت ابن عمرؓ کا کہ وہ بھاگے ہوئے غلام کی بیع کو جائز کہتے ہیں اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اور ابن ابی لیلیٰ سے منقول ہے کہ ان دونوں نے اس پرند کی بیع کو جو ہوا میں ہو اور اس مچھلی کی بیع کو جو بڑے حوض میں ہو جائز کہا ہے اگرچہ اس مچھلی کے اور پرندہ کے پکڑنے میں بڑی تکلیف اٹھانے کی ضرورت ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مشک کی بیع درست ہے اسی طرح اس کے نافہ کی اگر زندہ جانور سے جدا کیا گیا ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ عورت کا دودھ پاک ہے۔ اور اس پر بھی کہ قرآن شریف کا خریدنا درست ہے البتہ اختلاف اس کے فروخت کرنے میں ہے۔ یہ وہ مسائل تھے جن میں اتفاق تھا۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس چیز کی بیع جائز نہیں جو ناپاک ہو جس طرح کتا اور خنزیر اور گوبر اور شراب۔ پس اگر کتا تلف ہو جائے یا کر دیا جائے تو اس کی قیمت تلف کرنے والے پر لازم نہیں۔ اسی طرح تینوں اماموں کے نزدیک ناپاک کی بیع درست نہیں۔ اگرچہ پانی سے دھولیا ہو۔ حالانکہ امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ ناپاک تیل کی بیع درست ہے اگرچہ دھویا نہ گیا ہو۔ اسی طرح امام موصوف کا یہ قول ہے کہ کتے اور گوبر کی بیع صحیح ہے اور یہ کہ مسلمان اگر ذمی سے شراب اور نبیذ تمر کو فروخت کراوے یا خریدواوے تو اسے اجرت دینا درست ہے۔ حالانکہ بعض اصحاب امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ کتے کی مطلقاً بیع درست ہے اور بعض کا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے اسی طرح ان میں کے بعض یہ کہتے ہیں کہ اس کتے کو بیچنا درست ہے جس کے پالنے کی اجازت ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مخفف اور چوتھے میں تشدید اور پانچواں مفصل ہے۔ اور ان میں سے ہر قول کی ایک وجہ ضرور ہے جس کا رجوع صاحب اجتہاد کی طرف ہے باوجود اس کے کہ ہمیں کوئی دلیل ایسی نہ ملی جس سے گوبر کی بیع کا ناجائز ہونا صراحتہ ثابت ہوتا ہو۔ برخلاف شراب

کے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے اس قول کو کہ اگر مسلمان کسی ذمی کو شراب کے بیچنے یا خریدنے کی اجرت کھلائے تو جائز ہے اس پر محمول کر سکتے ہیں کہ وہ یہ خیال کرتے تھے کہ وکیل سفیر محض نہیں ہوتا اور بائع شراب پر لعنت والی حدیث بائع پر لعنت واجب کرتی ہے اور بائع یہاں ذمی ہے نہ مسلمان۔

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ مدبر غلام (مدبر وہ جسے اس کے مولیٰ نے کہہ دیا ہو کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) کی بیع جائز ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مدبر اگر مطلق ہو تو بیع درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور پہلا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو بعد مدبر بنانے کے اس کی قیمت کے محتاج ہوتے ہیں لہٰذا ائمہ نے ان پر توسیع کی کہ اس کی بیع کو اور قیمت اپنی ضروریات میں صرف کرنے کو جائز کہہ دیا ان پر رحمت کی نظر کر کے اور یہ مدبر کے آزاد ہونے سے بھی زیادہ سزاوار امر ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ نے مدبر بنانے کی نیت کو خدا تعالیٰ کے ساتھ مرتبط کر دیا تو پھر اس سے رجوع جائز نہیں اور یہ قول اکابر اولیاء اللہ اور بڑے امراء کے ساتھ مخصوص ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

تیسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ وقف کی بیع جائز نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کی بیع جائز ہے جب تک حاکم کا حکم اس کے ساتھ پیوستہ نہ ہو اس لئے کہ وقف کا حکم وصیتوں کا سا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔ اور پہلا قول اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ اس سے پہلے مسئلہ میں اور دوسرا قول اصاغر کے ساتھ مخصوص ہے۔ پس جس طرح اسے وصیت سے رجوع کرنا جائز ہے اسی طرح وقف سے بھی۔ بالخصوص اس وقت کہ جب اس کو حاجت ہو اور حاکم نے اس کے اندر ابھی تک کوئی حکم صادر نہ کیا ہو۔

چوتھا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ عورت کے دودھ کو بیچنا جائز ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس کی بیع درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ اس کی بیع کا ضمناً اس قول خداوندی میں داخل ہونا ہے کہ

فان ارضعن لکم فاتوھن اجورھن

ترجمہ: یعنی ان کے دودھ کی قیمت اور بچہ کی پرورش کی اجرت ان کو دو۔

پس خدا تعالیٰ کا یہ فرمان کہ ان کو اجرتیں دو اس کی بیع جائز ہونے کی خبر دیتا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت کے دودھ کی حاجت اکثر سوائے آدمیوں کے اور کسی کو نہیں پڑتی اور یہ بھلائی کی بات ہے کہ عورت اپنے مسلمان بھائی کے بچہ کو دودھ پلاوے اور قیمت نہ لے کیونکہ نوع انسان کو شرف حاصل ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مکہ معظمہ کے مکانوں کا فروخت کرنا درست ہے کیونکہ صلح سے فتح ہوا ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور

امام احمدؒ کی دونوں روایتوں میں سے اصح روایت یہ ہے کہ نہ ان کا فروخت کرنا درست ہے نہ کرایہ پر دینا اگر چہ وہ صلح سے مفتوح ہوا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ نبی ﷺ کا عقیل کو اجازت دینا ہے مکہ کے مکانات فروخت کرنے کی جب نبی ﷺ اور حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ نے مدینہ طیبہ کو ہجرت کی تھی۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکہ معظمہ حق تعالیٰ کا دربار خاص ہے لہٰذا نہ اس کی بیع درست ہے اور نہ کرایہ پر دینا جس طرح مسجد کی بیع اور اس کو کرایہ پر دینا درست نہیں حق تعالیٰ کے ساتھ اس ادب کو ملحوظ کرنے کے واسطے کہ اس کے دربار میں اس کے ساتھ اپنی ملک بھی سمجھے کیونکہ بیع دراصل اس شخص کیلئے مشروع ہوئی ہے جو خدا عزوجل سے پردہ میں ہے اور اگر وہ پردہ اٹھا دیا جائے تو خدا تعالیٰ کے سوا اور کچھ نہ پاوے تو پھر بیع کس کے ہاتھ کرے۔ یہی وجہ ہے جو بعض صوفیہ نے فرمایا ہے کہ انبیاء اور اولیاء پر زکوٰۃ واجب نہیں کیونکہ ان سے پردہ اٹھا ہوا ہے۔ لہٰذا وہ حق تعالیٰ کے ساتھ کسی ملکیت کا مشاہدہ نہیں کرتے۔ (انتہی) اگر چہ جمہور اس کے خلاف ہیں کیونکہ بندہ پر جزو بشری کی حیثیت سے احکام کا جاری کرنا ضروری ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

چھٹا مسئلہ: امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے مرجح قول یہ ہے کہ جو شے مملوک نہ ہو وہ بیع بغیر مالک کی اجازت کے درست نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ بیع صحیح ہے لیکن مالک کی اجازت پر موقوف ہے اور یہی قول امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول قدیم ہے برخلاف خریدنے کے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اجازت پر موقوف نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ خرید و فروخت دونوں اجازت پر موقوف ہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مخفف ہے اور تمام اقوال کی توجیہ ظاہر ہے۔ کیونکہ اجازت ایسا کر دے گی کہ گویا ایسی شے کی بیع کی کہ جس کا وقت عقدِ مالک تھا صرف تقدیم اور تاخیر ہوگی۔

ساتواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام محمدؒ بن حسن کا قول یہ ہے کہ اس شے کی بیع مطلقاً ناجائز ہے جس کی ملکیت مستقر نہ ہوئی ہو اور اس کا قبضہ نہ ہوا ہو خواہ وہ زمین ہو یا منقول شے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ زمین کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے طعام کی بیع جائز نہیں اور اس کے ماسوا کی جائز ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مبیع کیلی یا وزنی یا عددی چیز ہو تو اس کی قبضہ کرنے سے پہلے بیع جائز نہیں اور اگر اس کے سوا ہو تو جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرے میں تفصیل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے اس چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے جو مقبوض نہ ہو اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بعد وقوع بیع قبل از قبضہ غالباً زمین کے تغیر و تبدل کا اندیشہ نہیں۔ اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ اکثر طعام کا متغیر ہونا ہے برخلاف اس کے ماسوا کے۔

اور امام احمدؒ کے قول کی وجہ عادتاً عددی، کیلی وزنی کے قبضہ کا سہل ہونا ہے لہٰذا قبضہ کرنا اس پر دشوار نہ ہوگا۔

آٹھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ منقولی چیز میں قبضہ نقل سے ہوتا ہے اور غیر منقولی میں جس طرح زمین اور درختوں کا پھل خریدار اور اس شے کے درمیان تنہائی کر دینے سے ہوتا ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تمام چیزوں میں تنہائی کرنے سے ہوتا ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔ پہلا قول اس وجہ سے ہے کہ منقول چیز کا قبضہ میں داخل ہونا سہل ہوتا ہے برخلاف زمین کے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع جب خریدار اور مبیع کے درمیان تنہائی کر دے تو گویا اس نے خریدار کو قادر بنا دیا پس اس سے وہ مقصود حاصل ہو گیا جو نقل سے ہوتا ہے۔

نواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ عین مجہول کی بیع ناجائز ہے جس طرح یہ کہا کہ ایک غلام غلاموں میں سے یا ایک تھان تھانوں میں سے فروخت کرتا ہوں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تین غلاموں میں سے کسی غیر معین غلام کی یا تین تھانوں میں سے کسی تھان کی بیع بشرط خیار درست ہے نہ اس وقت کہ جب تین سے زیادہ ہوں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔ کیونکہ شرط خیار معاملہ کو رضامندی کی طرف لے جاتا ہے۔ تو گویا خریدار عیب کے ساتھ راضی ہو گیا ہے اور وہاں کوئی عیب ہوا۔

دسواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے مرجح قول یہ ہے کہ اس چیز کی بیع درست نہیں جو عین ہو اور بائع و مشتری سے غائب ہو اور پھر ان کا وصف بھی ظاہر نہ کیا گیا ہو حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ بیع صحیح ہے اور خریدار کو اختیار رویت حاصل ہوگا۔ اور یہی قول امام احمدؒ کا ہے۔ ان کی دو روایتوں میں سے اصح روایت کے اندر اور اصحاب امام ابوحنیفہؒ کا اس میں اختلاف ہے کہ جب جنس یا نوع کا ذکر نہ کیا جائے جس طرح یوں کہے کہ میں اس چیز کو فروخت کرتا ہوں جو میری ہتھیلی میں ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو اس چیز کی بیع پر حمل کیا جائے جس میں عقد بیع اور رویت کے درمیان درمیان غالباً تغیر و تبدل ہو جاتا ہے۔ اور دوسرے قول کو اس چیز پر جس میں اتنی جلدی تغیر نہیں ہوا کرتا اور یہی قول بعض شوافع کا ہے۔

گیارھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ نابینا کی خرید و فروخت اور اس کا کرایہ پر دینا اور رہن رکھنا اور ہبہ کرنا سب درست ہے۔ مگر اس کے واسطے چھونے کے وقت اختیار ثابت ہے حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ اس کی خرید و فروخت درست نہیں مگر ایسی چیز کی بیع جسے اس نے نابینا ہونے سے پہلے دیکھا ہو اور وہ اس قبیلہ سے ہو جس میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا جس طرح لوہا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ حدیث ہے

انما البیع عن تراض

ترجمہ: سوا اس کے نہیں کہ بیع صحیح رضامندی سے ہوتی ہے۔

اور نابینا اس کے ساتھ راضی ہو گیا۔

اور دوسرے قول کی وجہ نابینا کا کھرے اور ردی کے پہچاننے سے عاجز اور قاصر ہونا ہے تو بعض دفعہ جب دوسرا آدمی مبیع کی رنگت خراب ہونے سے بہت پشیمان ہوگا اور حیاء و شرمندگی کے ساتھ اسے واپس کرنے کی ضرورت پڑے گی۔

بارھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ باقلے کی بیع مع اس کے اوپر کے پوست کے صحیح نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اس کے جواز کا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مخفف اور عوام الناس کے ساتھ خاص ہے۔

تیرھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ گیہوں کو جبکہ وہ بالوں میں ہوں فروخت کرنا درست ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے مرجح قول یہ ہے کہ صحیح نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور عوام الناس کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مشدد اور اکابر کے ساتھ خاص ہے۔

چودھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ شہد کی مکھیوں کا فروخت کرنا جبکہ وہ اپنے چھتہ میں نظر آ رہی ہوں درست ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ شہد کی مکھی کا فروخت کرنا درست نہیں ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور عوام کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا مشدد اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور انسان کا طور اس کے ساتھ نفع اٹھانے کا یہ ہے کہ اپنے صاحب کو ہبہ کر دے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا انضباط نہ عدد کے ذریعہ ہو سکتا ہے نہ وزن کے نہ کیل کے لہٰذا وہ فروخت کردہ اشیاء سے خارج ہو گئی۔

پندرھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ دودھ کی بیع جبکہ وہ تھن کے اندر ہو درست نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ معین دنوں تک کیلئے اس کی بیع درست ہے جبکہ اس کے دودھ دوہنے کی مقدار معروف ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور اس کی دلیل اس بارہ میں حدیث صحیح ہے اور دوسرا مخفف ہے اس لئے کہ اکثر لوگ ایام معینہ تک کیلئے تسامح کرتے ہیں بلکہ ہم نے ان لوگوں کو دیکھا ہے کہ جو اپنی گائے کے دودھ کو ایک ماہ کے لئے اور زیادہ کے لئے مباح کر دیتے ہیں اور مفت دوسروں کو ہبہ کر دیتے ہیں اور پہلا قول اکابر کے ساتھ خاص ہے جو اہل تقویٰ ہیں اور دوسرا قول عوام الناس کے ساتھ خاص ہے جبکہ بائع کا نفس اس سے خوش ہو۔

سولھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ قرآن مجید کی بیع بلا کراہت مباح ہے حالانکہ امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ مکروہ ہے اور ابن قیم جوزی نے اس کے حرام ہونے کی تصریح کی ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے کہ مبیع درحقیقت جلد اور کاغذ ہیں اور قرآن شریف کچھ اوراق کے اندر حلول کئے ہوئے نہیں ہے۔

دوسرے قول کی وجہ کہ الفاظ کا معانی سے جدا ہونا متصور نہیں۔ لہٰذا قرآن مجید کی بیع مکروہ ہے کیونکہ تخیل

کے اعتبار سے معانی قرآن اس کے ضمن میں داخل ہیں بالخصوص جبکہ قرآن مجید کو اہل سنت والجماعت نے حقیقت کلام خداوندی قرار دیا ہوا گرچہ اس کی گویائی ہماری زبانوں سے ہوتی ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو اور اس سے زائد نہ کہا جا سکتا ہے اور نہ کتاب میں لکھا جا سکتا ہے۔

سترھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ انگور کی بیع شراب نچوڑنے والے کے ہاتھ کراہت کے ساتھ جائز ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول اس کے صحیح نہ ہونے کا ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقاصد ہی کے ساتھ بندہ سے مواخذہ کیا جاتا ہے اور وسائل و ذرائع پس بندہ کے اور ان کے درمیان حوالہ کر دیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہی وجہ ہے کہ انگور کی بیع شراب بنانے والے سے حرام نہیں کیونکہ ہمیں اس کا قطعی یقین نہیں کہ وہ اس کے بنانے پر قدرت پا سکے گا اور حضرت حسن بصری نے فرمایا کہ انگور کی بیع شراب بنانے والے کے ہاتھ کچھ مضائقہ نہیں رکھتی۔ اور حضرت سفیان ثوریؒ فرماتے تھے کہ حلال شے کو جس کے ہاتھ چاہو فروخت کرو۔ دوسرے قول کی وجہ دروازہ کا بند کر دینا ہے کیونکہ جو چیز حرام کا ذریعہ بنتی ہے وہ حرام ہوتی ہے اگرچہ قصد ہی کے اعتبار سے ہو۔ مثلاً اگر کسی انسان نے طاق میں کوئی تھان رکھا ہوا دیکھا اور یہ گمان کیا کہ عورت اجنبیہ ہے تو اسے اس کی طرف نظر کرنا حرام ہوگا۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

اٹھارواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ نر کدانے کی اجرت حرام ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول اس کے جواز کا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

انیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ دو بھائیوں میں بیع کے اندر تفریق کرنا ناجائز ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور اس کی وجہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو تکلیف کا حاصل ہونا ہے اس وجہ سے کہ وہ ایسا ہو گیا جیسا کہ والدہ اور اس کے نابالغ بچہ کے درمیان تفریق کر دی جائے۔

بیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جب کسی غلام کو آزاد کرنے کی شرط پر فروخت کیا تو بیع صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ صحیح نہیں اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام کو حصول آزادی مدنظر ہے اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے کیونکہ نبی ﷺ نے بیع اور شرط سے منع فرمایا ہے۔ تو اس قول کے قائل کو جس قدر احادیث پر فتح یابی ہوئی ان میں آزادی کا استثناء نہیں پایا جاتا اور انسان کو صرف مشروع امر کا اتباع لازم ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

اکیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ والدہ اور اس کے نابالغ بچہ کے درمیان بیع میں تفریق کرنا حرام ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول بیع کے صحیح ہونے کا ہے باوجودیکہ قبل بلوغ تفریق حرام ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

باب عقد کی تفریق اوران چیزوں کے بیان میں جو بیع کو فاسد کر دیتی ہیں

مسائل اجماعیه

اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ حق ولاء میرا ہوگا تو یہ صحیح نہیں اور امام اصطخریؒ سے اصحاب شافعیؒ کا یہ قول منقول ہے کہ بیع صحیح ہے اور شرط باطل ہے جس طرح حضرت حسن اور ابن ابی لیلیٰ اور امام نخعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی مکان اس شرط پر فروخت کیا کہ بائع کچھ روز اس میں رہے گا تو وہ بیع درست ہے اور شرط فاسد ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

باب سود کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اس پر اتفاق ہے کہ جن اشیاءِ عینیہ میں ربوٰ کے حرام ہونے کی تصریح ہے وہ سات ہیں:

ا۔سونا ۲۔چاندی ۳۔گیہوں ۴۔جوار ۵۔کھجور ۶۔کشمش ۷۔نمک

جب تم یہ جان چکے تو سمجھو کہ تمام اہل اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ صرف سونے کے ساتھ سونے کی بیع درست نہیں نہ صرف چاندی کی چاندی کے بدلے خواہ چاندی کا ڈھیلا ہو یا سکہ یا زیور مگر اس وقت کہ جب برابر سرابر ہوں اگر ایک طرف سے وزن کیا گیا تو دوسری طرف سے بھی وزن ہو اور ہاتھوں ہاتھ ہو (ادھار نہ ہو) کیونکہ ادھار حرام ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ گیہوں کی گیہوں کے بدلے اور جو کی جو کے بدلہ اور کھجور کی کھجور کے بدلہ اور نمک کی نمک کے بدلہ بیع اسی وقت درست ہے کہ جب برابر سرابر ہاتھوں ہاتھ ہو اور کھجور کی بیع نمک کے ساتھ اور نمک کی کھجور کے ساتھ کم وبیشی کی صورت میں بھی درست ہے مگر ہاتھوں ہاتھ ہونا ضروری ہے (ادھار اس میں بھی حرام ہے) یہاں تک وہ مسائل ختم ہوئے جو میں نے اس باب میں اجماعیہ پائے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ سونے اور چاندی میں سود حرام ہونے کی علت ان دونوں کا منجملہ اثمان یا جنس اثمان کے ہونا ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ان میں حرمت سود کی علت موزونی شے ہونا ہے۔ لہٰذا تمام ان چیزوں میں سود حرام ہوگا جو منجملہ وزنیات کے ہیں اور گیہوں اور جو اور کھجور اور کشمش میں حرمت سود کی علت کے بارہ میں امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ وہ طعام بنائے جاتے ہیں (یعنی کھائے جاتے ہیں) تو اس بناء پر ان کے نزدیک اصح مذہب کے موافق شیریں پانی اور روغنوں میں بھی سود جاری ہوگا۔ اور ان کا قدیم قول یہ ہے کہ یا اس کی علت مطعوم ہونا ہے یا کیلی ہونا یا وزنی ہونا۔ اور اہل ظاہر کا قول یہ ہے کہ سود کی علت کوئی نہیں اور وہ صرف انہیں چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے جن پر حدیث میں تصریح ہے اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ان کے اندر حرمت کی علت جنس کیلی ہونا ہے۔ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ رزق بنتا ہے تو ہر اس جنس میں جاری ہوگا جو روزی بننے کی صلاحیت رکھے اور امام احمدؒ سے دو روایتیں ہیں ایک تو امام شافعیؒ کے

قول کی طرح ہے اور دوسری امام ابوحنیفہؒ کے قول کی طرح۔ اور ربیعہ کا قول یہ ہے کہ جس شے میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اس میں سود جاری ہوتا ہے۔ لہٰذا (ان کے نزدیک) ایک اونٹ کی دو اونٹوں کے بدلہ بیع درست نہ ہوگی اور صحابہؓ کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ سود صرف ادھار کے ساتھ مخصوص ہے لہٰذا تفاضل اور کم و بیشی حرام نہ ہوگی۔ (انتہیٰ) اور ان تمام اقوال کی توجیہ اصحاب اقوال کے نزدیک ظاہر ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ بعض کھوٹے دراہم کو بعض کے ساتھ فروخت کرنا درست نہیں۔ اور یہ درست ہے کہ ان کے ساتھ اسباب خریدے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کھوٹ تھوڑی ہے تو جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مخفف اور عوام الناس کے ساتھ خاص ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ لوہے اور رانگ میں اور جو ان کے مشابہ ہیں ان میں سود نہیں ہے کیونکہ سونے اور چاندی میں علت سود ثمن بننا ہے جیسا کہ گذرا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ سود تانبا اور رانگ کی طرف متعدی ہوتا ہے اسی طرح ان کی طرف جو ان کے مشابہ ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ سود کے بیان میں رسول خدا ﷺ کا خاص کر سونے اور چاندی کو بیان فرمانا ہے نہ ان کے سوا اور کسی شے کو۔

دوسرے قول کی وجہ اتقاء اور احتیاطاً لوہے اور تانبے کو ان دونوں کے ساتھ جنسیت میں لاحق کرنا ہے لہٰذا ان میں بھی جب ایک جنس کو دوسری جنس کی ساتھ فروخت کیا جائے گا تو جدائی سے پہلے تقابض اور حلول اور مماثلت شرط ہوگی۔

چوتھا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ ماکول جانور کی بیع اسی جنس کے جانور کے گوشت کے بدلہ جائز نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ لحم ہونے کی علت کو مدنظر رکھنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ اس طرف نظر نہ کرنا ہے تو ان کے نزدیک جانور گوشت کی جنس سے نہ ہوگا۔ مگر اس وقت کہ اسے بھی ذبح کر لیا جائے۔ اور جو اب تک ذبح نہ ہوا ہو وہ دوسری جنس سے ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ گیہوں کے آٹے کی بیع اس کی مثل کے ساتھ درست نہیں۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول اس کے جواز کا ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر نرمی اور سختی میں دونوں برابر ہوں تو ان میں سے ایک کی بیع دوسرے کے ساتھ درست ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرا مفصل ہے۔

اور اس قول کی وجہ ان دونوں وجہوں کے مثل ہے جو اس سے پہلے مسئلہ میں مثلیت اور عدم مثلیت کے اندر گذری۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب اصول اور پھلوں کی بیع میں

مسائل اجماعیه

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مکان کی بیع میں زمین اور تمام تعمیرات داخل ہوں گی یہاں تک کہ حمام بھی سوائے اس چیز کے جو منقولی ہو جیسے ڈول اور تخت اور جو دروازے کہ نصب کیے ہوئے ہیں اور ان کی چوکھٹیں اور کڑیاں وچھتیں اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کسی نے کوئی غلام یا لونڈی فروخت کی اور ان دونوں پر لباس موجود ہے تو وہ لباس بیع میں داخل نہ ہوگا۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ چوپایہ کی بیع میں رسی اور نکیل اور لگام داخل نہ ہوگی۔ علی ہذا القیاس اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کسی نے کہا کہ میں تیرے ہاتھ اس باغ کے پھل فروخت کرتا ہوں مگر ان میں سے چوتھائی حصہ میرا ہوگا تو یہ صحیح ہے۔ البتہ صرف امام اوزاعی سے یہ منقول ہے کہ صحیح نہیں یہاں تک مسائل اتفاقیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جب کسی نے باغ فروخت کیا اور اس پر پیوند لگے ہوئے کھجور کے خوشے ہیں وہ بیع میں داخل ہوں گے اور اگر پیوند لگے ہوئے نہیں ہیں تو وہ داخل نہ ہوں گے۔ حالانکہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ہر حالت میں بائع کے ہوں گے۔ اسی طرح ابن ابی لیلیٰ کا قول یہ ہے کہ ہر حال میں پھل خریدار کے ہوں گے۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا اور تیسرا کچھ مشدد ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے قول میں شق اول کی وجہ یہ ہے کہ خوشے ظاہر میں نظر آنے لگے لہٰذا بیع میں داخل ہوں گے جس طرح باقی درخت ہائے کھجور۔ برخلاف شق ثانی کے اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع درختوں پر واقع ہوئی ہے لہٰذا ان کے خوشوں کو شامل نہ ہوگی خواہ ظاہر ہو چکے ہوں یا نہ۔ اور ابن ابی لیلیٰ کے قول کی توجیہ بھی اسی سے معلوم ہو سکتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے ان پھلوں کو جو ظاہر ہو چکے ہیں ان پھلوں کے ساتھ فروخت کیا جو اب تک ظاہر نہیں ہوئے تو بیع صحیح نہیں ہوئی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہو گئی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد معلوم اور مجہول دونوں چیزوں کو شامل ہے اور ہوسکتا ہے کہ خدا تعالیٰ غیر ظاہر پھلوں کو درخت سے نہ نکالے۔

دوسرے قول کی وجہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن کرنا ہے۔ اور اس کی نظیر ائمہ ثلاثہ کا یہ قول ہے کہ اگر کسی نے کوئی درخت فروخت کیا اور اس میں سے کوئی ٹہنی مستثنیٰ کر لی تو یہ صحیح نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ اس ٹہنی کو درخت مذکور سے بغیر کم و بیشی کے کاٹ لینے کا متعذر رہنا ہے اور یہ قول اکابر اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے اور دوسرے قول کی وجہ عادتاً اس قسم کے امور میں نرمی کرنا ہے لہٰذا ٹہنی کا استثنا کرنا صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

باب دودھ روکے ہوئے جانور کی بیع اور عیب کی وجہ سے لوٹانے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ اونٹ اور گائے اور بکری کا دودھ خریدار کو دھوکہ دینے کے لئے روکنا حرام ہے۔ اسی طرح اس پر بھی کہ اگر فروخت کنندہ نے خریدار سے کہا کہ مبیع کو اپنے پاس رہنے دے اور عیب کا تاوان لے لے تو خریدار کو اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر یہ خریدار نے کہا ہو تو فروخت کنندہ کو اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ خریدار نے جب فروخت کنندہ سے ملاقات کی اور مبیع لوٹانے سے پہلے اسے سلام کیا تو عیب کی وجہ سے لوٹانے کا حق جو اس کو حاصل ہے ساقط نہ ہوگا۔ امام محمدؒ بن حسن کا اس میں اختلاف ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کسی غلام کو اس شرط پر خریدا کہ وہ کافر ہے اور پھر بعد میں وہ مسلمان نکلا تو اسے اختیار ثابت ہوگا اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کسی کا غلام کچھ مال کا مالک ہو اور پھر اس کو مالکِ غلام فروخت کرے حالانکہ ہم یہ جانتے ہوں کہ یہ غلام مالک ہے تو وہ مال بیع غلام میں داخل نہ ہوگا مگر اس وقت کہ خریدار اس کے داخل ہونے کو شرط کرلے۔ اور حضرت حسن بصریؒ کا قول یہ ہے کہ صرف بیع کرنے میں اس کا مال بھی داخل ہوجائے گا۔ کیونکہ وہ غلام کا تابع ہے اور یہی امام مالکؒ سے منقول ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ مصراۃ کی بیع میں خریدار کو اختیار رہتا ہے (یعنی اس جانور کی بیع میں جس کا دودھ فروخت کنندہ نے خریدار کو دھوکہ دینے کیلئے کئی وقت سے روک رکھا ہو دوہا نہ ہو) حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول نہ ہونے کا ہے۔ پس پہلا قول خریدار پر مخفف اور فروخت کرنے والے پر مشدد ہے اور دوسرا برعکس ہے۔

پہلے قول کی وجہ فروخت کنندہ کی جانب سے دھوکہ دہی کا پایا جانا ہے لہٰذا خریدار پر تخفیف ہونی چاہئے نہ بائع پر۔

اور دوسرے قول کی وجہ ظاہر ہے اور یہی گفتگو تمام ان اقوال میں ہے کہ جن میں علماء نے تشدید کی ہے کیونکہ ان کا مقصود ایسے امور میں پڑنے سے نفرت دلانا ہے جن میں کسی سے کسی پر ضرر رسانی یا اپنے لئے خاص کر وافر حصہ کے ملحوظ کرنے کا اندیشہ ہو۔ (انتہی)

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ عیب کی وجہ سے لوٹانا تراخی کے ساتھ ہے (یعنی اگر تاخیر ہو جائے تو مضر نہ ہوگی) حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ فی الفور ہونا چاہئے (تاخیر درست نہیں) پہلا قول مخفف اور ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن سے معاملہ کرنے والے لوگ کسی بد معاملگی کا اندیشہ نہیں کرتے اور نہ وہ اپنے آپ کو دوسروں پر نفع کیشی میں مقدم کرتے ہیں۔ اور دوسرا قول مشدد اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو اپنے لئے پورا حصہ لے لیتے ہیں اور ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں کہ اپنے مسلمان بھائی کے واسطے حصۂ وافر کا خیال رکھے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ثانی الذکر میں سے اگر کسی نے اپنے بھائی کے لئے پورے حصہ کا خیال کیا بھی تو پھر بعد میں اس کی حالت بدل جاتی ہے۔ لہٰذا فی الفور شرط ٹھہرانا ان کیلئے مفید ہے۔ اور ان کے معاملات میں احتیاط اسی کے اندر ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جب کسی مبیع میں کوئی عیب پایا گیا حالانکہ خریدار اس مبیع کا اور فروخت کنندہ اس کی قیمت کا قبضہ کر چکا ہے تو خریدار کو اختیار نہ ہوگا حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ غلام کے اندر زمانہ اختیار کی تعیین تین دن ہیں مگر اس وقت کہ جب غلام میں جذام یا برص کا مرض ہو یا جنون۔ کیونکہ ان کے اندر اختیار کا زمانہ ایک سال ہے لہٰذا اس صورت میں ایک سال گذر جانے کے بعد بھی اختیار ثابت ہوگا پس پہلا قول فروخت کنندہ پر مخفف اور خریدار پر مشدد ہے اور احادیث میں بھی یوں ہی وارد ہے اور دوسرا قول مفصل ہے اور کلام امام مالکؒ میں سے شق اول کے اندر تفصیل کی وجہ بیع کے اندر اختیار کے قاعدہ پر عمل کرنا ہے اور ان کے کلام میں سے شق ثانی میں تفصیل کی وجہ وہ ہے جو حُر (آزاد) آدمی کے نکاح میں اختیار کے متعلق کہتے ہیں کہ ایک سال تک انتظار کیا جائے۔ اور نیز جب جذام اور برص اور جنون کا مرض لاحق ہو جاتا ہے تو اس کے دور ہونے کی کم از کم مدت ایک سال ہے اس کے بعد یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ امراض مستحکم ہو گئے۔ لہٰذا ان صورتوں میں اختیار ضرور ہونا چاہئے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب.

باب ان بیعوں کے بیان میں جوممنوع ہیں

مسائل اجماعیہ

ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ شہری آدمی کا دیہاتی آدمی کے مال کو اس طرح فروخت کرنا جس طرح فقہ میں اس کی صورت مشہور ہے حرام ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ نجش حرام ہے۔ (یعنی بکتی ہوئی چیز کی لوگوں کو دھوکہ دینے کیلئے تعریف کرنا یا اس کے نرخ کو بڑھانا تاکہ دوسرا آدمی اس کی باتوں میں آکر خرید لے) علی ہذا القیاس اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو چیزیں رزق بنائی جاتی ہیں ان کا احتکار حرام ہے اور وہ یہ ہے کہ گرانی کے زمانہ میں اس نیت سے اناج خرید کر رکھ چھوڑے کہ جب اس کی قیمت بڑھ جائے گی اس وقت فروخت کروں گا۔ اسی طرح قرضہ کی قرضہ کے بدلہ بیع بھی حرام ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جس نے نجش کی وجہ سے دھوکہ کھایا اور اس شے کو خرید لیا تو اس کی بیع صحیح ہے اگرچہ دھوکہ دینے والا گنہگار ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اس بیع کے باطل ہونے کا ہے۔ پس پہلا قول نجش کے حرام ہونے میں نہ کہ بیع کے مشدد ہے اور دوسرا قول دونوں میں مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تحریم ذات مبیع سے ایک امر خارجی کی وجہ سے آئی ہے۔

دوسرے قول کی وجہ ایسی حرکات کرنے سے سخت نفرت دلانا ہے تاکہ نجش کا جو حرام ہے بالکل دروازہ ہی بند ہو جائے اس کی جانب یہ حدیث اشارہ کرتی ہے کہ

انما البیع عن تراض

یعنی اس کے سوا نہیں کہ بیع صرف وہی ہے کہ جس میں بائع و مشتری دونوں کی رضامندی ہو۔

کیونکہ جب خریدار کو یہ معلوم ہو جائے کہ مبیع اس قدر زیادہ قیمت کی بقدر نہیں ہے جتنی دھوکہ دینے والے نے بڑھائی ہے تو وہ ہرگز اس کے خریدنے پر راضی نہ ہو۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ بیع عینہ درست ہے اس کی تفسیر یہ ہے کہ اسباب کو ادھار کے بدلہ میں فروخت کرے پھر اس کے خریدنے والے سے بہ نسبت پہلے کے کم قیمت نقد دے کر

خرید لے مگر مکروہ ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور عوام الناس کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مشدد اور اکابر اہل تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ فروخت کنندہ اور خریدار نے حالت اختیار میں بیع وشرا کی ہے اور ظاہر شریعت دونوں کی صحت پر دال ہے۔

دوسرے قول کی وجہ دوسرے خریدار کی دھوکہ دہی اور اس کی بیوقوفیوں کے ساتھ موافقت کا لحاظ کرنا ہے۔

واللہ اعلم۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ نرخ میں کم وبیشی کرنا حرام ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب اہل بازار میں سے کوئی ایک آدمی مخالفت کر کے کم وبیشی کرے تو اس سے کہا جائے گا کہ تو بازار کے نرخ سے فروخت کر ورنہ ان لوگوں سے الگ چلا جا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ لوگوں کے ان اقوال پر حکومت کرنے کے دروازہ کو بند کرنا ہے کہ جن کے اندر حق تعالیٰ نے ہر طرح کے تصرف کرنے کی اجازت دی ہے اگر چہ وہ کثیر الفائدہ ہی ہو۔ اور یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کے دلوں پر حبّ دنیا غالب ہے اور اسی قسم کے لوگ زمانہ میں اکثر پائے جاتے ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ لوگوں پر ظلم وتعدی کے باب کو بند کرنا ہے جس کی مذمت شریعت میں اس قسم کی احادیث سے ثابت ہے کہ

لا یکمل ایمان احدکم حتی یحب لاخیہ مایحب لنفسہ

یعنی تم میں سے کسی کا اس وقت تک ایمان کامل نہیں ہو سکتا کہ جب تک اپنے بھائی کیلئے اس شے کو پسند نہ کرنے لگے جسے اپنے واسطے پسند کرتا ہے۔

اور یہ قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن پر حب دنیا غالب نہیں بلکہ انہیں حق تعالیٰ نے اس کی محبت ذمیمہ سے بالکل پاک وصاف فرما دیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

چوتھا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ زبردستی کئے گئے آدمی کی بیع درست نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر زبردستی کرنے والا شخص بادشاہ ہے تو بیع صحیح نہیں اور اگر کوئی اور ہے تو صحیح ہے۔ پھر اگر بادشاہ نے ایک نرخ معین کر دیا ہو اس بناء پر کوئی آدمی اپنے اسباب کو اسی نرخ سے فروخت کرے حالانکہ وہ اتنے میں فروخت کرنے سے رضامند نہ ہو تو وہ زبردستی کئے گئے کے حکم میں ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ احادیث میں لفظ اکراہ (زبردستی کئے جانے) کا مطلق ہے اس میں کوئی تفریق اس کی نہیں کہ بادشاہ زبردستی کرے یا کوئی اور۔

دوسرے قول کی وجہ غیر بادشاہ کے اکراہ کا کمزور ہونا اور بذریعہ شریعت وسیاست کے اس کے اکراہ کی تردید کا سہل ہونا ہے۔ برخلاف بادشاہ اعظم کے کہ اس کی تردید سے قاضی وغیرہ بھی عاجز ہوتے ہیں جس وقت وہ اپنی رعایا میں سے کسی پر زبردستی کرتا ہے بالخصوص اگر ہم اس طرف نظر کریں کہ وہ اپنی رعایا کی بڑی رعایت اور ان پر شفقت غایت درجہ میں رکھتا ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ کسی آدمی کو اس کا مال فروخت کرنے پر مجبور کرنا ہی قرین مصلحت ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ کتے کی بیع معہ کراہت درست ہے۔ پس اگر کتا فروخت کیا جائے تو بیع فسخ نہ ہوگی بشرطیکہ کتے سے نفع حاصل ہوسکتا ہو۔ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کتے کی بیع کسی حالت میں درست نہیں اور اگر وہ قتل کر دیا جائے یا کسی سے تلف ہوجائے تو قیمت بھی نہیں دینی پڑتی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کی قیمت کے منع ہوجانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی بیع صحیح نہ ہو۔

اس کی نظیر ایسی ہے جو پچھنے لگانے والے کے بارہ میں وارد ہے کہ پچھنے لگانا درست اور اس کی کمائی مکروہ ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کتے کی قیمت سے کھانے کو منع فرمانا اس کی بیع کے عدم صحت کو مقتضی ہے۔ کیونکہ اس کے فروخت کرنے کی حاجت بہت کم ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیشہ کتوں کی کثرت رہتی ہے۔ یہاں تک کہ جمہور ائمہ اس کے نجس اور ناپاک ہونے کے قائل ہیں۔ اور شارع علیہ السلام نے اس کے چاٹے ہوئے برتن کو سات مرتبہ دھونے کا حکم فرمایا ہے کہ ان میں سے ایک مرتبہ مٹی سے رگڑ کے دھوئے۔ اور ہوسکتا ہے کہ دونوں قولوں کو دو وقتوں پر محمول کیا جائے کہ اگر چوپائے یا مکان کی حفاظت کیلئے ضرورت ہو تو اسے خریدنا درست ہے اور جسے نہ ہو اسے نہیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

❀

باب بیع مرابحہ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اس پر اتفاق ہے کہ بیع مرابحہ بصورت مشہورہ درست ہے لیکن حضرت ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ نے اس کو مکروہ کہا ہے اور اسحاق بن راہویہ نے بالکل ناجائز۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب ادھار قیمت سے خریدے تو اس کا مطلق رکھنا جائز نہیں بلکہ ظاہر کرنا واجب ہے (کہ فلاں دن دوں گا) اور امام اوزاعیؒ نے کہا کہ اگر مطلق رکھا تو بھی عقد لازم ہو جائے گا اور قیمت اس کے ذمہ ادھار واجب رہے گی۔ اور ائمہ اربعہ کا قول یہ ہے کہ جب مدت کو متعین نہ کیا ہو تو خریدار کو اختیار رہتا ہے۔ اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔ غرض علماء میں سے بعض نے خریدار پر تخفیف یا تشدید کی ہے بعض نے فروخت کنندہ پر اپنے اپنے ذہنوں کے مطابق۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب.

⌘

باب خریدار و بائع کے اختلاف اور مبیع کے ہلاک ہوجانے میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر خرید وفروخت کرنے والے قیمت کی مقدار میں اختلاف کرنے لگیں اور گواہ موجود نہ ہوں تو دونوں کو قسم دلائی جائے۔ اس باب میں یہ ہی مسئلہ اجماعیہ ملا۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ پہلے فروخت کنندہ کو قسم دی جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ پہلے خریدار کو قسم دی جائے۔ پس پہلا قول فروخت کنندہ پر مشدد اور دوسرا اس پر مخفف ہے اور دونوں میں سے ہر قول کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک نے اپنے لئے پورے حصہ کا لحاظ کیا نہ اپنے بھائی کے لئے پس اسی وجہ سے ائمہ نے اس پر سختی کی کہ پہلے قسم اسی کو دی۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعیؒ کا اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اگر مبیع ہلاک ہوچکی ہو اس کے بعد قیمت میں نزاع ہو تو دونوں قسم دے جائیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مبیع ہلاک ہوگئی ہو تو قسم نہ دی جائے اور خریدار کے قول کو تسلیم کیا جائے اور امام زفرؒ اور ابوثورؒ کا قول یہ ہے کہ ہر حالت میں خریدار کے قول کو معتبر سمجھا جائے۔ اور شعبیؒ اور ابن سریجؒ کا قول یہ ہے کہ بائع کے قول کو معتبر سمجھا جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور امام ابوحنیفہؒ کا قول مخفف ہے کیونکہ وہ شے ہی موجود نہ رہی جس کی وجہ سے قسم دلائی جائے اور امام زفرؒ اور ابوثورؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر حال خریدار کے موافق ہے اور یہ شعبی اور ابن سریج کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصلی مالک تو بائع ہے (لہٰذا اسی کا قول معتبر ہوگا)

تیسرا مسئلہ: امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ کسی نے جب کوئی معین شے فروخت کی اور خریدار نے قیمت اپنے ذمہ (ادھار) رکھی اس کے بعد نزاع ہوا کہ بائع نے کہا میں مبیع نہیں دوں گا جب تک قیمت کا قبضہ نہ کرلوں اور خریدار نے قیمت کے دینے میں وہی شرط لگائی جو بائع نے بیان کی

تو پہلے فروخت کنندہ کو مبیع کے دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ پھر خریدار کو قیمت دینے پر۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ پہلے خریدار کو مجبور کیا جائے گا (قیمت دینے پر) پس پہلا قول فروخت کنندہ پر مشدد ہے کیونکہ مبیع دراصل اسی کی ہے اور دوسرا قول خریدار پر مشدد ہے کیونکہ وہ بائع کی فرع ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مبیع اگر کسی آفت آسمانی کی وجہ سے تلف ہو جائے اور خریدار نے ابھی تک اس کا قبضہ نہ کیا ہو تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مبیع اگر جنس کیلی یا عددی یا وزنی شے نہ ہو تو وہ خریدار کے اوپر تاوان ہوگی۔ پس پہلا قول بائع پر مشدد اور دوسرا خریدار پر مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مبیع خریدار کے قبضہ میں نہیں آئی لہٰذا خریدار پر قیمت کا دینا واجب نہیں کیونکہ وہ شے ہی نہیں جس کی قیمت دیتا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع نے اسے قبضہ کر لینے کی اجازت تو دیدی ہے گویا وہ مبیع وقت بیع سے ہی موجود نہ تھی خواہ وہ بیع لفظ کے ساتھ ہوئی ہو۔ بلا لفظ کے لینا دینا ہو گیا ہو خریدار کے قبضہ میں آ گئی اور وہ اس کا محافظ بن گیا اگرچہ قبضہ نہ کیا ہو۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر بائع مبیع کو تلف کر دے تو بیع فسخ ہو جاتی ہے جس طرح اگر آفت سے تلف ہو جائے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ بیع فسخ نہیں ہوتی بلکہ اگر وہ شے قیمت دار ہو تو فروخت کنندہ پر اس کی قیمت لازم ہوتی ہے اور اگر مثلی شے ہو تو مثل۔ پس پہلا قول فسخ ہو جانے میں مشدد ہے اور دوسرا تاوان میں مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں تلف کرنے والا حق تعالیٰ ہے تو گویا وہ بھی آسمانی آفت سے تلف ہوئی لہٰذا اس پر قیمت یا مثل دینے کا کوئی تاوان لازم نہیں ہو سکتا اور امام احمدؒ نے اس طرف نظر کی کہ فعل اہلاک کا ظہور تو بائع ہی سے ہوا ہے لہٰذا اس پر قیمت یا مثل دینا واجب ہوگا۔ اگرچہ بائع کا فعل درحقیقت منجملہ افعال خداوندی کے ہے۔ کیونکہ خدا تعالیٰ کے افعال دو قسم پر ہیں۔ بعض بلا واسطہ اور بعض بالواسطہ۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ مبیع اگر پھل ہوں اور ان کے اور خریدار کے درمیان تنہائی کر دی گئی ہو اس کے بعد ضائع ہو جائیں تو خریدار کے مال سے ضائع ہوں گے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ضائع شدہ تہائی سے کم ہیں تو وہ خریدار کے اوپر پڑے گا اور تہائی پورے یا اس سے زائد ہیں تو وہ فروخت کنندہ پر پڑے گا۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ پھل آسمانی آفت سے ضائع ہوئے ہوں تو ان کا ڈانڈ خریدار پر ہے اور اگر ڈاکہ یا چوری وغیرہ سے ضائع ہوئے ہوں تو ان کا ڈانڈ فروخت کنندہ پر ہے۔ پس پہلا قول خریدار پر بار ڈالنے کی وجہ سے مشدد ہے۔ کیونکہ تنہائی کر دینے کے بعد قبضہ کرنے میں اسی نے کوتاہی کی اور دوسرا قول مفصل ہے اسی طرح تیسرا۔

اور امام مالکؒ کے کلام میں سے شق اول کی وجہ یہ ہے کہ نقصان اگر تہائی حصہ سے کم ہو تو عادتاً خریدار اس کے بار کو برداشت کر لیتا ہے برخلاف پورے تہائی حصہ کے یا زیادہ کے کیونکہ اتنا بار نہیں اٹھ سکتا ہے۔ اور امام احمدؒ کے کلام میں سے پہلی شق کی وجہ یہ ہے کہ تہائی کر دینے کے بعد آفت آسمانی سے ضائع ہو جانا ایسا نہیں ہے کہ وہ بعد قبضہ کے ضائع ہوئی ہو لہٰذا وہ فروخت کنندہ کے مال سے ضائع ہوگی۔ اور ان کے کلام کے شق ثانی کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز تہائی کر دینے کے بعد ہلاک ہوتی ہے وہ ایسی ہوتی ہے کہ گویا قبضہ کے بعد ہلاک ہوئی۔ لہٰذا وہ خریدار کے مال سے ضائع ہونی چاہئے کیونکہ ضائع ہونے سے پہلے بیع تو صحیح ہو ہی چکی۔ البتہ صرف تمامیت بیع کیلئے قبضہ کی ضرورت ہے۔ پس خوب سوچ لو۔

☼☼☼

باب بیع سلم (بدنی) اور قرض دینے کے بیان میں

مسائل اجماعیه

اس پر اتفاق ہے کہ بیع سلم (بدنی) چھ شرطوں کے ساتھ صحیح ہوتی ہے:

۱۔ اول اس شے کی جنس معلوم ہو ۲۔ دوسرے اس کی صفت معلوم ہو

۳۔ تیسرے اس کی مقدار معلوم ہو ۴۔ چوتھے اس کی مدت معینہ ہو

۵۔ پانچویں زر ثمن کی مقدار بھی معلوم ہو

۶۔ چھٹے اگر وہ چیز جس کے اندر بیع سلم کی ہے ایسی ہو کہ اس کے اٹھانے میں خرچ یا وقت ہو تو یہ بھی متعین ہونا چاہئے کہ بائع اس شے کو کس جگہ ادا کرے گا۔

لیکن امام اعظم ابو حنیفہؒ اخیر کے امر کا شرط نام رکھتے ہیں اور باقی ائمہ اسے لازم کہتے ہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان کیلی اور وزنی اور مزروعات میں بیع سلم درست ہے جن کے اوصاف کا انضباط ٹھیک طرح ہو سکے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان عددی اشیاء میں بھی بیع سلم درست ہے جن کے افراد متفاوت نہ ہوتے ہیں جس طرح اخروٹ اور بادام اور انڈے۔ سوائے امام احمدؒ کی ایک روایت کے کہ اس میں ناجائز ہے اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ قرض دینا مستحب ہے اور اس پر بھی کہ جس کا قرض ہو اسے یہ جائز نہیں کہ مقروض نے جو مدت ادائیگی کی مقرر کی ہو اس سے پہلے کچھ قرض اس غرض سے ساقط کردے کہ تاکہ باقی قرضہ وہ مدت معہودہ سے قبل ادا کردے اور نہ یہ جائز ہے کہ کچھ قرضہ تو مدت معینہ سے پہلے لے لے اور بقیہ کیلئے پہلی مدت سے بھی آگے کوئی اور مدت معین کرے اور یہ بھی ناجائز ہے کہ مدت معینہ سے پہلے بعض قرضہ کے عوض تو نقد لے لے اور بعض قرضہ کے عوض اسباب اور اس پر بھی کہ جب مدت معینہ آجائے تو قرض خواہ کو جائز ہے کہ کچھ قرضہ لے لے اور کچھ ساقط کردے یا کچھ اور مدت بڑھا دے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ان چیزوں میں بدنی درست نہیں جن کے افراد متفاوت ہوتے ہیں جس طرح انار، تربوز، نہ وزن کے اعتبار سے درست ہے نہ عدد کے۔ حالانکہ امام مالکؒ

کا قول یہ ہے کہ ہر طرح درست ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وزن سے درست ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت یہ ہے کہ عدد سے ہر طرح بدنی درست ہے امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جو چیز اصل میں وزنی ہو اس کے اندر کیل (پیمانہ) کے ذریعہ بیع سلم جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور ھوے کی طرف مائل ہے اور دوسرا قول مخفف اور تسہیل کی طرف متوجہ ہے اور ہر قول کیلئے لوگ علیحدہ ہیں اور تیسرا قول مفصل ہے۔ اور اس میں کچھ تھوڑی سے تخفیف بھی ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ بیع سلم نقد بیع میں بھی درست ہے اور ادھار میں بھی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ بیع سلم نقد بیع میں صحیح نہیں بلکہ اس کے لئے ایک مدت کی ضرورت ہے اگرچہ وہ تھوڑی ہی ہو۔ پس پہلا قول مدت کی (قید) ترک کرنے کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع سلم اصل میں بیع ہے اور بیع ہر طرح درست ہے خواہ نقد ہو یا ادھار۔ لہٰذا بدنی بھی درست ہوگی دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بدنی ایسی چیز کو کہتے ہیں جو بائع کے ذمہ واجب ہوتی ہے اور اکثر ایسی صورت میں ایک مدت ہی معین کی جاتی ہے لہٰذا حکم اکثر ہی کے اعتبار سے دیا جائے گا۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ اور امام شافعیؒ اور جمہور صحابہؓ اور تابعین کا قول یہ ہے کہ حیوانات میں بدنی اور قرض دینا دونوں درست ہیں۔ مثلاً غلام اور چوپائے اور پرندے سوائے اس باندی کے جس سے قرض لینے والے کو ہمبستر ہونا درست ہو حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حیوان میں نہ بیع سلم درست ہے اور نہ قرض کا لین دین۔ اسی طرح امام مزنی اور ابن طبری کا قول یہ ہے کہ ان باندیوں کو قرض دینا درست ہے جن سے قرض لینے والے کو ہمبستر ہونا حلال ہے۔ پس پہلا قول لوگوں پر مخفف ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا مشدد اور امام مزنی اور ابن جریر کا قول مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس کے اندر احادیث صحیحہ کا وارد ہونا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ جاندار کا جلدی سے مرجانا یا بھاگ جانا یا گم جانا ہے۔ کیونکہ ایسا ہونے سے اس کی مثل ہاتھ لگے گی نہیں جو مالک کو دیدے۔ وجہ یہ کہ ایسی اشیاء کی مثل نادر (بلکہ معدوم ہے) رہی یہ بات کہ اس سے کھرا جانور دیدے جس کا شرع میں حکم ہے تو اکثر لوگ اس کی طرف توجہ نہیں کرتے اور تیسرے قول کی وجہ اس کو بعید خیال کرنا ہے کہ قرض لینے والا جبکہ باندی کے نفع کا مالک ہے تو وہ اس سے ہمبستر ہو جائے گا۔ مگر یہ اس قول کی بنا پر ہے کہ صرف قبضہ مفید ملک نہیں ہوتا لہٰذا یہ تیسرا قول ان بڑے درجہ کے لوگوں پر محمول ہے جو اہل دین ہیں۔ جس طرح اس کا مخالف قول کمینے اور رذیل لوگوں پر محمول ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی شے فروخت کی اور خریدار نے قیمت دینے کیلئے کھیتی کٹنے کے یا نوروز آنے یا مہرگان آنے کا وعدہ کیا تو بیع صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ جو صاحب ضروریات اور حاجات اور مستحقین تخفیف ہیں اور دوسرا قول مشدد اور اہل احتیاط و متقین کے ساتھ خاص ہے جو ہر معاملہ میں اپنے مسلمان بھائی کیلئے پورے حصہ کا لحاظ رکھتے ہیں۔ لہٰذا ایسے لوگ مدت کی پوری تعیین کے محتاج نہیں ہیں بلکہ وہ اپنے مسلمان بھائیوں کے ساتھ ہیں جس طرح انہیں راحت اور آرام ہو۔ برخلاف ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے جو اپنے واسطے پورے حصہ کا لحاظ کر لیتے ہیں۔ پس اس کو خوب جان لو۔

پانچواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ بدنی گوشت میں درست ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے کیونکہ لوگوں کو اس کی ضرورت پڑتی رہتی ہے اور وہ لوگ اتنی مدت تک زندہ بھی رہتے ہیں اور دوسرا قول مشدد ہے جو ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو گوشت کھانے میں پرہیز کرتے ہیں اور ان کی امیدیں بھی کوتاہ ہوتی ہیں۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ روٹی میں بیع سلم جائز نہیں حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ اسی طرح ہر اس شے میں درست ہے جو آگ پر پکے۔ پس پہلا قول مشدد اور اکابر اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مخفف اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کو مہمانوں وغیرہ کے لئے اس قسم کے معاملات کی ضرورت پڑتی ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ بدنی صرف ان چیزوں میں درست ہے جو اس کے عقد کے وقت موجود ہوں اور ادائیگی کے وقت ان کے موجود ہونے کا غالب گمان ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ درست نہیں مگر اس وقت کہ مبیع ایسی ہو کہ وقت عقد سے لے کر مدت ادائیگی تک موجود رہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کو اس قسم کے معاملات کی حاجت پڑتی ہے اور صبر ان پر دشوار ہوتا ہے۔ اور دوسرا قول مشدد اور ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو اپنے بھائی کیلئے احتیاط کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ شاید وہ چیز عقد بیع کے بعد معدوم ہو جائے اور پھر وہ معدوم ہونا ادائیگی کے وقت تک دراز ہو جائے تو اس وجہ سے مسلم الیہ کو اس چیز کا ادا کرنا متعذر رہو جائے جس میں بدنی کی ہے۔

آٹھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ ایسے نفیس موتیوں کے اندر بدنی نا جائز ہے جو نادر الوجود ہوں حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مخفف اور ان عوام کے ساتھ مخصوص ہے جو حاجت کے وقت اپنے آپ کو درخت سے مار دیتے ہیں اور یہ کہہ دیتے ہیں کہ ہر چیز کے واسطے ایک وقت ضرور ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ بیع سلم میں کسی کو شریک (شرکت کی شکل یہ ہے کہ زید نے دس روپے دے کر ایک من گیہوں لینے ٹھہرائے بعد میں ایک شخص زید

سے آکر کہنے لگا کہ پانچ روپے مجھ سے لے لے اور بدنی والے گیہوں میں مجھے بھی شریک کر لے اس نے کر لیا تو یہ ناجائز ہے) یا کسی سے بیع تولیہ (بیع سلم میں تولیہ کرنے کی صورت یہ ہے کہ زید نے دس روپے دے کر ایک من گیہوں بطور بدنی کے لینے ٹھہرائے اس کے بعد دوسرا شخص آکر کہنے لگا کہ بدنی والے گیہوں تو میرے ہاتھ دس روپے میں فروخت کر دے اس نے فروخت کر دیئے تو یہ ناجائز ہے) کرنا منع ہے۔ برخلاف بیع کے کہ اس میں یہ سب درست ہیں حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور ان اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے جو بدنی کے عقد میں ضرر کا اندیشہ دیکھ کر کسی اور شے کو بدنی کے ساتھ ضم نہیں کرتے اور دوسرا قول مخفف اور ان عوام کے ساتھ خاص ہے جو اس قسم کی باتوں کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔

دسواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ قرض جب موجل کر دیا جائے تو دیر کر دینا لازم ہو جاتا ہے۔ حالانکہ ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ دیر کر دینا لازم نہیں ہوتا بلکہ قرض خواہ مجاز ہوتا ہے کہ جب چاہے اپنے قرضہ کا مطالبہ کرے۔ پس پہلا قول مشدد اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو وعدہ کر کے پورا کرنے کو لازم قرار دیتے ہیں اور دوسرا قول مخفف اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو لازم نہیں کہتے اور وہ عوام الناس ہیں۔

گیارھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ روٹی کو قرض دینا درست ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کسی وقت درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور عوام الناس کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مشدد اور اکابر اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے جو اس کا خوف کرتے ہیں کہ مبادا یہ سود نہ ہو جائے۔

بارھواں مسئلہ: دو صورتوں میں سے امام شافعیؒ کا اصح قول یہ ہے کہ روٹی کو عدد کے حساب سے ادھار دینا نادرست ہے البتہ وزن سے درست ہے اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہ ہی ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ روٹی کے ساتھ انکل سے بیع درست ہے پس پہلے قول میں تشدید اور اکابر کے ساتھ خاص ہے اور دوسرے میں تخفیف اور عوام الناس کے ساتھ خاص ہے۔

تیرھواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ قرض خواہ کو قرض دار سے کسی چیز کا ہدیہ لینا اور اس کا کھانا کھانا اور اس کے مال سے ہر قسم کا انتفاع درست ہے بشرطیکہ قرض دینے سے قبل بھی اس قسم کے معاملات کی عادت رہی ہو۔ بلکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر یہ شرط نہ بھی موجود ہو تو بھی درست ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اسے حرام کہتے ہیں اگرچہ قرض دیتے وقت ان منافع کو شرط نہ کیا ہو اور امام شافعیؒ نے اس حدیث کو کہ

كل قرض جرّ نفعاً فهو ربوا

جو قرض کہ نفع حاصل کراوے تو وہ سود ہے۔

اس پر محمول کیا ہے کہ جب وقت اقراض نفع کی شرط کر لی ہو تو پس اگر اس شرط کے بغیر ایسا ہو تو وہ ناجائز نہ ہوگا۔ اور کتاب روضہ میں یوں لکھا ہے کہ جب قرضدار قرض خواہ کو کوئی ہدیہ دے تو اس کو بلا کراہت قبول کرنا

درست ہے اور قرضدار کو مستحب ہے کہ وہ قرض لی ہوئی چیز سے کھری ادا کرے کیونکہ اس بارہ میں صحیح حدیث وارد ہے اور قرض خواہ کو اس کا لینا مکروہ نہیں۔ (انتہی) پس پہلا قول مخفف اور عوام الناس حاجتمندوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مشدد اور اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے۔ اس کی نظیر وہ ہے جو قاضی کو ہدیہ دینے کے بارہ میں فقہاء کا قول ہے اور اس کے حکم میں تفصیل ہے۔

چودھواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی کا کسی پر بیع کی وجہ سے یا ایک مدت تک قرض لے لینے کی وجہ سے قرض لازم آتا ہو تو اسے یہ جائز نہیں کہ اس مدت سے رجوع کر جاوے بلکہ اس کو لازم ہے کہ اس مدت تک صبر کرے جو اس نے معین کی ہے۔ اسی طرح اگر کسی کا کسی پر قرض موجل ہو اور مدت میں زیادتی کرنی چاہے تو بھی یہی حکم ہے۔ اور یہ ہی قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے سوائے جنایت کرنے یا قرض دینے کے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ کسی صورت میں بھی لازم نہیں اور اس کو مجاز ہوگا کہ دوسری مدت سے پہلے ہی مطالبہ کرنے لگے کیونکہ نقد ادھار نہیں ہوسکتا۔ پس پہلا قول مشدد اور ان اکابر کے ساتھ خاص ہے جو وعدہ کو پورا ضرور کرتے ہیں اور دوسرا مخفف ان عوام الناس کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے اقوال سے رجوع کر جاتے ہیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم والحمدللہ رب العالمین.

□

کتاب گرور کھنے کے بیان میں

مسائل اجماعیه

فقہاء کا اتفاق ہے کہ گرہ رکھنا سفر اور حضر ہر جگہ میں درست ہے۔ البتہ امام داؤد ظاہری کا یہ قول ہے کہ یہ صرف سفر کے ساتھ مخصوص ہے اور امام داؤد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مسافر معدوم کی مثل ہے۔ لہٰذا صاحب قرض کو کسی ذریعہ اعتماد کی ضرورت ہے۔ برخلاف حاضر کے کیونکہ اکثر اس کی طرف سے اطمینان قلبی ہوتا ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ گرو کا عقد قبول کر لینے سے لازم ہو جاتا ہے اگرچہ قبضہ نہ ہوا ہو لیکن رہن رکھنے والے کو اس چیز کے دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ گرو لازم نہیں ہوتا تاوقتیکہ مرتہن اس کا قبضہ نہ کر لے۔ پس پہلا قول گرو لینے والے پر مشدد اور رکھنے والے پر مخفف ہے اور دوسرا اس کا برعکس ہے۔ لہٰذا پہلے قول کو ان سچے لوگوں پر محمول کیا جائے گا جو اپنے اقوال میں تغیر و تبدل نہیں کرتے جس طرح اولیاء اللہ اور علماء امت۔

اور دوسرے قول کو اس کے خلاف ان لوگوں پر محمول کیا جائے گا جو صرف اپنے واسطے پورے حصہ کا لحاظ کر لیتے ہیں نہ اپنے بھائی مسلمان کیلئے اور نہ وہ اپنی آخرت کیلئے احتیاط کرتے ہیں۔ پس اس کو خوب سوچ لو۔

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ مشترک چیز کو گرو رکھنا صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں اور تینوں اماموں کے نزدیک تعیم ہے خواہ وہ چیز ایسی ہو جس کی تقسیم ہو سکے جس طرح زمین یا ایسی جس کی تقسیم نہ ہو سکے جیسے غلام ہر قسم کے اندر رہن درست ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مشترک کی چیز کی بیع درست ہوتی ہے اور جس کی بیع درست ہوتی ہے اس کا رہن رکھنا بھی درست ہوتا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایسی چیز میں غالباً مرتہن جس کے پاس رہن رکھا ہو کا تصرف کرنا دشوار ہوتا ہے کیونکہ ایسے لوگ بہت کم ہیں جو بیع کی حاجت کے وقت مشترک چیز کے فروخت کرنے میں رغبت رکھتے ہوں۔

پس ائمہ میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے راہن کے واسطے احتیاط کو ملحوظ رکھا اور بعض وہ ہیں جنہوں نے مرتہن کی احتیاط کا لحاظ کیا۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مرہون چیز کا مرتہن کے قبضہ میں ہمیشہ رکھنا شرط نہیں ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ شرط ہے پس جس وقت کہ مرہون شے مرتہن کے قبضہ سے نکل جائے گی خواہ کسی طریقہ سے نکلے رہن باطل ہو جائے گا۔ مگر امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ مرہون شے اگر پھر امانت یا عاریت کے طریق سے مرتہن کے قبضہ میں دوبارہ آ جائے تو رہن باطل نہ ہوگا۔ پس پہلا قول راہن (رہن رکھنے والے) پر مخفف اور مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا) پر مشدد ہے اور دوسرا قول پہلے سے برعکس ہے بوجہ اس شرط کے جو امام ابوحنیفہؒ کے قول میں مذکور ہوئی۔ لیکن پہلا قول ان عوام کے ساتھ خاص ہے جو اپنے دین میں محتاط نہیں ہیں۔ اور دوسرا قول ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے دین میں احتیاط سے کام لیتے ہیں کیونکہ مرتہن نے مرہون شے کو صرف اپنے حق کو وصول کرنے کے لئے ذریعہ ٹھہرایا ہے۔ پس جب وہ اس کے قبضہ سے نکل جائے گی تو ایسا ہو جائے گا گویا کوئی چیز رہن رکھی ہی نہیں تو یوں سمجھا جائے گا کہ مرتہن رہن رکھنے پر اس شرط سے راضی ہوا ہے کہ انجام اچھا رہے۔ اور یہ اس طرح کہ جب وہ مرہون شے موجود ہوگی تو حاجت کے وقت فروخت کر ڈالے گا۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ کا مشہور قول اور امام شافعیؒ کے اقوال میں سے راجح قول یہ ہے کہ جب کسی نے اپنا غلام رہن رکھا پھر آزاد کر دیا تو اگر وہ مالدار تھا تو آزادی صحیح ہوگی اور آزاد کرنے والے پر روز آزادی کی قیمت لازم ہوگی اور وہ قیمت مرتہن کے پاس رہن رہے گی اور اگر تنگدست تھا تو آزادی صحیح نہ ہوگی اور امام مالکؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اس کو بجائے اس کے مال دینے یا رہن پر جو کچھ مرتہن کا لازم ہے وہ اسے پورا پورا ادا کر دے تو آزاد کرنا صحیح ہو جائے گا ورنہ صحیح نہیں اور امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر حالت میں آزادی صحیح ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ یوں فرماتے ہیں کہ مرہون غلام بصورت مولیٰ کے تنگدست ہونے کے مرتہن کے لئے اپنی قیمت میں سعی کرے۔ پس پہلے اور دوسرے قول میں آزاد کنندہ پر تخفیف ہے کیونکہ ان دونوں قولوں میں تفصیل ہے اور تیسرا قول اس پر اور غلام دونوں پر مشدد ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے قرب حاصل کرنے کے واسطے جو آزادی کا شرح صدر ہوا ہے وہ قوانین شریعت کے موافق ہونا چاہئے برخلاف تنگدست کے کہ اس کو اکثر بذریعہ آزادی غلام حق تعالیٰ سے تقرب حاصل ہونا دشوار ہے بالخصوص جبکہ اس کو غلام کی ضرورت اور حاجت ہو اور یہ قاعدہ ہے کہ جس چیز کا شرح صدر نہ ہو وہ بہ نسبت مقبول ہونے کے مردود ہونے کی طرف زیادہ قریب ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ ہی وہ شخص ہے جس نے اپنے اختیار سے آزاد کرنے کا تلفظ کیا ہے اور شارع علیہ السلام کو غلاموں پر شفقت اور رحمت مدنظر ہے اس دلیل سے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم نے بوقت

وفات ارشاد فرمایا کہ

الصلوٰۃ وما ملکت ایمانکم

یعنی محافظ رہو نماز پر اور اپنے غلاموں کے بارہ میں خیر کی وصیت قبول کرو۔

باوجودیکہ جو شخص اس آزادگی غلام کے مولیٰ پر پڑنے کا قائل ہے وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اگر وہ مالدار ہے تو اس پر غلام کی قیمت واجب ہے اور اگر تنگدست ہے تو غلام پر اپنی قیمت واجب ہے (محنت مزدوری وغیرہ کر کے ادا کرے) جیسا کہ گذرا لہٰذا مرتہن کے حق میں سے کچھ بھی فوت نہیں ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب کسی نے سو روپے کے عوض کوئی شے رہن رکھی اس کے بعد ایک سو روپے اور قرض لے لئے اور چاہا کہ اسی رہن کو دونوں قرضوں کے عوض میں کر دے تو یہ جائز نہ ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ اسے جائز کہتے ہیں۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ رہن اول قرض کے عوض میں لازم ہو چکا اور وہ شے جو رہن میں رکھی ہے پہلے سو روپے کے مقابلہ میں وثیقہ ہے، لہٰذا دوسرے قرضہ کیلئے کیوں کر وثیقہ بن سکتی ہے، دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرتہن جب اس رہن کو دونوں قرضوں کے عوض میں ٹھہرانا چاہے تو اس کے اندر کیا مضائقہ ہے بلکہ اسے تو یہاں تک استحقاق ہے کہ رہن کو بالکل ہی ترک کر دے بالخصوص اس وقت کہ جب راہن اور مرتہن دونوں شخص منجملہ صالحین اور صادقین لوگوں کے ہوں۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کسی حق کے عوض میں رہن رکھنا اس وقت تک صحیح نہیں ہوتا جبتک وہ حق واجب نہ ہو جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے پس پہلا قول مخفف اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن پر گمراہی غالب ہو۔ لہٰذا اس کو اس سے روک دیا گیا کہ اس شخص کے لئے اپنے مال نکالنے کا تصرف کرے کہ اس کے پاس اس کا کوئی حق نہ ہو۔ اور دوسرا قول ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے اموال میں اس قسم کا تصرف کرتے ہیں جس کے اندر اپنے دین کی احتیاط زیادہ پاتے ہیں۔ کیونکہ دنیا تو ان کے نزدیک مچھر کے پر کے برابر بھی نہیں بلکہ اگر فرض کیا جائے کہ ان اکابر میں سے کوئی اپنے بھائی کے پاس قبل اس کے کہ اس پر کوئی حق ثابت ہو کوئی چیز رہن رکھ بھی دے پھر اسے مرتہن کھا جائے یا ضائع کر دے تو اس سے ان کا بال بھی بیکا نہ ہو۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ راہن جب رہن میں یہ شرط ٹھہرائے کہ جس وقت مدت ادائیگی کی آجائے اور میں مرتہن کو قرضہ ادا نہ کروں تو وہ شے مرہون کو فروخت کر کے وصول کر لے تو ایسا کرنا درست ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مرتہن کو جائز نہیں کہ وہ خود شے مرہون کو فروخت کرے۔ ہاں راہن یا اس کا وکیل بشرط اجازت مرتہن فروخت کر سکتا ہے۔ (اس صورت میں) اگر راہن فروخت کرنے سے انکار کرے تو حاکم اس پر سخت پکڑ کر کے حکم نافذ کرے گا کہ یا تو

قرض ادا کرو ورنہ شے مرہون بیچ۔ پس پہلا قول مرتہن پر مخفف اور ان کاملین مومنین کے ساتھ خاص ہے جو اپنے بھائی کیلئے پورے حصہ کا خیال رکھتے ہیں اور بھائی مسلمان جو ان کے مال میں تصرف کرے وہ اس سے پشیمان نہیں ہوتے کیونکہ اس میں ان کے ذمہ سے براءت اور سبکدوشی ہے بلکہ وہ اس کے تصرف کو ان کے اموال میں ایسا سمجھتے ہیں جیسا کہ وہ خود اپنے اموال میں تصرف کرتے (یعنی) دنیا اور آخرت دونوں میں پورے حصہ کے ساتھ۔

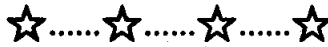
اور دوسرا قول مشدد اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو مذکورین کی ضد ہیں کیونکہ وہ کبھی تو یہ کہیں گے کہ مرتہن نے پورے داموں کے ساتھ بیع نہیں کی یا یہ کہیں گے کہ کھوٹے داموں کے بدلہ میں بیع کی۔ لہٰذا دونوں میں نزاع واقع ہوگا۔

آٹھواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر راہن اور مرتہن اس قرض کی مقدار میں مختلف ہو جائیں جس کے عوض میں رہن رکھا گیا ہے تو اس وقت مرتہن کے قول کا اعتبار ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ مثلاً راہن تو کہے کہ میں نے پانچ سو روپے کے بدلہ رہن رکھا تھا اور مرتہن کہے کہ ایک ہزار روپے کے بدلہ میں اور شے مرہون کی قیمت یا تو ایک ہزار روپے ہیں یا پانچ سو سے کچھ زائد۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ راہن کا قول معتبر ہوگا مگر معہ قسم کے خواہ پانچ سو بتلائے یا ایک ہزار۔ اور جب راہن قسم کھا چکے تو جتنی مقدار پر قسم کھائی ہو وہ مرتہن کو دے کر شے مرہون لے لے۔ یہی قول امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا ہے۔ پس پہلا قول راہن پر مشدد اور مرتہن پر مخفف ہے اور دوسرا اس کے برعکس ہے۔ تو بعض امام وہ ہیں جنہوں نے مال راہن کی احتیاط کا لحاظ کیا ہے اور بعض وہ جنہوں نے مال مرتہن کی احتیاط کا۔ لیکن دونوں قول اکابر اور اصاغر کے اعتبار سے مختلف ہیں کیونکہ اکابر تو دوسروں کیلئے پورے حصہ کا لحاظ کرتے ہیں اور اصاغر اس کے برعکس ہیں۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مرہون اگر مرتہن سے تلف ہو جائے تو ہر حالت میں اس کو وہ دینا لازم ہوگا جو اس شے کی قیمت اور اس حق سے جس کے بدلہ میں رہن رکھا ہے کم ہو۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس چیز کا ہلاک ہونا ظاہر ہو جس طرح جانور اور زمین اس کا تو ضمان ہی مرتہن پر لازم نہیں۔ اور جس چیز کا ہلاک ہونا پوشیدہ امر ہو جس طرح نقد اور کپڑا تو اس کے اندر مرتہن کا قول اس وقت تک معتبر نہ ہوگا جب تک راہن اس کی تصدیق نہ کر دے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے اور یہی قول امام احمدؒ کا ہے کہ شے مرہون مرتہن کے پاس امانت ہوتی ہے تو جس طرح باقی امانتیں بغیر دست درازی کے مضمون نہیں ہوتیں (اسی طرح یہ بھی نہ ہوگی) اسی طرح قاضی شریحؒ اور امام حسن بصریؒ اور شعبیؒ کا قول یہ ہے کہ شے مرہون تمام حق کے مقابلہ میں مضمون ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر قیمت شے مرہون کی صرف ایک درہم ہو اور حق دس ہزار درہم پھر مرہون تلف ہو جاوے تو تمام حق ساقط ہو جائے گا۔ پس امام ابوحنیفہؒ کا قول مشدد اور امام مالکؒ کا قول مفصل اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مخفف ہے اور قاضی شریحؒ اور امام حسن اور امام شعبیؒ کا سب سے زیادہ مشدد ہے اور ان میں سے ہر ایک کے قول کی وجہ صاحب فہم پر مخفی نہیں ہے۔

دسواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ مدعی جب مرہون کے ہلاک ہو جانے کا دعویٰ کرے اور شے ایسی ہے جس کے ہلاک ہونے میں خفا ہو تو اگر وہ قیمت پر اتفاق کر لیں تب تو کچھ کہنا ہی نہیں اور اگر صفت پر تو متفق ہوں لیکن قیمت میں اختلاف ہو تو ماہرین سے دریافت کیا جائے گا کہ ایسی صفت والی شے کی کیا قیمت ہوتی ہے۔ ان کے بتانے کے موافق عمل ہوگا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قیمت کے بارہ میں مرتہن کا قول معتبر ہوگا مگر قسم لے کر اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ہر حالت میں تاوان دینے والے کا قول معتبر ہوگا۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا قسم کی وجہ سے مرتہن پر مشدد اور تیسرا تاوان دینے والے پر مخفف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم علمہ اتم

☆......☆......☆......☆

کتاب مفلس (۱) ہو جانے اور تصرف سے روک دینے میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ تنگدست ہو جانے کے گواہ قید کئے جانے کے بعد سنے جائیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اسباب جو خرید و فروخت سے روک دینے کو واجب کرتے ہیں تین ہیں نابالغی، غلام ہونا، مجنون ہونا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ لڑکا جب بالغ ہو جائے اور اب تک خوب ہوشیار و عاقل نہ ہو تو اس کا مال اس کے سپرد نہ کیا جائے۔ اور اس پر بھی کہ جب صاحب مال کی سلامت روی اور عقلمندی معلوم ہو جائے تو مال اسے سونپ دیا جائے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب قرض خواہ چاہیں اور مقروض کو قرضوں نے احاطہ کر لیا ہو تو مفلس کو خرید و فروخت کے تصرف سے روک دینا حاکم کے لئے سزاوار ہے اور اس کا حق ہے کہ مفلس کو تصرف سے منع کرے تاکہ قرض خواہوں کو ضرر نہ پہنچے اور اگر مفلس خود اپنے اموال کی بیع نہ کرے تو حاکم کو چاہئے کہ اس کے اموال فروخت کر کے درمیان قرض خواہوں کے حصہ رسد تقسیم کر دے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مفلس کو تصرف سے نہ روکا جائے بلکہ قید کر دیا جائے۔ یہانتک کہ قرضہ ادا کرے پس اگر اس کا کچھ مال ہو تو حاکم اس میں کچھ تصرف نہ کرے اور نہ اسے فروخت کرے مگر جبکہ اس کا مال دراہم ہوں اور قرض بھی دراہم ہوں تو قاضی قرضہ ادا کر سکتا ہے۔ پس پہلا قول مفلس پر اس وجہ سے کہ اس کو اپنے مال میں تصرف کرنے سے روک دیا گیا اور یہ اس غرض سے کہ اس میں قرض خواہوں کی خیر خواہی ہے اور اس ذمہ کا چھوڑانا ہے مشدد ہے اور یہ قول حاکم کے ساتھ مخصوص ہے جو نظر و بصیرت اور رعایت میں مفلس سے زیادہ کامل ہے۔ اور دوسرا قول مفلس پر قید کرنے کی وجہ سے مشدد ہے اور اس اعتبار سے کہ قبل از قید اس کا مال فروخت کرنے کی طرف سبقت نہ کی جائے مخفف ہے اور یہ قول اس شخص کے ساتھ مخصوص ہے جو سرکشی اور ادائیگی حق سے باز رہنے والا ہو۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اظہر قول یہ ہے کہ جب مفلس کو تصرفات سے روک دیا جائے اس کے بعد کوئی تصرف اس کا اپنے مال میں نافذ نہ ہوگا خواہ بیع ہو یا ہبہ ہو یا غلام کا آزاد کرنا۔ حالانکہ امام احمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ تمام تصرفات غیر نافذ ہوں گے مگر صرف آزادی غلام (کہ یہ نافذ ہوجائے گا) اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو تصرفات سے نہ روکا جائے اور اگر قاضی نے روک دینے کا حکم دیا ہو تو اس کا یہ حکم اس وقت تک نافذ نہ ہوگا جب تک دوسرا قاضی اس کا حکم نہ دے اور جب کہ اس کو تصرفات سے روکنا ہی صحیح نہ ہوا تو اس کے تمام تصرفات صحیح ہوں گے خواہ وہ ایسے ہوں کہ ان کے فسخ کا احتمال ہو یا نہ ہو۔ پھر اگر دوسرے قاضی نے بھی رکنے کا حکم صادر کردیا تو وہ تصرفات پھر بھی صحیح ہوں گے جو احتمال فسخ کا نہیں رکھتے مثلاً نکاح، طلاق، غلام کو مدبر بنانا، اسے آزاد کرنا۔ اور جو محتمل فسخ ہیں وہ باطل ہوں گے جس طرح بیع، کرایہ پر دینا، ہبہ کرنا، صدقہ کرنا وغیرہ۔ پس پہلا قول مفلس پر اس وجہ سے کہ اس کے تصرف کو اس غرض سے غیر صحیح کہا گیا تاکہ وہ اپنے قرضہ سے بری الذمہ ہوجاوے مشدد ہے اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے کیونکہ آزادی غلام کی صحیح ہے۔ اور تیسرا قول اس اعتبار سے کہ تصرف کرسکتا ہے مخفف ہے اور رہا قرضہ سو وہ اسی سے طلب کیا جائے گا نہ ہم سے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ پھر ہم کو کیا پڑا ہے کہ ہم اسے ایسے امور سے روکیں جن سے ہمارا ذمہ اس شے میں پھنس جاوے جو ہمارا مال نہیں تاکہ ہم اس میں تصرف کریں۔

اس کے بعد اگر قرض خواہوں کی جانب سے ہمارا ذمہ خلاص ہوگیا تو مفلس کی طرف سے تو نہیں چھوٹ سکتے لہٰذا ہم اسے اور اس کے مال کو اس قاضی کیلئے چھوڑ دیں گے جو شرع شریف کا نائب ہے تو اس میں دو مرتبے نکل آئے ایک مشدد دوسرا مخفف جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مفلس کے پاس کچھ اسباب ہو اور مالک اسباب اس کو پالے۔ حالانکہ مالک اسباب نے جب اسے مفلس کے ہاتھ فروخت کیا تھا تو بائع نے قیمت میں سے کچھ بھی قبضہ نہیں کیا تھا (اور نہ اب تک کیا ہے) اور پھر مفلس ہنوز زندہ بھی ہے تو مالک اسباب اس کے لینے کا زیادہ مستحق ہے نہ قرض خواہ۔ لہٰذا وہی لے سکتا ہے نہ قرض خواہ۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مالک اسباب مثل ایک قرض خواہ کے ہے لہٰذا وہ سب مل کر اسے آپس میں تقسیم کریں۔

پس اگر مفلس کے مرجانے کے بعد وہ اسباب مالک نے پائے اور قیمت میں سے اب تک کوئی حبہ نہیں لیا تو تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مالک اسباب قرض خواہوں کے برابر ہوگا اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مالک ہی اس کا حقدار ہے پس پہلا قول مالک اسباب پر مخفف اور قرض خواہوں پر مشدد ہے اور دوسرا اس کے برعکس ہے جس طرح دوسرے مسئلہ کے پہلے قول میں۔

پہلے مسئلہ میں پہلے قول کی وجہ اس بارہ میں صریح و صحیح حدیث کا وارد ہونا ہے اور اس کے اندر دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ اسباب ملک مفلس میں داخل ہوچکے لہٰذا ان اسباب اور اس کے دوسرے اموال میں کچھ بھی فرق نہ رہا۔ پس مالک اسباب مثل اور لوگوں کے ہوا۔ اور شاید اس قول کے قائل کو حدیث نہ پہنچی ہوگی۔

چوتھا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ مفلس اگر تصرف سے روک دیئے جانے کے بعد کسی اور قرضہ کا اقرار کرے تو یہ قرضہ بھی اس کے ذمہ میں لگ جائے گا مگر جس کے قرضہ کا اقرار کیا ہے وہ ان قرض خواہوں کا شریک نہ بنایا جائے گا جن کی وجہ سے اسے تصرفات سے روکا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وہ شریک کیا جائے گا۔ پس پہلا قول مقرلہ پر مشدد ہے اور دوسرا اس پر مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ مقرلہ (جس کے قرضہ کا بعد میں اقرار کیا ہے) کی کوتاہی ہے کہ اس نے تفتیش کیوں نہ کرلی کہ کیا مفلس پر کسی اور کا قرض ہے یا نہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تصرفات رکنے کا حکم اس قرضہ کو بھی شامل ہے جو اس سے پہلے لازم ہو چکا اور اس کو بھی جو بعد میں ہو شمولیت میں تفریق کچھ بھی نہیں باوجودیکہ کبھی وہ مفلس اس اقرار مذکور میں متہم بھی کیا جاسکتا ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب حاکم کے نزدیک مفلس کا واقعی تنگدست ہونا ثابت ہو جائے تو وہ اسے قید سے آزاد کردے اگرچہ قرض خواہوں نے اجازت نہ دی ہو اور مفلس کے قرض خواہوں کے درمیان خود حائل ہو جائے پس اس کے بعد نہ اسے قید کرنا روا ہے اور نہ اس کا۔ پیچھا لینا بلکہ مہلت دی جائے یہاں تک کہ وہ مالدار ہو جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حاکم اسے قید سے تو آزاد کردے مگر بعد آزاد کرنیکے اس کے اور قرض خواہوں کے درمیان حائل نہ ہو بلکہ ان کو پیچھا کرنے دے کہ وہ اسے تصرف سے باز رکھیں اور وہ جو کچھ کماوے اس میں سے بچا ہوا حصہ رسد تقسیم کرلیا کریں پس پہلا قول مفلس پر مخفف اور قرض خواہوں پر مشدد ہے اور دوسرا پہلے کا برعکس ہے۔ باوجودیکہ اس میں احتیاط کو لینا اور مفلس کے ذمہ کو بری کرنے کی طرف سبقت کرنا ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ تنگدستی کے گواہ قید کئے جانے سے پہلے سنے جائیں۔ حالانکہ ظاہر مذہب امام ابوحنیفہؒ کا یہ ہے کہ نہ سنے جائیں۔ مگر بعد قید کردینے کے۔ پس پہلا قول مفلس پر مخفف اور دوسرا اس کا عکس ہے۔ لیکن پہلے قول کو ان تقویدار دینداروں پر حمل کیا جائے گا جو حقوق مخلوقات سے ڈرتے ہیں اور دوسرے کو ان لوگوں پر جو پہلوں کی ضد ہیں۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مفلس جب اپنی تنگدستی پر گواہ قائم کردے تو اسے پھر قسم نہ دی جائے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر قرض خواہ چاہیں تو اسے قسم دی جائے۔ پس پہلا قول مفلس پر مخفف ہے اور ان لوگوں پر محمول ہے جو دیندار تقویدار ہوں اور دوسرا اس پر مشدد ہے اور ان لوگوں پر محمول ہے جو پہلوں کی ضد ہوں۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ لڑکے کا بلوغ احتلام یا انزال کی وجہ سے ہوتا ہے پس اگر یہ نہ پائے جائیں تو جب اٹھارہ سال کی عمر کو پہنچ جائے اور کہا گیا ہے کہ سترہ سال کو اور

لڑکی کا بالغ ہونا حیض سے ہوتا ہے اور احتلام سے اور حمل سے ورنہ اس وقت کہ جب اٹھارہ سال کی ہو جائے یا سترہ سال کی۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ بلوغ پندرہ سال سے ہوتا ہے یا منی نکلنے سے یا حیض آنے سے یا حمل سے۔ پس پہلا قول مفصل ہے کہ اس میں اس اعتبار سے تخفیف ہے کہ بہت روز تک مکلف نہ بنے گا یا نہ بنے گی اور دوسرا قول دوٹوک ہے کہ اس کے اندر احتیاط کو لینا ہے اور ہر ایک کی وجہ ائمہ مجتہدین میں سے ہر ایک کی اپنی اپنی تفتیش اور تلاش ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ زیر ناف بالوں کا اگنا بلوغ کا حکم لگانے کو مقتضی نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مقتضی ہے۔ اسی طرح اصح مذہب امام شافعیؒ کا یہ ہے کہ کافر کے بچہ کے زیر ناف بال آجاویں تو بلوغ کا تقاضا کرتے ہیں نہ مسلمان کے۔ پس پہلا قول مکلفین پر مخفف ہے اور دوسرا ان پر مشدد ہے اور تیسرا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تکالیف واجبہ کا حکم کرنا ایک بڑا سخت امر ہے لہٰذا وہ اسی وقت واجب کی جائیں گی جب اس کا بلوغ یقینی ثابت ہو جائے۔ کیونکہ زیر ناف بالوں کا اگنا احتمال رکھتا ہے کہ بدن کی شدت گرمی کی وجہ سے ہو۔ اور وہ جواب دیتے ہیں کہ اس بارہ میں جو حدیث وارد ہے وہ مؤول ہے۔

دوسرے قول کی وجہ مکلف کے لئے احتیاط کو لینا ہے تا کہ تکالیف کے ثواب سے فوز یاب ہو اور جب سے اپنے اوپر ان کے واجب ہونے کا معتقد ہو جائے اسی وقت سے ان کی مداومت شروع کر دے اگر چہ نفس الامر میں واجب نہیں ہوئی ہوں۔

اور دوسرے قول کی وجہ ظاہر ہے کہ تا کہ جلدی سے جزیہ اس سے لینا شروع ہو جائے اور کافر کو ذلت و خواری نصیب ہونے لگے۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ لڑکے کی سلامت روی کے یہ معنی ہیں کہ اپنے مال کی بہبودی سمجھنے لگے اور فاسق یا عادل ہونے کی کوئی شرط فقہائے مذکورین نے نہیں کی۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ سلامت روی دین اور مال دونوں کی بہبودی کا نام ہے اور اس بارہ میں لڑکے اور لڑکی کی کچھ تفریق نہیں ہے اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ لڑکی سے تصرفات سے روک ٹوک جدا نہ کی جائے گی۔ اگر چہ وہ بالغ ہو کر سلامت رو بھی ہو جائے جب تک کہ نکاح نہ کر لے اور خاوند اس سے ہمبستر نہ ہو جائے اور وہ اپنے مال کی ایسی ہی حفاظت نہ کرنے لگے جس طرح نکاح سے پہلے کرتی تھی۔ اور امام احمدؒ سے مختار روایت یہ ہے کہ لڑکے اور لڑکی میں حد سلامت روی کے اندر کوئی تفریق نہیں اور دوسری روایت امام مالکؒ کے قول کی مثل ہے لیکن یہ شرط اور زائد کی ہے کہ یہاں تک کہ خاوند کے پاس اسے ایک سال گذر جائے یا ایک بچہ جن لے۔ پس پہلا قول دین کی بہبودی شرط لگانے کی وجہ سے مخفف ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ باب اموال کے اندر سلامت رو ہو جانے کے بیان میں ہے نہ اس کے سوا نماز اور زکوۃ اور روزہ وغیرہ میں۔ پس جب وہ اپنے مال میں

نفع نقصان کو سمجھنے لگے تو شرعاً اس کا مال اسے دیدینا درست ہے۔ اگر چہ اس کے سوا اپنے امور دینیہ کے اندر نفع نقصان کو نہ سمجھتا ہو اور یہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے ایک قول کی نظیر ہے کہ اس شخص کی شہادت مقبول ہے جس سے سچی بات کہنے کا عہد لے لیا ہو اگر چہ دوسرے لحاظ سے وہ فاسق ہی ہو۔

اور دوسرا قول مشدد ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص تارک نماز اور شراب خوار ہو اس سے یہ بعید نہیں کہ اپنا مال خدا کی نافرمانی میں ضائع کر دے اور یہی تقریر لڑکی کے بالغ ہونے کی توجیہ میں ہے تو بعض ائمہ نے احتیاط کو ملحوظ کیا ہے اور سلامت روی کی صفات میں مبالغہ کیا ہے۔ اور بعض وہ ہیں جنہوں نے اس بارہ میں تخفیف کی ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ اس کو دو حالتوں پر محمول کیا جائے۔ پس بعض لڑکیاں وہ ہیں جن کی سلامت روی صرف بالغ ہو جانے سے ظاہر ہو جاتی ہے اور بعض ایسی ہیں جن کی سلامت روی بغیر نکاح کئے ظاہر نہیں بلکہ اس کے معلوم کرنے کی حاجت ہوتی ہے کہ وہ اپنے خاوند کے مال میں اس کے سامنے اور پیچھے تدبیر سے کام لیتی ہے یا نہیں اگر چہ بچہ والی نہ ہوئی ہو اور بعض وہ لڑکیاں ہیں جن کی سلامت روی صرف جننے کے بعد معلوم ہوتی ہے کیونکہ ولادت سلامت روی میں عورت کا آخری امتحان ہے۔

گیارھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ بچہ جب بالغ ہو جاوے اور اس کی سلامت روی معلوم ہو جائے تو اس کا مال اسے دیدیا جاوے۔ پس اگر بالغ ہو جائے اور سلامت رو نہ ہو تو مال اسے نہ دیا جاوے بلکہ ہمیشہ تصرفات سے روکا جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جب اس کی عمر پچیس سال تک پہنچ جاوے تو اس کا مال ہر صورت میں دیدیا جائے۔ پس پہلا قول اس وجہ سے مشدد ہے کہ جب تک سلامت روی حاصل نہ ہو اس وقت تک تصرفات سے روکا جاوے اگر چہ پچاس سال یا زیادہ کے بعد ہی حاصل ہو اور دوسرا قول اس پر مخفف ہے بعد پچیس سال کا قول کرنے کی وجہ سے۔

اور پہلے قول کی وجہ باری تعالیٰ کا ظاہری فرمان ہے کہ

فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم

پس اگر معلوم کر لو ان سے سلامت روی کو تو دیدو ان کو اموال ان کے

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سلامت روی حاصل کرنے سے پہلے اموال نہ دیئے جائیں اگر چہ کتنی ہی عمر ہو گئی ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بعد پچیس سال کے عقل کامل ہوتی ہے لہٰذا اس کے بعد اسے تصرفات سے روک نہیں سکتے۔ لیکن امام علیؓ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ نابالغ کے بلوغ کی انتہا پچیس سال ہیں اور درازی اس کی بائیس سال پر ختم ہو جاتی ہے اور اٹھائیس سال پر اس کی عقل کامل ہوتی ہے اور اس کے بعد تجربے کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ مرے اور یہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے کلام کے قریب ہی ہے۔

کتاب صلح کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ جس پر کسی کا کوئی حق ہو پھر وہ اس کے کچھ حصہ پر صلح کرلے تو وہ حلال نہیں۔ کیونکہ یہ حق کو باطل کرنا ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مالک کو اجازت ہے کہ اپنی ملک میں تصرف کرے جو اس کے پڑوسی کو مضر نہ ہو اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اپنی عمارت کو پڑوسی کی عمارت سے بلند کرے لیکن اس کو یہ حلال نہیں کہ اپنے پڑوسی کی چھپانے کی چیزیں جھانکے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جب معلوم نہ ہو کہ فلاں شخص کا فلاں پر کوئی حق ہے اور پہلا شخص دوسرے پر دعویٰ کرتے تو مصالحہ کرلینا درست ہے حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ درست نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور اس میں ذمہ سے بری ہونے کے اندر بڑی احتیاط ہے۔ اور اہل سخاوت کامل مومنوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مخفف ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص کسی کو اپنا مال بغیر حق شرعی کے لینے پر قدرت دے تو گویا وہ مدعی کے ساتھ لوگوں کا مال ناحق کھانے پر رضامند ہے (اس میں خوف ہے) کہ کہیں راہ ہدایت سے باہر نہ ہو جائے۔ اے بار خدا کوئی صورت نہیں مگر یہ کہ اس سے مصالحہ کر کے اپنے ذمہ کو بری کردے تو یہ منع نہیں کیونکہ اس صلح میں اس کے دعوے کا تسلیم کرنا نہ ہوا البتہ پیچھا چھوڑانا ہے جو ضروری چیز ہے۔

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ مجہول چیز پر صلح کرنا درست ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ منع ہے پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فعل مومن کا اپنے قرضہ سے براءت چاہتا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ذمہ صرف اسی وقت بری ہو سکتا ہے کہ جب مبرا (جس کو بری کیا جائے) کے ذمہ جو کچھ قرض ہے معلوم ہو اور دونوں میں سے ہر ایک کی ایک ایک وجہ ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب دو شخصوں نے کسی کوٹھے کی چھت اور بالاخانہ کا دعویٰ کیا تو چھت اس شخص کی ہوگی جو اس کے نیچے رہتا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور

امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ دونوں میں آدھی آدھی تقسیم ہوگی۔ پس پہلا قول ان دونوں میں سے ایک پر مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر اسی کیلئے دلیل ہے کیونکہ ایسے لوگ بہت کم ہیں کہ وہ کوٹھری بنادیں اور چھت اس کی نہ بنادیں بلکہ جب کوئی بناتا ہے چھت بھی اس کی خود ہی بناتا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ ان دونوں کے درمیان عدل وانصاف کرنا ہے جس طرح نبی کریم ﷺ ایک معین چیز میں فیصلہ فرمایا کرتے تھے جب اس کے اندر دو شخص دعویٰ کرتے اور دونوں میں سے کسی ایک کیلئے کوئی مرجح نہ ہوتا تو اس وقت دونوں میں تقسیم فرمادیتے تھے۔

چوتھا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اوپر کا مکان اور نیچے دونوں گر جائیں اور اوپر کے مکان والا یہ چاہے کہ اسے پھر بنادے تو نیچے کے مکان والے کو تعمیر کرنے اور چھت ڈالنے پر مجبور نہیں کرسکتا تاکہ اوپر والا اس کے اوپر تعمیر کرے بلکہ اگر اوپر والا نیچے کا مکان بھی اپنے مال سے بنانا پسند کرے اور نیچے کا مالک اس سے نفع اٹھانے کو منع کرے تو اسے سزاوار ہے چاہے اب تک نیچے والے نے اوپر والے کو وہ رقم نہ دی ہو جو اس نے نیچے کا مکان بنانے میں صرف کی ہے۔

حالانکہ اصحاب امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ نیچے والے کو مجبور بھی نہیں کرسکتا اور جب اوپر والا نیچے والے کی بلا اجازت عمارت بنالے تو اس سے نفع اٹھانے کو منع بھی نہیں کرسکتا اور یہ قول ان کا اس قاعدہ پر مبنی ہے جو ان کے جدید قول میں ہے کہ شریک عمارت پر مجبور نہیں کرسکتا اور قول قدیم جو متاخرین اصحاب امام شافعیؒ کے نزدیک مختار ہے یہ ہے کہ شریک کو اس پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ ضرر کو دفع کرنے اور املاک کو بیکاری سے محفوظ رکھنے کیلئے۔ پس پہلا قول نیچے کے مالک پر مخفف ہے اور امام شافعیؒ سے وہ بھی منقول ہے اور دوسرا قول اس پر مشدد ہے دفع ضرر کی غرض سے مجبور کرنے کی اجازت دینے کی وجہ سے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ آدمی کو اپنی ملکیت میں وہ تصرف کرنے کی اجازت ہے جو اس کے پڑوسی کو ضرر رساں نہ ہو۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ منع ہے۔ پس پہلا قول تصرف کرنے والے پر مخفف اور پڑوسی پر مشدد ہے اور دوسرا برعکس ہے۔

پہلے قول کی وجہ ملک کا قوی اور پڑوسی کا حق کا (نسبۃً) ضعیف ہونا ہے اور اس تصرف کی مثال یہ دیتے ہیں کہ مثلاً حمام بنایا یا پاخانہ، غسل خانہ وغیرہ یا مثلاً اپنے شریک کے کنوے کے پاس کوئی اور کنوا کھودلیا جس کی وجہ سے اس کا کنوا پانی کم دینے لگا یا مثلاً اپنی دیوار میں دریچی کھولی جس سے اپنے پڑوسی کو جھانک سکے۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب کسی کی چھت دوسرے کی چھت سے بلند ہو تو اس کو پردے کا بنانا لازم ہے جو اس کے پڑوسی پر جھانکنے سے مانع ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر لازم نہیں۔ پس پہلا قول چھت والے پر مشدد اور اہل دین وتقویٰ کے ساتھ خاص

ہے اور دوسرا قول مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور توجیہ برعکس بھی ممکن ہے اس طرح کہ پردہ بنانے کا حکم اس کیلئے ہے جو اپنے پڑوسی کی مخفی اشیاء پر نظر پڑنے سے ڈرتا ہو اور پردہ کو ترک کرنا اس کے لئے جس کو اس کا خوف نہ ہو۔

ساتواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب دو شخصوں کے درمیان رہٹ یا نہر یا کنوا مشترک ہو پھر وہ بیکار ہو جائے یا کوئی دیوار ہو پھر وہ گر جائے اس کے بعد ایک دوسرے سے بنوانے کا طالب ہو اور وہ اس کے بنانے سے باز رہے یا رہٹ اور نہر وغیرہ چلانے کا طلب گار ہو اور دوسرا باز رہے تو اس دوسرے کو مجبور کیا جا سکتا ہے۔ حالانکہ ان کے سوا دوسروں کا قول یہ ہے کہ مجبور نہیں کیا جا سکتا موافق اس تحریر کے جو اس بارہ میں منقول ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ بھلائی ہے جو واجب ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ امر مستحب ہے کہ اگر چاہے تو کرے اور جو چاہے تو ترک کرے۔ اور پہلے قول کی یہ حدیث تائید کرتی ہے کہ

لا ضرر ولا ضرار

ترجمہ: اسلام میں نہ ضرر ہے (دوسرے کو نقصان دے کر اپنا فائدہ کرنا) اور نہ ضرار (دوسرے کو نقصان دینا اور اپنا کچھ فائدہ بھی نہ ہو)

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم

کتاب حوالہ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب انسان کا دوسرے پر کوئی حق ہو اور وہ ایسے شخص کی طرف حوالہ کر دے جس پر اس کا حق آتا ہو تو محال (وہ شخص جس کو کہا گیا کہ تو اپنا حق فلاں شخص سے لے لینا) پر یہ واجب نہیں کہ اس حوالہ کو قبول کرے۔ اور امام داؤد کا قول یہ ہے کہ اسے قبول کرنا لازم ہے اور جس کی طرف حوالہ کیا گیا ہے اسے یہ درست نہیں کہ حوالہ قبول کرنے سے انکار کرے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جس کی طرف حوالہ کیا گیا ہے اس کی رضامندی معتبر نہیں اور امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت میں ہے کہ جب وہ شخص جس کی طرف حوالہ کی گیا ہے اس شخص کا دشمن ہو جس کو حوالہ کیا گیا ہے تو اسے حوالہ کا قبول کرنا لازم نہیں اور ائمہ شافعیہ میں ہے امام اصطخریؒ کا قول یہ ہے کہ جس کی طرف حوالہ کیا گیا ہے اسے کسی حالت میں قبول کرنا لازم نہیں خواہ دشمن ہو یا نہ ہو اور امام داؤد سے بھی یہی منقول ہے۔ پس پہلا قول اس شخص پر مشدد ہے جس کی طرف حوالہ کیا گیا ہے اور دوسرا مفصل ہے اور تیسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ذمہ سے سبکدوش ہونے کی طرف سبقت ہے خواہ زبردستی ہو یا رضامندی سے اور امام ابوحنیفہؒ کی روایت کی وجہ اس امر کا اندیشہ ہے کہ اگر دشمن کو اس پر مسلط کیا گیا تو ضرر رسانی ہوگی اس طرح کہ حق کو زبردستی کے ساتھ طلب کرے گا اور شفقت کچھ نہ کرے گا اور امام داؤد اور امام اصطخری کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرض خواہ نے مقروض کو غیر مقروض کی طرف حوالہ کرنے والا بنایا ہے تو ایسا ہوا کہ گویا حوالہ کرنے والا اس سے جس کی طرف حوالہ کیا گیا ہے قرض مانگ رہا ہے لہٰذا اس کو اختیار ہوگا کہ خواہ قبول کرے یا نہ کرے۔

دوسرا مسئلہ: تمام علماء کا یہ قول ہے کہ قرض خواہ جب ایسے شخص کی طرف حوالہ کو قبول کر لے جو بخیل اور ٹال ٹول کرنے والا ہو تو حوالہ کرنے والا (یعنی مقروض اصلی) ہر حال میں بری الذمہ ہو جاتا ہے

حالانکہ امام زفرؒ کا قول یہ ہے کہ وہ بری الذمہ نہیں ہوتا۔ پس پہلا قول حوالہ کرنے والے پر مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور ہوسکتا ہے کہ پہلے قول کو دیندار اور ڈرنے والوں پر محمول کیا جاوے جو اپنے اوپر کا حق پر اس شخص کو دینے کی طرف سبقت کر لیتے ہیں جس کو ان کی طرف حوالہ کیا جائے اور دوسرا قول ان عوام پر محمول ہے جو ان حقوق کے پورا کرنے کی طرف سبقت نہیں کرتے جو ان پر لازم ہیں۔ پس ان کا ذمہ سے سبکدوش ہونا جب ہی ظاہر ہوسکتا ہے کہ جب حق کو تو لنے لگ جائیں (ادا کرنے کیلئے) نہ صرف حوالہ کرنے سے۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس کو حوالہ کیا گیا ہے وہ حوالہ کرنے والے سے پھر نہیں لے سکتا جبکہ اس سے نہ ملا ہو جس کی طرف حوالہ کیا گیا تھا کسی صورت میں بھی خواہ مفلس ہو جانے کے ساتھ دھوکہ دے یا انکار کرے یا نہ دھوکہ دے حالانکہ ان کے سوا دوسروں کا قول یہ ہے کہ وہ اس سے دوبارہ مانگ سکتا ہے جس نے حوالہ کیا ہے جبکہ اپنا حق نہ لے سکا ہو۔ پس پہلا قول اس شخص پر مشدد ہے جس کو حوالہ کیا گیا۔ اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ محال (جس کو حوالہ کیا گیا ہے) کی کوتاہی ہے کہ اس نے محال علیہ (جس کی طرف حوالہ کیا گیا ہے) کہ حال کی تفتیش کیوں نہ کر لی۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات منجملہ ان اقوال کے ہے جو لوگوں پر پوشیدہ رہتے ہیں اور اس نے جو اس کی طرف حوالہ قبول کیا تھا تو صرف یہ گمان کر کے کہ اپنا حق اس سے وصول کر لے گا اور ایسے گمان کا اعتبار نہیں ہے جس کا خطا ہونا ظاہر ہو۔ لہٰذا محیل (جس نے حوالہ کیا ہے) سے پھر لوٹ کر لے سکتا ہے تو یہ سمجھا جائے گا کہ گویا حق محیل سے منتقل ہوا ہی نہیں اور یہ قواعد شرعیہ کے موافق ہے، لہٰذا ہر شخص کیلئے جو کسی کو دوسرے کی طرف حوالہ کرے یہ مناسب ہے کہ حق ادا کرنے کی طرف جلدی کرے جب اس محال علیہ (جس کی طرف حوالہ کیا گیا ہو) انکاری ہو جائے اور حکام کی طرف مقدمہ نہ لے جائے اس لئے کہ ذمہ سے خلاصی کی یہی صورت ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے بھی یہ ہی فرمایا ہے اور ان کے الفاظ یہ ہیں کہ جب کوئی کسی شخص کو کسی ایسے حق کا حوالہ کرے جو اس پر لازم ہے پھر محال علیہ جس کی طرف حوالہ کیا گیا ہے منکر ہو جائے تو محیل (جس نے حوالہ کیا ہے) سے دوبارہ اپنے حق کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب ضمان کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ضامن ہونا درست ہے اور اس پر بھی کہ ہر اس شخص کے بدن کا ضامن ہونا درست ہے جس پر کچہری میں حاضر ہونا واجب ہو اور یہ اس وجہ سے کہ لوگ اس پر اتفاق کر چکے ہیں اور ضامن ہونے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ضامن جب اس شخص کو جس کے بدن کا ضامن ہے جائے مشروط میں حاضر کر دے تو وہ اپنے ذمہ سے بری ہو جاتا ہے اسی طرح اس صورت میں کہ اس جگہ حاضر کر دے جہاں کو صاحب حق پسند کرے مگر یہ کہ ہو ورے اس کے کوئی مانع تو اس وقت مضمون کو سپرد کر دینا نہ سمجھا جائے گا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ضمان درک (ضمان درک کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص خریدار کے لئے اس بات کا ضامن بنے کہ اگر مبیع میں کسی کا حق ہوگا تو وہ میرے ذمہ ہے) جائز ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ قیمت کا قبضہ ہو چکا ہو کیونکہ تمام لوگ ہر زمانہ میں اس پر متفق رہے ہیں اور امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ ضمان درک صحیح نہیں کیونکہ یہ اس شے کا ضامن ہونا ہے جو واجب نہیں ہوئی۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: ائمہ اربعہ کا قول یہ ہے کہ مضمون عنہ (جس کی طرف سے کوئی ضامن ہوا ہو) اگر زندہ ہو تو صرف کسی کے ضامن ہو جانے سے حق منتقل نہیں ہوتا (یعنی ضامن کی طرف) بلکہ اس کے ذمہ حق باقی رہتا ہے جب تک وہ اسے ادا نہ کر دے۔ حالانکہ ابن ابی لیلیٰؒ اور ابن شبرمہؒ اور ابو ثورؒ اور امام داؤدؒ کا قول یہ ہے کہ حق ساقط ہو جائے گا۔ پس پہلا قول ضامن کا ذمہ نہ چھوٹنے میں مشدد ہے اور دوسرا اس میں مخفف ہے۔ اور پہلا قول اہل دین و صاحب تقویٰ پر محمول ہے اور دوسرا ان کے سوا دوسروں پر۔ اور ہو سکتا ہے کہ اس کے برعکس ہو کیونکہ ضامن جب خدا تعالیٰ سے ڈرتا ہو تو گویا کہ صاحب حق اپنے حق کو پہنچ گیا۔ برخلاف اس کے عکس کے (یعنی جب ضامن خدا تعالیٰ سے نہ ڈرتا ہو)

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ میت کا ذمہ اس قرض سے بری نہیں ہوتا جس کا کوئی ضامن ہو گیا ہو یعنی صرف ضامن ہو جانے سے جس طرح زندہ شخص بری نہیں ہوتا۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو

روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ بری ہو جاتا ہے۔ پس پہلا قول میت پر مشدد اور چھوٹے درجہ کے عامی آدمیوں پر محمول ہے اور دوسرا اس پر مخفف اور ان لوگوں پر محمول ہے جو دیندار اور خدا تعالیٰ سے ڈرنے والے ہیں۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مجہول شے کا ضامن ہونا درست ہے اسی طرح اس شے کا جو واجب نہ ہوئی ہو (یعنی ذمہ میں) حالانکہ امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ یہ درست نہیں جس طرح مجہول چیز سے بری الذمہ کرنا (درست نہیں)۔ پس پہلا قول مخفف اور دیندار تقوے والوں پر محمول ہے اور دوسرا قول مشدد اور ان لوگوں پر محمول ہے جو پہلوں کی ضد ہیں یعنی وہ لوگ جو وعدہ کر کے خلاف کرتے ہیں۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب کوئی مر جائے اور اتنا مال نہ چھوڑے جس سے اس کے اوپر کا قرضہ ادا کیا جا سکے تو اس کی جانب سے ادا کر دینا درست ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس شخص کی طرف سے ضامن ہونا صحیح نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ضامن ہونا بہترین کاموں میں سے ہے اور حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے چنانچہ وارد ہے کہ رسول اکرم ﷺ اس شخص پر نماز نہیں پڑھتے تھے جو مقروض مرتا تھا اور اس کے ادا کرنے کی قابل مال نہ چھوڑتا تھا۔ یہاں تک کہ کوئی صحابیؓ یوں نہ کہتا کہ نماز پڑھئے یا رسول خدا ﷺ اور قرضہ کی ادائیگی مجھ پر لازم ہے اور دوسرا قول مشدد ہے اور اس کی وجہ لوگوں کی نظروں میں قرض لینے کی برائی کا بٹھانا ہے باوجودیکہ احتمال ہے حدیث مذکور اس قائل کو نہ ملی ہو اور اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ مقروض لوگ کہیں اس بھروسہ پر قرضہ کی ادائیگی میں سستی نہ کرنے لگیں کہ ہمارے بھائی اور دوست موجود ہیں کہ اگر کوئی ایسی ویسی بات ہوگی تو دوست اور بھائیوں پر اداءِ قرضہ کا حوالہ کر دیا جائے گا۔

پانچواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ ضامن ہونا قرض خواہ کے قبول کرنے کے بغیر بھی صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہ صرف ایک موقعہ میں صحیح ہے اور وہ یہ کہ مریض اپنے ورثہ سے کل سے یا بعض سے کہے کہ تم میرے اوپر جو قرض ہے اس کے قرض خواہوں کے لئے ضامن ہو جاؤ حالانکہ قرض خواہ موجود نہ ہوں تو جائز ہے اگرچہ قرضہ کی تعیین نہ کی ہو اگر حالت تندرستی میں ایسا کہے تو ضامن پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ پس پہلا قول قرض خواہ کا ضمان کو قبول کرنا مشروط نہ ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ اپنے مسلمان بھائی کے حق کو ادا کرنا ہے پھر اگر قرض خواہ چاہے تو اسے قبول کرے اور اگر چاہے نہ قبول کرے اور یہ قول ان دیندار اہل تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہے جو ثواب آخرت کے طالب ہیں۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اپنے مسلمان بھائی کے حق کو ادا کرنے کا موکد ہونا اسی وقت ہوگا کہ جب قرض خواہ اس کو چاہے بھی۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ اپنے یا مقروض کے اوپر کسی کا احسان لینے سے بچتا ہو۔ پھر

دنیا اور آخرت دونوں میں مقروض کے ساتھ نرمی معاملہ برت لے۔

چھٹا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جس پر دعویٰ کیا گیا ہو اس کی طرف سے کسی کا کفیل بدنی ہونا درست ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہ صحیح نہیں۔ پس پہلا قول مکفول (جس کی طرف کفیل ہوا ہے) پر مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہی وہ طریقہ ہے جس سے اس حق کا چھٹکارا ہو سکتا ہے جو اس کے بھائی مسلمان کا مکفول پر لازم ہے کیونکہ مقروض اگر بھاگ جائے گا تو وہ خود اس قرض کیلئے بھی مضر ہوگا جو مقروض پر لازم ہے (کیونکہ مقروض اسے ادا نہ کرے گا لہٰذا حق عبد اس کے ذمہ باقی رہے گا) اور اس کے بھائی مسلمان کے مال کے لئے بھی (کیونکہ قرض خواہ کو اس کا قرضہ نہ وصول ہوگا)

دوسرے قول کی وجہ اس بارہ میں کسی نص کا وارد نہ ہونا ہے صرف مال اور قرضہ کا ضامن ہونا تو وارد ہے بدن کا نہیں۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مکفول (جس کی ضمانت ہوئی ہو) اگر بھاگ جائے یا غائب ہو جائے تو کفیل پر صرف اس کا حاضر کر دینا لازم ہے اور اس پر مال لازم نہیں اور جب مکفول کے غائب ہو جانے کی وجہ سے اس کا حاضر کرنا دشوار ہو جائے تو امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک کفیل کو اتنی مہلت دی جائے گی جس میں وہ جا کر مکفول کو لا سکے پھر اگر اتنی مہلت کے بعد نہ لایا تو اسے قید رکھا جائیگا۔ یہاں تک کہ کسی طرح اسے موجود کرا دے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب اسے نہ حاضر کرے گا تو مال کا ضامن ہوگا یعنی دینا پڑے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کسی حالت میں مال کا تاوان لازم نہ آئے گا پس پہلا قول کفیل پر مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے مال دینے کو لازم نہیں کیا۔ البتہ صرف مقروض کو حاضر کرنا لازم کیا ہے اور بالخصوص اس وقت کہ جب کفیل بہت محتاج ہو اور مکفول پر قرض بہت بھاری ہو۔ مثلاً ایک ہزار دینار (اشرفی) ہوں کیونکہ عقل بتلاتی ہے کہ اس کی طرف سے کفیل ہرگز نہیں دے سکتا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفیل جو اسے حاضر کرنے کا ضامن ہوا ہے تو مکفول کو مدعی کے ہاتھ سے چھوڑانے کا سبب بنا ہے لہٰذا اس پر اس قاعدے سے مال دینا ضروری ہوگا کہ سبب اور ذریعہ کو تاوان لازم آیا کرتا ہے اور یہ کفیل کیلئے دینی اعتبار سے بہت احتیاط کو لئے ہوئے ہے۔ بالخصوص اگر وہ ان معزز لوگوں میں سے ہو کہ جب وہ کسی واقعہ میں پڑ جائیں تو صاحب واقعہ اس کی بار برداری کے لئے کافی ہو کیونکہ ذہن اسی طرف سبقت کرتا ہے کہ ایسے لوگ جب کسی کے بدنی کفیل بنیں گے تو اپنی عادت سابقہ کی وجہ سے مال بھی دینے لگ جائیں گے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کفیل اگر یوں کہہ دے کہ اگر میں نے کل مقروض کو حاضر نہ کیا تو میں اس حق کا ضامن ہوں جو اس پر لازم ہے پھر اس نے حاضر نہ کیا یا

مقروض مرگیا تو اس حق کا ضامن ہوگا جو اس پر لازم تھا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ضامن نہ ہوگا پس پہلا قول اس شخص پر مشدد ہے جو مقروض کے حاضر کرنے کا ضامن ہوا تھا اور وہ ان دیندار اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے جو اس کو پورا کر کے چھوڑتے ہیں جو کہہ دیتے ہیں اور دوسرا قول اس پر مخفف ہے اور وہ معمولی درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

نواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام محمد بن حسنؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے پر ایک سو روپے کا دعویٰ کیا تو ایک اور آدمی بولا کہ اس نے اگر کل یہ روپے نہ ادا کئے تو سو روپے مجھ پر لازم ہیں۔ پھر اس مقروض نے ادا نہ کئے تو اس کفیل پر لازم نہ ہوں گے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ لازم ہوں گے۔ پس پہلا قول اس آدمی پر جس نے لازم کئے تھے بر تقدیر مقروض کے نہ دینے کے مخفف ہے اور دوسرا قول اس پر مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وعدہ ہے اور وفاء وعدہ کا وجوب بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے لہٰذا وہ معمولی درجہ کے لوگوں پر محمول ہوگا جس طرح امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول ان لوگوں پر محمول ہے جو ایمان میں کامل اور دیندار اہل تقویٰ اور وفاء وعدہ کے وجوب پر عمل کرتے ہیں۔

واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم۔

کتاب شرکت کے احکام میں

مسائل اجماعیه

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ شرکت عنان درست ہے صحیح ہے۔ صرف یہ ہی مسئلہ اجماعیہ ملا ہے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ شرکت مفاوضہ باطل ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے اور اس حکم جواز میں امام مالکؒ بھی امام ابوحنیفہؒ کے شریک ہیں اگر چہ اس کی صورت میں اختلاف ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ذمہ کا چھٹکارا نہیں کیونکہ اس کی صورت یہ ہے کہ وہ شخص اپنی تمام ملکیت سونے اور چاندی میں شریک ہو جائیں اور ہر ایک کے پاس ان دونوں میں سے صرف اسی قدر باقی رہ جائے جس قدر دوسرے کے پاس رہا ہے۔ پس جب کسی کے پاس دوسرے سے مال بڑھ جائے گا تو صحیح نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر ایک شخص ان میں سے بطور وراثت کسی مال کا مالک ہو گیا تو شرکت باطل ہوئی کیونکہ اس کا مال دوسرے کے مال سے بڑھ گیا اور ان میں جس کو تجارتی مال سے نفع حاصل ہوگا تو وہ نفع دونوں میں مشترک رہے گا اور ان میں سے جو ایک غصب کرنے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے ضمان دے گا تو اس ضمان دینے میں دوسرا بھی شریک ہوگا شرکت مفاوضہ کی یہ صورت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کے اندر درست ہے کہ ایک مال دوسرے کے مال سے بڑھ جائے اور یہ بھی کہ جو کچھ نفع ہو وہ بقدر ہر ایک کے مال کے تقسیم ہو اور اگر ان میں سے ایک کو ضمان دینا لازم آ جاوے تو اگر وہ مال تجارت سے متعلق ہے تو اس میں دونوں کو شریک ہونا پڑے گا اور رہا غصب وغیرہ سو اس میں نہیں اور امام مالکؒ کے نزدیک اس میں بھی کچھ تفریق نہیں شرکتی مال اسباب ہو یا دراہم اور اس میں کہ اپنی تمام ملکیت میں دونوں شریک ہوں اور تمام مال کو تجارت میں لگا دیں یا بعض مال میں شریک ہوں اور اس میں بھی کچھ تفریق نہیں کہ دونوں اپنے اپنے مالوں کو اس طرح مخلوط کریں کہ ایک کا مال دوسرے کے مال سے ممتاز نہ رہے یا اپنے اپنے مال کو جمع کر کے اور بعد مشترک بنا لینے کے بھی ایک مال دوسرے مال سے ممتاز رہے اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ شرکت اس وقت بھی صحیح ہے کہ دونوں کا مال ایک ہی شخص کے ہاتھ میں ہو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرکت اس وقت صحیح ہونی چاہئے کہ جب ہر ایک ان شرائط کو پورا کردے کہ جن میں اس نے اپنے ساتھی سے اتفاق کیا ہے اور یہ قول ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو کامل الایمان ہیں کیونکہ ان کے نزدیک شرکتی مال کے اندر اس بارہ میں کوئی تفریق نہیں کہ فلاں کے پاس رہے یا اس کے پاس۔ (وجہ یہ کہ) ہر ایک اپنے شریک کے ساتھ حسن ظن رکھتا ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس کا ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہونا ہے جو پہلوں کی ضد ہیں کیونکہ اس قسم کے لوگ شرائط متفق علیہا کو کیونکر پورا کر سکتے ہیں تو امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے یہ خیال کر کے کہ انجام کار جھگڑا ہوگا اور ہر ایک اسی کو پسند کرے گا کہ میں نفع میں رہوں نہ ٹوٹے میں اس شرکت کو باطل کہہ دیا۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ شرکت وجوہ جائز ہے حالانکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ باطل ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ کسی کے پاس زر و مال کچھ نہ ہو اور ایک شخص دوسرے سے کہے کہ ہم دونوں اس پر شرکت کرتے ہیں کہ ہم میں سے جو قرض ادھار کچھ خریدے گا تو اس میں دونوں شریک ہوں گے اور جو کچھ اس میں نفع ہوگا وہ نصفاً نصفی کر لیں گے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور بڑے درجہ کے مومنوں کے ساتھ خاص ہے۔

اور دوسر قول مشدد اور ان معمولی درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو آپس میں کسی امر پر اتفاق کر لیتے ہیں اور پھر پورا نہیں کرتے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ شرکت عنان میں جب مال و پونجی دونوں کی برابر ہو اور پھر دونوں میں سے ایک یہ شرط کر لے کہ دوسرے سے نفع میں زیادہ لوں گا تو شرکت فاسد ہوتی ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہ شرط اس وقت صحیح ہے کہ شرط کرنے والا تجارت میں ماہر اور کام زیادہ کرنے والا ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے معہ اس شرط کے جو مذکور ہوئی۔ اور امام شافعیؒ نے شرکت عنان صحیح ہونے میں یہ شرط قرار دی ہے کہ یا تو پونجی دونوں کی ایک ہی قسم سے ہو ورنہ دونوں نے اس طرح مخلوط کر لیا ہو کہ ایک کا مال دوسرے کے مال سے ممتاز نہ ہو سکے اور ان کے نزدیک دونوں کا مقدار میں برابر ہونا شرط نہیں۔ پس خوب سمجھ لو۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

کتاب وکالت کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ وکالت منجملہ ان عقود کے ہے جو فی الجملہ جائز ہیں کیونکہ تمام وہ حقوق جن میں خود مرتکب ہونے کا جواز ہے ان میں وکالت درست ہے جس طرح فروخت کرنا خرید کرنا، کرایہ پر دینا، قرضوں کا ادا کرنا اور حقوق کے مطالبہ میں جھگڑا کرنا اور نکاح کرنا اور طلاق دینا اور ان کی مثل۔ اور ائمہ کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ وکیل اگر اپنے موکل کے نقصان کا اقرار کرلے اور کچہری سے یہ اقرار علیحدہ کسی جگہ ہو تو وہ کسی حالت میں مقبول نہ ہوگا۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ وکیل اپنے موکل پر حدود وقصاص میں کوئی اقرار کرے گا تو وہ بھی نامقبول ہوگا خواہ کچہری میں کرے یا کسی اور جگہ اسی طرح اس پر اتفاق ہے کہ وکیل کیلئے یہ درست نہیں کہ مناسب قیمت سے زیادہ میں خریدے اور نہ یہ کہ ادھار خریدے اور مدت معین کردے (کہ فلاں تاریخ کو قیمت ملے گی) اور اس پر بھی کہ مال تلف ہوجانے میں وکیل کا قول معتبر ہوگا مگر معہ قسم کے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ اور اتفاقیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ کچہری میں وکیل کا موکل کے مضر اقرار صحیح نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے مگر یہ کہ موکل یہ شرط کرلے کہ میرے مضر کوئی اقرار نہ کرے۔ پس پہلا قول مشدد اور معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور وہ ان کامل مومنوں کے ساتھ خاص ہے جو بہ نسبت اپنے آپ کے موکل سے زیادہ قریب ہیں اور اس میں دینی احتیاط ہے کیونکہ اس کے اندر رسول اکرم ﷺ (کے محمود خلق) کی وراثت ہے اور ایسا شخص اپنے موکل پر صرف اسی امر کا اقرار کرسکتا ہے جو موکل کے لئے افضل اور اکمل ہو۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ موجود شخص کا وکیل ہونا صحیح ہے اگرچہ اس کا مدمقابل راضی نہ ہو بشرطیکہ وکیل مدمقابل کا دشمن نہ ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حاضر آدمی کی وکالت اسی وقت صحیح ہے کہ مدمقابل رضامند ہو مگر وہ صورت مستثنٰی ہے کہ موکل مریض یا تین روز کی مسافت پر سفر میں ہو کہ اس صورت میں جائز ہے۔ پس پہلا قول موکل پر مخفف اور مدمقابل پر مشدد ہے اور

دوسرا قول اس کا عکس ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب کسی نے کسی شخص کو اپنے حقوق وصول کرنے کرنے کا وکیل بنایا تو اگر یہ حاکم کے سامنے ہوا ہو تو درست ہے اور اس کیلئے گواہوں کی حاجت نہیں خواہ کسی معین آدمی سے حق وصول کرنے کا وکیل بنایا ہو یا ایک جماعت سے اور اس شخص کا موجود ہونا کوئی شرط نہیں جس سے حق کو وصول کیا جائے گا اور اگر مجلس حاکم کے سوا کسی اور جگہ وکیل بنایا ہو تو حاکم کے نزدیک گواہ قائم کردینے سے اس کی وکالت ثابت ہوسکتی ہے پھر جس سے مطالبہ کرنا ہے اس کو حاکم کے نزدیک بلوالیا جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مدمقابل جس کے اوپر وکیل بنایا ہے ایک شخص ہے تو اسی کا موجود ہونا شرط ہے اور اگر ایک جماعت ہے تو ان میں سے ایک کا حاضر ہونا صحت وکالت کے لئے شرط ہے پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور وہ دیندار اہل تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے قول میں تشدید اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن سے خوف ہے کہ وہ اپنے قول سے پھر جاویں۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وکیل کو جائز ہے کہ اپنے کو چاہے موکل کے سامنے معزول کرے اور چاہے اس کے پیچھے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وکیل کو صرف موکل کے سامنے اپنے کو معزول کرنا درست ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وکیل ہونا اس قبیلہ سے ہے کہ

فمن تطوع خيرا فهو خير له

ترجمہ: پس جو شخص تنفل کرے بہتری کا تو یہ اس کیلئے بہتر ہے۔

لہٰذا اس پر کوئی الزام نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ موکل کی دلداری اور اس کے حق کو پورا کرنا ہے کیونکہ وکیل بنانے کے وقت وہ اس کے پاس تھا۔ وجہ یہ ہے کہ (اس کے سامنے معزول ہونا) اس وعدہ کو سچا کرنا ہے جس کا خلاف صفات منافقین سے ہے۔ لہٰذا معزولی موکل کے سامنے ہونی چاہئے تاکہ اندازہ کرسکے کہ موکل اس سے ناراض ہوا یا راضی ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ موکل کیلئے وکیل کو معزول کردینا درست ہے اور وکیل معزول ہوجاتا ہے اگرچہ اسے معزول کردینے کی خبر نہ لگی ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ جب خبر لگے گی اسی وقت معزول ہوگا۔ پس پہلا قول موکل پر مخفف ہے۔ کیونکہ موکل نے جس طرح تبرعاً اسے وکیل بنایا تھا۔ اسی طرح اس کو جائز ہے کہ جب چاہے تو وکیل سے رجوع کرلے۔ اور دوسرے قول میں اس پر تشدید ہے مگر اس قول میں وکیل کے ان تصرفات کے اندر جو وہ علم معزولیت سے قبل کرچکا ہوگا موکل کیلئے دینی احتیاط بہت زیادہ ہے اور وکیل کی احتیاط نہیں ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی کو مطلق فروخت کرنے کا وکیل بنایا ہو تو یہ توکیل مناسب قیمت کے ساتھ فروخت کرنے کو مقتضی ہے (یعنی واقعہ میں اس شے کی جس قدر قیمت ہوتی ہو) اور اس کو اسی شہر کے نقد کے ساتھ فروخت کرے اور اگر اس نے اس قدر نقصان سے فروخت کیا کہ اس قدر نقصان سے لوگ نہیں فروخت کرتے یا ادھار فروخت کیا یا ان نقود کے بدلہ میں فروخت کیا جو اس شہر کے نہیں سمجھے جاتے تو یہ بیع صرف اسی صورت میں جائز ہوگی کہ موکل اس سے راضی ہو جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وکیل کو جائز ہے جس طرح چاہے فروخت کرے نقد یا ادھار اور غیر مناسب قیمت پر اور اتنے نقصان سے کہ اس قدر نقصان اور لوگ نہیں اٹھاتے اور خواہ اسی شہر کے نقود کے ساتھ فروخت کرے یا دوسرے شہر کے۔ پس پہلا قول مشدد اور اس وکیل کے ساتھ مخصوص ہے جو ان مصلحتوں میں کوتاہ نظر ہو جن کا فائدہ موکل کی طرف لوٹتا ہے۔

اور دوسرا قول مخفف اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو موکل کے مصالح میں کامل النظر ہوں کیونکہ ایسے لوگ موکل کے لئے صرف وہی تصرف کریں گے جو ان کے مذہب میں نافع تر ہو اور نیز موکل نے وکالہ کو مطلق رکھا اور مقید نہیں کیا تو وہ وہی تصرف کرے گا جس کے اندر اپنی طرف سے خوب غور کرلے گا۔

ساتواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس شخص کے ذمہ کسی آدمی کا حق لازم ہو یا اس کی کوئی معین شے ہو جو دوسرے نے بطور عاریت لی تھی یا اس کے پاس امانت کے طور پر رکھ دی تھی اس کے بعد ایک تیسرا آدمی آیا کہ مجھے صاحب حق نے تجھ سے اس حق کو لے لینے کا وکیل بنا دیا ہے اور اس شخص نے جس پر حق لازم تھا اس کی تصدیق بھی کردی اور وکیل کے پاس گواہ تھے نہیں تو وہ شخص جس پر حق لازم ہے حق وکیل کو دینے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے صاحبینؒ کا قول یہ ہے کہ مجبور کیا جا سکتا ہے (مگر اس حق کے دینے پر جو اس کے ذمہ لازم ہے) اور رہی وہ معین شے سو امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کے دینے پر اسی طرح مجبور کیا جائے گا جس طرح اس میں جو ذمہ میں لازم ہو۔ پس پہلا قول مقروض پر مخفف اور دوسرا مفصل ہے اور ممکن ہے کہ پہلے قول کو دیندار تقویداروں پر محمول کیا جائے اور دوسرے کو ان پر جن کو اداء حق دشوار گذرتا ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ اس کے برعکس ہو اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حاکم لوگوں پر وہ تصرف کرتا ہے جن کو دین میں خلاصی دینے والا اور ذمہ سے بری کرنے والا پاتا ہے وجہ یہ ہے کہ وہ لوگوں کے دینوں پر امین بنایا گیا ہے۔

آٹھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ وکالت کے گواہ مدمقابل کے پیچھے مسموع ہو سکتے ہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صرف اس کے سامنے ہی سنے جا سکتے ہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ لوگوں کے احکام کو ظاہر پر جاری کرنا ہے کہ گواہ (بظاہر) جھوٹے نہ ہوں گے اور مدمقابل حق کی ادائیگی میں توقف نہ کرے گا۔

دوسرے قول کی وجہ ان تصرفات میں جو وکیل سے واقع ہوں احتیاط سے کام لینا اور اس کا امر کا ظاہر ہونا ہے کہ آیا مدمقابل اس وکیل کے مطالبہ (حقوق) سے رضامند ہے یا نہیں۔ کیونکہ کبھی وہ مدمقابل کا دشمن ہو اور پھر بہت سختی سے مطالبہ کرے۔

نواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اظہر اور امام احمدؒ کی دو روایتوں سے اصح روایت یہ ہے کہ قصاص لینے میں مدمقابل کے پیچھے وکالت کرنا صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مقابل کا سامنے ہونا ضروری ہے۔ پس پہلا قول مدعی پر مخفف اور مدعا علیہ پر مشدد ہے اور دوسرا برعکس ہے۔

پہلے قول کیوجہ یہ ہے کہ قصاص کا حکم ایسا ہی ہے جیسا اور حقوق کا۔

اور دوسرے قول کی وجہ خونوں کے اندر احتیاط سے کام لینا ہے کیونکہ یہ اموال سے بڑھے ہوئے ہیں۔ کیونکہ اگر مدعا علیہ حاضر ہو تو ممکن ہے وہ ایسا کوئی جواب دے جس سے قصاص میں شبہ پڑ جائے اور اس کی وجہ سے قصاص ہی ساقط ہو جائے۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وکیل کا اپنے آپ سے خرید لینا درست نہیں حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وکیل کو اپنے آپ سے اپنے لئے خریدنا زیادہ قیمت کیساتھ درست ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ کسی حالت میں درست نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور ان لوگوں پر محمول ہے جن سے خیانت کا خوف رہتا ہے اور اپنے واسطے پورے حصہ کا خیال کر لیتے ہیں نہ موکل کے لئے اور دوسرے قول میں تخفیف اور وہ دیندار متقین لوگوں پر محمول ہے اور تیسرا قول بہت مشدد ہے اور ان لوگوں پر محمول ہے جن کا نہ متقی ہونا مشہور ہو چکا ہو اور وہ اپنے واسطے پورے حصہ کا لحاظ کر لیتے ہوں یہاں تک کہ تہمت ان کے اندر قوی ہو گئی ہو۔ اور ہوسکتا ہے کہ یہ قول پہلے قول کی طرف راجع ہو۔

گیارھواں مسئلہ: امام احمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ایسے نابالغ کو وکیل بنانا صحیح ہے جو تمیز دار اور بلوغ کے قریب ہو حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں۔

پس پہلا قول موکل پر مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایسا نابالغ مثل بالغ کے ہے باعتبار احاطہ امور دنیوی کے۔

دوسرے قول کی وجہ عادۃً ایسے لڑکے کا بالغ سے کم ہی ہونا ہے۔

واللہ اعلم و علمہ اتم.

کتاب اقرار کے بیان میں

مسائل اجماعیه

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جب آزاد بالغ شخص غیر وارث کیلئے کسی حق کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا۔ پھر اس کو اس اقرار سے رجوع کرنا جائز نہ ہوگا اور قرضہ کا اقرار تندرستی اور بیماری ہر حالت میں یکساں ہے لہٰذا تمام ان لوگوں کو جن کیلئے اقرار کیا ہوگا ان کے حقوق کی بقدر دیا جائے گا۔ بشرطیکہ ترکہ انہیں بھرپور ہو یہ بالا جماع مسلم ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص دو بیٹے چھوڑ کر مر گیا پھر ان دونوں میں سے ایک نے تیسرے کے بیٹے ہونے کا اقرار کیا اور دوسرے نے انکار کیا تو اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اقرار میں استثناء جائز ہے۔ کیونکہ وہ حدیث و قرآن میں موجود ہے اور کلام کے اندر مشہور ہے۔ پس بالاتفاق جمیع ائمہ استثناء اگر جنس سے ہو تو صحیح ہے اور غیر جنس میں اختلاف ہے جو عنقریب آ جائے گا۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ تھوڑے کا بہت سے استثناء کرنا درست ہے اور رہا اس کا عکس سو اس میں اختلاف ہے جو عنقریب آ جائے گا۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافيه

پہلا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ قرض کا اقرار تندرستی اور مرض دونوں حالتوں میں برابر ہے۔ پس اگر جو کچھ مال چھوڑا ہے وہ تمام قرض خواہوں کے قرضہ کو پورا نہ ہو تو جو کچھ ہے حصہ رسد باہم قرض خواہ تقسیم کر لیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تندرستی کے زمانہ کے قرض خواہ حالتِ بیماری کے قرض خواہوں پر مقدم رکھے جائیں۔ پس پہلا قول قرض خواہوں پر ان کو برابر درجہ میں رکھنے کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرا قول حالت بیماری کے قرض خواہوں پر مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ تندرستی کے قرض خواہوں کا حق مقروض کے معین مال کے ساتھ بیماری سے پہلے متعلق ہو چکا پھر جب حالت بیماری میں دوسرے شخص کے لئے اقرار کیا تو اس کا بھی معین مال کے ساتھ حق متعلق ہوگا۔ پس اس مقروض کا ذمہ دونوں کے قرض میں گھر گیا۔ لہٰذا ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے سے بہتر نہیں کہہ سکتے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ تندرستی میں مقروض کے معین مال کے ساتھ حق متعلق ہو چکا تو اب وہ مال اپنے اوپر دوسرے کے حق کو اسی وقت قبول کر سکتا ہے کہ پہلے کا حق پورا ادا کر دیا جائے۔ پس اس کو خوب جان لو۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مریض کا اپنے وارث کیلئے اقرار معتبر نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ارجح قول یہ ہے کہ قبول کیا جائے (یعنی معتبر ہے) اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس کو تہمت نہ لگتی ہو تو اقرار ثابت رہے گا ورنہ نہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کی بیٹی اور بھتیجا ہے تو اس صورت میں اگر وہ بھتیجے کے واسطے اقرار کرے تو متہم نہیں ہوگا اور اگر بیٹی کیلئے اقرار کریگا تو متہم ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور تیسرا مفصل۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی کسی وارث کیلئے مال کا اقرار اس وجہ سے کیا جاتا ہے کہ تا کہ دوسرا وارث اس مال سے محروم رہ جائے اور یہ کسی عداوت کی وجہ سے جو ان دونوں میں ہوتی ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی وارث کا آدمی پر کوئی حق بھی ہوتا ہے تو وہ اس غرض سے اقرار کرتا ہے تا کہ اپنے ذمہ کو بری کرے۔

تیسرے قول کی وجہ ان حالتوں پر محمول کرنا ہے جو پہلے دو قولوں میں گذریں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے اقرار کیا وہ اس شخص کے ساتھ نصف مال میں شریک کیا جائے گا جس کا نسب ثابت نہ ہوا ہو۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص دو بیٹے چھوڑ کر مر گیا پھر ان دونوں میں سے ایک نے اقرار کیا کہ ایک بیٹا تیسرا بھی ہے اور دوسرے نے اس کا انکار کیا تو پس نسب تو اس کا ثابت نہ ہوا (مگر) مقر کو لازم ہوگا کہ جس قدر مال اس کے قبضہ میں آیا ہے اس کا نصف تیسرے کو دے حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو مال مقبوض میں سے ایک تہائی دینا چاہئے کیونکہ اگر اس کا نسب ثابت ہو جاتا (اس طرح کہ دوسرا بھائی بھی اقرار کر لیتا یا اس پر گواہ قائم ہو جاتے) تو صرف اسی قدر اس کو حصہ ملتا (لہٰذا اب بھی اتنا ہی ملے گا) اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اقرار اصلاً صحیح نہیں اور وراثت میں سے کچھ بھی نہیں لے سکتا۔ کیونکہ اس کا نسب ہی ثابت نہ ہوا۔ پس پہلا قول مقروض پر مشدد اور دوسرے میں اس پر تخفیف اور تیسرا مخفف ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر بعض وارثوں نے میت پر قرضہ کا اقرار کیا اور باقی ورثاء نے اس کی تصدیق نہ کی تو جنہوں نے اقرار کیا ہے تو ان پر پورا قرض لازم ہوگا حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے جو مشہور ہے کہ ان پر اتنا قرض دنیا لازم ہوگا جو بقدر حصہ وارثت کے ہوگا (یعنی جس قدر حصہ وراثت سے انہیں ملا ہے اسی کے حساب سے قرض دینا ہوگا) پس پہلا قول مقر پر مشدد اور دوسرا اس پر مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ کہ اقرار کنندگان ہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے قرض خواہوں کو (اپنا قرض لینے کے لئے)

بقیہ وارثوں پر مسلط کیا ہے (اس طرح کہ غیر کے قرضہ کا میت پر اقرار کرلیا)۔ لہٰذا ان کو سزا دی جائیگی کہ کل قرضہ وہی ادا کریں دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کا اقرار صرف اسی قدر میں معتبر ہوگا جس قدر ان کو حصہ وراثت ملا ہے (نہ دوسرے ورثاء پر)

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ غیر جنس سے استثناء کرنا صحیح ہوتا ہے بشرطیکہ وہ شے ایسی ہو کہ اس کا ثبوت ذمہ ہو سکے جس طرح مکیل (وہ چیز جو پیمانہ سے لی جاتی ہو) اور موزون (جو وزن کی جاتی ہو) اور معدود (جو عدد سے دی لی جائے) مثلاً یوں کہے کہ ایک ہزار درہم ہیں مگر ایک بوری گیہوں (کہ یہ مستثنیٰ ہیں) اور وہ چیز ایسی ہے کہ صرف قیمت ہی کے ذریعہ سے اس کا ذمہ ثبوت ہوسکتا ہے جس طرح تھان (کپڑے کا) یا غلام تو اس کا استثناء صحیح نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ غیر جنس سے استثناء کرنا مطلقاً صحیح ہے۔ اسی طرح ظاہر کلام امام احمدؒ کا یہ ہے کہ صحیح نہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے کیونکہ اس میں تفصیل ہے اور دوسرا مخفف اور تیسرا مشدد ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ ذکی آدمی پر ظاہر ہیں۔

چھٹا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اکثر کا اقل سے استثناء کرنا صحیح ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

ساتواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کے میری ہمیانی میں ایک ہزار درہم ہیں یا بوریوں میں دس رطل کھجوریں ہیں یا رومال میں ایک تھان ہے (کپڑے کا) تو یہ دراہم اور تھان اور کھجوروں کا تو اقرار ہے مگر ظروف کا (جن کے اندر وہ اشیاء رکھی ہیں یعنی بوری رومال، ہمیانی) اقرار نہیں۔ حالانکہ اہل عراق کا قول یہ ہے کہ تمام اشیاء اسی کی ہوں گی (جس کیلئے اقرار کیا ہے) پس پہلا قول مقر پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔ اور ہوسکتا ہے کہ پہلے قول کو ان سخی اور اہل عنایت لوگوں پر محمول کیا جائے جو ظروف کا مطالبہ نہیں کرتے اور دوسرا ان بخیلوں پر جو ظروف کے دیدینے کی سخاوت نہیں کرتے۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی ایسے غلام نے جس کو تجارت کرنے کی اجازت (مولیٰ کی طرف سے نہیں دی گئی) اس قسم کے حق کا اقرار کیا جس کی وجہ سے اس کے بدن کو تکلیف اور سزا پہنچائی جائے۔ مثلاً یہ کہ میں نے فلاں شخص کو قصداً قتل کردیا ہے یا زنا کیا ہے یا چوری کی ہے یا تہمت لگائی ہے یا شراب نوشی کی ہے تو اس کا اقرار مقبول ہوگا۔ اور جس امر کا اقرار کیا ہوگا اسی کے مطابق (غلام کو) حد ماری جائے گی۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ قصداً قتل کرنے کا اقرار قبول نہ کیا جائے گا، اور یہی امام مزنیؒ اور محمد بن حسنؒ اور داؤدؒ کا ہے جس طرح مال کے اندر مقبول نہیں ہوتا سوائے زنا اور چوری کے کہ ان کے اندر قبول کیا جائے گا۔ پس پہلا قول غلام پر مشدد ہے اسی طرح سید (مولیٰ پر) اور دوسرے میں دونوں پر تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس اقرار کا قواعد شرعیہ کے موافق ہونا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی غلام نے قصداً قتل کا جھوٹا اقرار کیا ہو اور غرض اس سے خدمت وغیرہ

کے بارے سبکدوشی سوچی ہو اور مولیٰ اس پر رحم اور شفقت نہ کرتا ہو۔

نواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی گواہ نے شہادت دی کہ زید کے عمرو پر ایک ہزار درہم لازم ہیں اور دوسرے گواہ نے شہادت دی کہ دو ہزار لازم ہیں تو ایک ہزار کا ثبوت ہو جائے گا کیونکہ دو شخصوں نے ایک ہزار کی شہادت دی اب رہا دوسرا ہزار سو وہ اس وقت تک ثابت نہ ہوگا جب تک زید اس شخص کے ساتھ مل کر قسم نہ کھائے جس نے دو ہزار کی شہادت دی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ زید کے لئے اس شہادت سے کچھ بھی ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ ان کے نزدیک ایک گواہ اور قسم سے فیصلہ ناجائز ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ تو ظاہر ہے اور دوسرے قول کی وجہ اس بارہ میں شارع علیہ السلام سے کسی نص کا وارد نہ ہونا ہے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

واستشهدوا شهيدين من رجالكم

ترجمہ: اور گواہ بناؤ دو گواہ اپنے مردوں میں سے

اور آگے فرماتے ہیں

فان لم يكونا رجلين فرجل وامرء تان

ترجمہ: پس اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں بھی (کافی ہیں)

اور یہ نہ فرمایا کہ ''او رجل و یمین'' یعنی وہ بھی نہ ہو تو ایک مرد اور ایک قسم بھی کافی ہے۔

کتاب امانت رکھنے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ امانت رکھنا امر مستحب اور سبب تقرب ہے اور اس کی حفاظت کرنے میں ثواب ہوتا ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ خالص امانت ہوتی ہے اور اس پر بھی کہ جس کے پاس رکھی گئی ہو اس پر ضمان (ڈانڈ) صرف اس وقت لازم آتا ہے کہ جب اس نے دست اندازی کی ہو۔ اور اس پر بھی کہ تلف ہو جانے اور واپس دیدینے میں مطلقاً اسی شخص کا قول معتبر ہے (جس کے پاس رکھی گئی ہے) مگر قسم کے ساتھ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ صاحب امانت جس وقت اسے طلب کرے تو امانتی آدمی کو اسی وقت لوٹانا واجب ہے مگر بشرط امکان ورنہ (اگر باوجود امکان نہ لوٹائے) تو ڈانڈ دینا پڑے گا۔ اور اس پر بھی کہ جب مالک نے اسے طلب کیا تو اس نے جواب میں کہا کہ تو نے میرے پاس کچھ امانت نہیں رکھی اس کے بعد کہنے لگا کہ وہ تو ضائع ہو گئی تو امانتی کو ڈانڈ دینا ہوگا کیونکہ وہ حد امانت سے باہر ہو گیا۔ اور اگر امانتی جواب میں یہ کہتا کہ تو میرے پاس سے کسی چیز کا استحقاق نہیں رکھتا اس کے بعد کہتا کہ وہ تو ضائع ہو گئی تو امانتی ہی کا قول معتبر ہوتا مگر معہ قسم کے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر امانتی شخص نے جب امانت کا قبضہ کیا تھا تو مالک کی طرف سے گواہ موجود تھے تو اب اگر وہ یہ کہے کہ میں واپس دے چکا ہوں تو اس کا قول بلا گواہ معتبر ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے معتبر نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صاحب امانت نے امانت رکھتے وقت امانتی کو امین سمجھا ہے لہٰذا اس کا مقتضی یہ ہے کہ واپس دینے کا اس کا قول معتبر اور مقبول سمجھے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی ایسا بھی ممکن ہے کہ اس وقت تو امین تھا مگر بعد میں خائن ہو گیا ہو۔ اس لئے واپس نہ دینے کا جھوٹا دعوے کرتا ہو اور دینداری میں کم ہو گیا ہو۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ امانتی شخص نے اپنے پاس کسی کے دنانیر یا دراہم امانت رکھے بعد میں انہیں خرچ یا تلف کر دیا پھر ان کی بجائے انہیں جیسے دوسرے ان کی جگہ امانت میں رکھ

دے اور اتفاق سے وہ اس کے تصرف کے بغیر تلف ہوگئے تو امانتی پر ڈانڈ لازم نہیں کیونکہ امام مالکؒ کے ایک امانتی شخص امانت کے دینار یا دراہم یا گیہوں اپنی مثل کے ساتھ مخلوط کر دے اس طرح کہ یہ بھی تمیز کر سکے کہ امانت کے کون سے درہم یا دینار یا گیہوں ہیں اور غیر امانت کے کون سے تو بر تقدیر امانت تلف ہو جانے کے امام موصوف کے نزدیک اس پر ڈانڈ لازم نہیں حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر امانت کو بعینہٖ واپس کر دے تو ڈانڈ نہیں ہوتا اور اگر ان کی مثل واپس کر دے تو ڈانڈ اس کے اوپر لازم ہے اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں محض امانت میں سے نکالنے کی وجہ سے ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس نے بددیانتی اور دست درازی کی اور اس سے ڈانڈ ساقط نہ ہوگا خواہ ان کو حفظ امانت کے مقام پر بعینہٖ واپس کر دیا یا ان کی مثل کو رکھے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل اور تیسرا مشدد ہے اور تینوں اقوال کی توجیہات یہی ہیں۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس کسی نے غیر نقد امانت رکھا مثلاً کپڑا یا چوپایہ اس کے بعد امانتی شخص اس کو اپنے استعمال میں لے آیا پھر استعمال کر کے دوسری جگہ واپس کر کے رکھ دیا تو اگر چوپایہ پر سوار ہوا اور پھر واپس کر دیا پس صاحب امانت کو اختیار ہے کہ چاہے امانتی آدمی سے اس چوپایہ کی قیمت کا ڈانڈ لے لے اور چاہے اس کے سوار ہونے کا کرایہ لے۔ قاضی عبدالوہاب نے فرمایا ہے کہ امام مالکؒ نے اس صورت میں کوئی حکم نہیں فرمایا کہ اگر وہ امانت اپنے مقام میں واپس کر دینے کے بعد تلف ہو جائے (تو کیا حکم ہے) اور نہ یہ بیان فرمایا کہ کپڑے کو اگر پہن لے اور پرانا نہ کر دے پھر اسے اپنی حفاظت کی جگہ واپس کر دے۔ پھر فرمایا کہ جو کچھ میرے دل میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ جو چیز منجملہ ان اشیاء کے ہو جو نہ وزن کی جاتی ہیں نہ پیمانہ سے لی دی جاتی ہیں جیسے چوپائے اور کپڑے اور پھر ان کو امانتی آدمی استعمال میں لے آئے تو اس کی قیمت لازم آئے گی نہ مثل کیونکہ وہ شخص استعمال کی وجہ سے اس دست و تعدی کا مرتکب ہو جائے گا جو امانت سے بالکل باہر ہے۔ پس اس کا پھر مقام امانت میں رکھ دینا ڈانڈ کو ساقط نہیں کر سکتا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جب اس امانت میں تعدی کی اور پھر وہ بعینہٖ رکھ دی اس کے بعد وہ خود تلف ہوگئی تو امانتی شخص اس کا ضامن نہ ہوگا۔ پس پہلے قول میں تفصیل ہے کہ ایک اعتبار سے اس میں تخفیف اور ایک اعتبار سے تشدید ہے اور تیسرا قول صاحب امانت پر مشدد ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر امانتی صاحب امانت کے گھر میں اس کی اس اولاد کو امانت دیدے جن کا خرچ اس پر واجب ہے اگرچہ بلا عذر ہی ایسا کیا تو امانتی ضامن نہ ہوگا کیونکہ ان کو دینا ایسا ہے جیسا خود صاحب امانت کو دینا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ امانتی نے بغیر عذر وہ امانت کسی اور کے پاس امانت رکھ دی تو وہ ضامن ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے کہ اولاد دیندار اور امانت دار ہو۔ اور دوسرا قول مشدد اور اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے کہ جب اولاد اہل خیانت میں سے ہو۔

کتاب عاریۃً دیدینے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ عاریۃً دیدینا امر پسندیدہ ہے اور دیدینے والے کو ثواب ہوتا ہے۔ صرف یہ مسئلہ اجماعیہ ملا۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مانگی ہوئی چیز کا ضمان مانگنے والے پر بہرصورت لازم ہوتا ہے خواہ دست درازی کرے یا نہ۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام صاحب کے اصحاب کا قول یہ ہے کہ وہ ہر حالت میں امانت ہوتی ہے کہ بغیر دست درازی کے اس کا ضمان لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور اس میں دینی احتیاط بہت زائد ہے اور وہ ان بڑے درجہ کے مومنوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اس کو بدلہ دیتے ہیں جس سے کوئی چیز عاریۃً لیتے ہیں اور اس کا احسان سر پر نہیں لیتے۔ اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور وہ معمولی درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور پہلے قول کی تائید ان احادیث صحیحہ سے ہوتی ہے جو وارد ہوئی ہیں۔

دوسرا مسئلہ: امام حسن بصریؒ اور امام ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ اور امام نخعیؒ کا قول یہ ہے کہ تلف ہو جانے میں عاریۃً دینے والے کا قول معتبر ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب عاریت کے مال کا ہلاک ہو جانا ثابت ہو جائے تو عاریۃً لینے والا اس کا ضامن نہ ہوگا خواہ وہ مال کپڑے ہوں یا جانور یا زیور اور وہ مال ظاہر ہو یا پوشیدہ اور امام مالکؒ سے اظہر روایت یہ ہے کہ عاریۃً لینے والا اگر تعدی اور دست درازی کرے تو ضمان لازم ہوگا۔ اسی طرح قتادہؒ وغیرہ کا قول یہ ہے کہ وہ ضامن نہ ہوگا مگر اس وقت کہ عاریۃً دینے والا لینے والے سے ضمان کو شرط کر لے۔ پس اگر شرط نہ کیا تو اس پر ضمان لازم نہ ہوگا۔ پس پہلا قول عاریۃً لینے والے پر مخفف ہے اور دوسرے میں تخفیف قلیل ہے اور تیسرا مفصل ہے اور تینوں اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی چیز عاریۃً لی تو اسے جائز ہے کہ وہ چیز دوسرے کو عاریۃً دیدے اگرچہ مالک نے اسے اجازت نہ دی ہو۔ بشرطیکہ وہ شے ایسی ہو کہ استعمال کرنے والوں کے اختلاف سے اس میں کچھ فرق نہ آجائے حالانکہ امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ

کی دو روایتوں میں سے اصح یہ ہے کہ عاریۃً لینے والے کو یہ جائز نہیں کہ وہ چیز کسی اور کو عاریۃً دیدے اور امام شافعیؒ کی اس بارہ میں کوئی تصریح نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دیندار متقین کے ساتھ مخصوص ہے یا ان لوگوں کے ساتھ جو اخوت اسلامی کے حقوق پورے کرنے والے ہیں اور اپنے بھائیوں سے کسی ایسی چیز میں بخل نہیں کرتے جو ان کے لئے نافع ہوتی ہے اور دوسرا قول مشدد اور بخیلوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ عاریۃً دینے والے کو جائز ہے کہ اپنا مال (عاریۃً دیا ہوا) جس وقت چاہے واپس لے لے چاہے تو عاریۃً لینے والے کے قبضہ کرتے ہی لے لے اگر چہ لینے والے نے اب تک اس سے نفع بھی نہ اٹھایا ہو۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ کسی مدت معینہ تک کے واسطے لے تو پھر عاریۃً دینے والے کو جائز نہیں کہ اس مدت کے گذرنے سے پہلے واپس لے۔ اور عاریۃً دینے والے کو یہ جائز نہیں کہ لینے والے نے اگر اب تک اس سے نفع نہ اٹھایا ہو تو اس سے مانگ لے۔ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ عاریۃً دینے والے کو جائز نہیں کہ اس نے کوئی زمین عمارت بنانے یا درخت لگانے کیلئے دی ہو اور اس میں عمارت بنا بھی لی ہو اور درخت لگا بھی دے ہوں تو اب اسے واپس لے لے۔ بلکہ مالک زمین کو یہ درست ہے کہ عاریۃً زمین لینے والے کو اس کا خرچہ دیدے یا اس کو اکھاڑ لینے کا حکم کردے بشرطیکہ اکھاڑے ہوئے سے نفع اٹھا سکے اور اگر اس نے زمین ایک معینہ مدت تک کے لئے لی ہو تو مالک زمین کو یہ جائز نہیں کہ مدت معینہ گذرنے سے پہلے واپس لے لے۔ اور جب مدت گذر جائے تو عاریۃً دینے والے کو اختیار ہے جیسا کہ گذرا۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر زمین لینے والے نے کوئی وقت معین کردیا تھا تو مالک کو جائز ہے کہ اسے مجبور کرے کہ جس وقت وہ پسند کرے اس وقت عمارت یا درخت اکھیڑ لے اگر چہ شرط نہ کیا تھا۔ پھر اگر عاریۃً لینے والا اکھیڑنے کو پسند کرے تو اکھیڑ لے اور اگر نہ پسند کرے تو عاریۃً دینے والے کو اختیار ہے کہ خواہ اس کی قیمت ادا کر کے مالک ہو جائے اور یا اکھڑوا دے۔ اور نقصان کا تاوان ان دیدے اور اگر مالک زمین پسند نہ کرے تو نہ اکھڑوا دے۔ پس پہلا قول مخفف اور قواعد شرعیہ کے موافق ہے اور وہ معمولی درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے قول میں مالک پر تشدید ہے۔ حالانکہ وہ اپنے اموال میں تصرفات کا خود مختار ہے اور تیسرا قول مفصل ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم.

کتاب غصب کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ غصب کرنا حرام ہے اور غاصب گناہگار ہوتا ہے۔ اور اس پر بھی کہ اگر بعینہ غصب کی ہوئی چیز موجود ہو تو اسے اصل مالک کی طرف لوٹانا واجب ہے بشرطیکہ اس معین شے مغصوب کے نکالنے سے جان کے تلف ہونے کا خطرہ نہ ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر غاصب نے شے مغصوب کو چھپالیا اور دعوے یہ کیا کہ وہ تو ہلاک ہوگئی پھر اس سے مالک نے قیمت لے لی بعد میں ظاہر ہوا کہ مغصوب شے موجود ہے تو اسی شے کو لے لے اور قیمت واپس دیدے۔ اور تمام اماموں کا سوائے ایک روایت امام احمدؒ کے اس پر اتفاق ہے کہ اسباب اور جانور اور ہر وہ چیز جو مکیل اور موزون نہ ہو جب کوئی غصب کرے اور پھر وہ تلف ہو جائے تو غاصب کو اس کی قیمت دینی ضروری ہوگی اور مکیل یا موزون ہو تو اس کی مثل دینی لازم ہوگی اگر مل سکے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کوئی لکڑی غصب کر کے لیجائے اور پھر اس کو کشتی میں لگا لے اس کے بعد مالک لکڑی اس وقت مانگے جب کہ وہ دریا کے بھنور میں پھنس رہی ہو تو غاصب کو (اسی دم) نکال کر دینا لازم نہیں۔ اور امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ اس پر واجب ہے کہ اسی دم نکال کر دے تو وہ اس صورت پر محمول ہے کہ جان کے تلف ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور نہ مال کے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ جس نے کسی انسان کے مال پر خیانت کی جس کی وجہ سے مالک کی اس مال سے جو غرض تھی وہ فوت ہوگئی تو خیانت کرنے والے پر اس کی قیمت دینی لازم ہوگی اور اس شے کا خود مالک ہو جائے گا امام مالکؒ نے فرمایا کہ اس حکم کے اندر سواری اور غیر سواری میں کوئی تفریق نہیں اور نہ اس میں کوئی تفریق ہے کہ قاضی کے گدھے کی دم کاٹ ڈالے یا اس کا کان یا ان کے سوا کوئی اور ایسا عضو جس سے یہ ظاہر ہو کہ ایسے عیب ناک جانور پر قاضی (جو بڑی عزت کا آدمی ہوتا ہے) سوار نہیں ہو سکتا خواہ وہ خچر ہو یا گدھا یا گھوڑا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کے کپڑے پر جنایت کی یہاں تک کہ اس کے اکثر منافع کو تلف کر دیا تو اس پر کپڑے کی قیمت لازم ہوگی اور کپڑا اسی کو دیدیا جائے گا۔ اور اگر اس کپڑے

کو بقدر اس کی آدھی قیمت کے خراب کر دیا یا اس سے بھی کم تو اس کو بقدر نقصان تاوان دینا ہوگا۔ اور اگر کسی ایسے جانور پر دست درازی کی جس کے گوشت اور پٹھے دونوں سے نفع اٹھایا جاتا تھا جس طرح اونٹ وغیرہ مثلاً اس کی ایک آنکھ نکال دی تو اس کو جانور کی آدھی قیمت دینی لازم ہوگی اور دونوں آنکھوں کی صورت میں پوری قیمت اور وہ جانور بعینہٖ دست درازی کرنے والے دیدیا جائے گا۔ بشرطیکہ مالک قاضی ہو یا کوئی اور اسی کے برابر اور اگر اس قسم کے جانور کے خلاف کوئی دوسری قسم ہو تو اس میں نقصان کا تاوان لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا تمام جانوروں میں یہ قول ہے کہ بقدر نقصان تاوان لازم ہے پس پہلا قول جنایت کرنے والے پر مخفف ہے کیونکہ وہ اس چیز کو لے لے گا جس میں دست درازی کی ہے اور دوسرا قول اس پر مشدد ہے اور کچھ مخفف۔ اور تیسرا قول جنایت کرنے والے پر مخفف ہے کیونکہ اس پر صرف نقصان کی بقدر تاوان لازم ہوگا۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر غاصب نے بعد غصب شے مغصوب میں کوئی جنایت یا اور کوئی نقصان کر دیا تو مالک کو لازم ہے کہ اس شے کو معہ اس نقص کے لیوے یا ایسا کرے کہ وہ شے غاصب ہی کو دیدے اور اس چیز کی قیمت لے لے۔ مگر وہ قیمت جو غصب کے دن تھی۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مالک کو بقدر نقصان تاوان لینا لازم ہے۔ پس پہلے قول میں مالک پر تشدید ہے اس وجہ سے کہ اس پر لازم ہے کہ معہ نقصان کے لیوے آخر قول تک۔

اور دوسرے قول میں غاصب پر تخفیف ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے اپنے غلام کا مثلہ کر دیا مثلاً اس کا ہاتھ کاٹ ڈالا یا پاؤں یا اس کی ناک یا اس کا دانت توڑ دیا تو وہ غلام آزاد ہو گیا۔ حالانکہ ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ بوجہ بنانے کی وجہ سے آزاد نہیں ہوتا۔ پس پہلا قول مولا پر مشدد اور غلام پر مخفف ہے اور دوسرا قول پہلے کا برعکس ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ اور اصحاب امام موصوف کا قول یہ ہے کہ جس نے کسی کی باندی غصب کر لی پھر غاصب کے پاس اس کا موٹاپا زیادہ ہو گیا یا کوئی کاریگری سیکھ گئی جس سے اس کی قیمت بڑھ گئی بعد میں بوجہ لاغر ہو جانے یا اس کاریگری کے بھول جانے کی وجہ سے قیمت کم ہو گئی تو اس کے مولیٰ کو بغیر تاوان کے لینا ضرور ہوگا۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اسے لے لینا جائز ہے معہ اس زیادتی کے نقصان کے ساتھ جو غاصب کے پاس جا کر پیدا ہوئے تھے (یعنی تاوان لے لے) پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر غصب کے بعد مغصوب میں ایسی زیادتی پیدا ہو جائے جو اس مغصوب سے جدا ہو مثلاً بچہ پیدا ہو جائے تو وہ زیادتی مضمون نہ ہوگی (یعنی اگر اس میں کچھ نقص ہو جائے تو تاوان لازم نہ ہوگا۔) حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا غاصب پر ہر حالت میں ضمان لازم ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مغصوب شے کے منافع غیر مضمون ہوتے ہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمد کی روایات متعددہ میں سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ مضمون ہوتے ہیں۔ پس پہلا قول غاصب پر مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

ساتواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جس نے کسی باندی کو غصب کرلیا پھر اس سے ہمبستر ہوگیا تو اس پر حد زنا لازم ہوگی اور اس باندی کو معہ تاوان کے لوٹانا ضروری ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس شخص پر حد تو لازم ہوگی مگر تاوان نہ ہوگا وطی (ہمبستری) کا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب غاصب باندی سے ہمبستر ہوکر جنادے تو بچہ کا لوٹانا بھی واجب ہوگا اور وہ بچہ باندی کے مالک کا غلام رہیگا اور اس نقصان کا تاوان بھی دینا ہوگا جو پیدائش کی وجہ سے (باندی میں) ہوگیا ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بچہ اس نقصان کو پورا کردے گا (اور تاوان لازم نہیں) پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کپڑا یا مکان یا غلام کو غصب کرلیا اور پھر وہ کچھ مدت تک غاصب کے ہاتھ میں رہا لیکن اس سے نفع نہ اٹھایا تو اس پر کچھ لازم نہیں نہ مکان میں رہنے کے اندر اور نہ خدمت لینے میں اور نہ کرایہ پر دینے میں اور نہ کپڑے کے پہننے میں غاصب سے واپس لینے کے وقت تک اور اس سے دتنی مدت تک کی اجرت لی جائے گی جتنی مدت وہ مغصوب غاصب کے پاس رہی ہو اور اس نے اس سے نفع حاصل نہ کیا ہو۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ غاصب پر اتنی مدت تک کی اجرت لازم ہوگی جتنی مدت مغصوب شے اس کے ہاتھ میں رہی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

دسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام محمد بن حسنؒ کا قول یہ ہے کہ زمینوں اور درختوں میں غصب کی وجہ سے اجرت مثل لازم ہوگی۔ پس جب کوئی ان اشیاء میں سے غصب کرے پھر وہ بوجہ سیلاب یا آگ وغیرہ کی وجہ سے تلف ہوجائے تو اس پر وہ قیمت لازم ہوگی جو غصب کے دن تھی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جو چیز منقولی نہ ہو جیسے زمین تو وہ مالک کے ہاتھ سے نکالنے کی صورت میں مضمون نہیں ہوتی مگر اس تقدیر میں کہ غاصب اس میں دست درازی کرے اور پھر وہ شے اس وجہ سے تلف ہوجائے تو وہ ضامن ہوگا تلف کرنے اور دست درازی دونوں کا یہی قول امام ابویوسفؒ کا ہے۔ پس پہلے قول میں اس وجہ سے کہ زمین کو غصب کرنے کی صورت میں اجرت واجب ہوتی ہے تشدید ہے اور دوسرے قول میں اجرت نہ واجب ہونے کی وجہ سے تخفیف ہے۔

گیارھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس شخص نے کوئی کھمبہ یا اینٹ غصب کرلی پھر اسے عمارت بنوانے کے کام میں لے آیا تو وہ اس کا مالک

نہیں ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ مالک ہو جاتا ہے مگر اس کی قیمت لازم ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے نکالنے میں عمارت کو ڈھانا پڑے گا جس سے صاحب عمارت کو نقصان پہنچے گا۔ پس پہلا قول مشدد اور ظاہر قوانین شریعت پر مبنی ہے غاصب پر سخت گیری کرنے کی غرض سے تاکہ وہ پھر کبھی دوبارہ غصب نہ کرے۔ پس اگر مالک نے کھنبہ اور اینٹوں کو طلب کیا تو اس پر واجب ہے کہ عمارت ڈھاوے اور نکال کر دیدے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں شرط مذکور کی وجہ سے تخفیف ہے۔

بارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے پیتل یا رانگ یا لوہا غصب کر کے اس سے کوئی برتن یا تلوار بنالی تو اس کو اسی قدر وزن اور اسی صفت کی شے دینی لازم ہوگی اور اسی طرح اگر کوئی لکڑی غصب کر کے اس کے کواڑ بنوائے یا مٹی غصب کر کے اس کی اینٹیں بنوالیں یا گیہوں غصب کر کے انہیں پیسا اور پھر اس کی روٹی پکالی۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تمام اشیاء مالک پر لوٹانی ضرور ہیں۔ پس اگر اس میں کوئی نقص ہوگیا تو وہ غاصب سے ضرور لیا جاوے۔ اور یہی گفتگو اس صورت میں ہے کہ کسی نے سونا یا چاندی غصب کی پھر اس کا زیور یا سکہ ڈھال لیا تو صرف امام مالکؒ کے نزدیک اس کی مثل مالک کی طرف لوٹانی پڑے گی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

تیرھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر مالک کی اجازت کے بغیر کسی پرندہ کا پنجرہ کھولا پھر اس میں سے پرندہ اڑ گیا تو کھولنے والا ضامن ہوگا۔ اور اسی طرح اگر چوپایہ کو اس کی زنجیر سے کھول دیا یا غلام کو اس کی بیڑی سے کھول دیا پس وہ بھاگ گیا تو اس پر قیمت لازم ہوگی۔ امام مالکؒ کے اس قول میں کوئی تفریق نہیں کہ پرندہ کے کھولتے ہی اڑ گیا ہو اور چوپایہ زنجیر کے کھولتے ہی بھاگ گیا ہو۔ اسی طرح غلام بیڑی کھولتے ہی بھاگ گیا ہو یا کچھ دیر ٹھہر کر بعد میں اڑا یا بھاگا ہو حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کھولنے کے ایک گھڑی بعد اڑا یا بھاگا ہو تو کھولنے والے پر کوئی تاوان لازم نہیں۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ایسا کرنے والے پر کسی حالت میں بھی تاوان لازم نہیں۔ پس پہلا قول زنجیر یا پنجرہ یا بیڑی کھولنے والے پر قیمت لازم کرنے کی وجہ سے مشدد ہے اور دوسرا مفصل اور تیسرا مخفف ہے۔

چودھواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی غلام غصب کیا اور پھر وہ بھاگ گیا یا چوپایہ غصب کیا اور وہ بھاگ گیا یا کسی اور مال معین کو غصب کیا اور وہ چوری ہوگیا یا ضائع ہوگیا تو اس کی قیمت کا ضامن ہونا پڑے گا اور قیمت کا مغصوب منہ (جس کے پاس سے غصب کیا گیا) مالک ہو جائے گا اور شے مغصوب غاصب کی ملک رہے گی۔ ثمرہ یہ ہوگا کہ شے مغصوب اگر پھر مل جائے تو مالک اصلی کو اسے واپس لینا اور غاصب کو اپنی دی ہوئی قیمت پھیرنا بغیر دونوں کی رضامندی کے درست نہ ہوگا اور یہی قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے مگر ایک صورت میں۔ وہ یہ ہے کہ اگر شے مغصوب گم ہوگئی اور مالک نے کہا کہ اس کی قیمت ایک سو روپے تھی اور غاصب نے کہا کہ پچاس روپے تھی پھر غاصب نے اپنے قول پر قسم کھائی اور پچاس روپے کا تاوان ادا

کردیا بعد میں وہ مغصوب شے مل گئی اور قیمت اس کی ایک سو روپے نکلی تو مالک اصلی کو جائز ہے کہ اس شے کو واپس لے لے اور قیمت پھیر دے اور امام مالکؒ کے نزدیک اصلی مالک جس قدر روپے (سو میں کو) اور چاہے گا (یعنی پچاس) صرف وہ لے لے گا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں شے مغصوب اصلی مالک کی ملک میں باقی رہے گی۔ پس جب اس شے کو پاوے گا تو لی ہوئی قیمت واپس کر کے شے مغصوب کو لے لے گا۔ پس پہلا قول غاصب پر اس وجہ سے مخفف ہے کہ شے مغصوب کو اس کی ملک میں داخل کر دیا اور دوسرا قول اس پر مشدد ہے ظاہر قوانین شریعت پر عمل کرنے کی وجہ سے اور وہ یہ کہ کوئی شخص دوسرے کے مال کا بغیر شرعی طریق اور دل کی رضامندی کے مالک نہیں ہو سکتا۔

پندرھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے زمین غصب کی پھر وہ بوجہ سیلاب یا سوختگی کے تلف ہوگئی تو ضمان میں قیمت دینی لازم ہوگی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس کے تلف کا غاصب سبب نہ ہوا ہو تو اس پر ضمان لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

سولہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے زمین غصب کر کے اس میں کاشت کی اس کے بعد اب تک غاصب نے اپنی کھیتی کو کاٹا نہ تھا کہ مالک نے اس زمین کو پالیا تو اصلی مالک کو حق ہے کہ غاصب کو کھیتی اجاڑنے پر مجبور کرے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کھیتی کرنے کا زمانہ فوت نہیں ہوا ہے تو مجبور کر سکتا ہے۔ اور اگر فوت ہو گیا ہے تو دو روایتوں میں سے مشہور یہ ہے کہ اسے اجاڑنا کھیتی کا درست نہیں۔ البتہ زمین کا کرایہ لے سکتا ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مالک زمین اگر یہ چاہے کہ کھیتی کٹنے کے وقت تک زمین میں باقی رہے اور مجھے زمین کا کرایہ اور کھیتی سے جو اس میں کسی قسم کا نقص ہو گیا ہو اس کا تاوان غاصب دیدے تو جائز ہے اور اگر چاہے تو ایسا بھی کر سکتا ہے کہ غاصب کو کھیتی کی قیمت دیدے اور کھیتی اپنا لے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل اور تیسرا بھی ایسا ہی ہے۔

سترھواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی کی شراب گرادی تو مسلمان پر تاوان لازم نہیں اور اسی طرح جب اس کے خنزیر کو تلف کر دے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس صورت میں قیمت کا ضامن ہوگا۔ پس پہلا قول مسلمان پر مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ تو یہ ہے کہ شراب ہمارے نزدیک مال نہیں ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ذمی کے نزدیک تو مال ہے۔ لہٰذا ہمارا قیمت کا تاوان دیدینا ہمارے واسطے زیادہ احوط ہے روز قیامت کے حساب کے لحاظ سے۔

کتاب شفعہ کے احکام میں

مسائل اجماعیه

چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ حق شفعہ ملک میں شرکت رکھنے والے کے واسطے ثابت ہے۔ بس یہی اجماعی مسئلہ ہے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ پڑوسی کو حق شفعہ نہیں اور یہ شفعہ کا حق مرجانے کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا اور جب کسی کے واسطے حق شفعہ واجب ہو اور وہ حالت لاعلمی میں مرجائے یا حق شفعہ لینے پر قادر ہونے سے پہلے مرجائے تو حق شفعہ اس کے وارث کو مل جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ پڑوسی کیلئے حق شفعہ ثابت ہے۔ پس پہلا قول شریک پر پڑوس کے حق میں مخفف ہے اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔ پس پہلا قول ان عوام پر محمول کیا جائے گا جو پڑوسی کے حق کی رعایت نہیں کرتے۔ اور دوسرا قول ان کاملین پر محمول ہے جو پڑوسی کے حق کی چالیس مکانوں تک ہر جانب سے رعایت کرتے ہیں۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے اقوال مختلفہ میں سے مرجح قول اور امام احمدؒ کی بہت سی روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ حق شفعہ علی الفور ہوتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ علی الفور ضروری نہیں ہے اور جب امام مالکؒ کے نزدیک علی الفور نہ ہوا تو ان سے منقول ہے کہ ایک سال گذرنے سے قبل حق شفعہ ساقط نہیں ہوتا اور ان سے دوسری روایت میں ہے کہ پانچ سال سے قبل ساقط نہیں ہوتا اور فرمایا ہے کہ اتنی مدت میں یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ صاحب حق شفعہ سے اعراض کرتا ہے اور ان سے ایک روایت میں ہے کہ شفیع کا حق اس وقت باقی رہتا ہے کہ خریدار حاکم کے پاس مقدمہ لے جائے۔ پس وہ یا حق شفعہ لینے کا حکم کردے یا چھوڑنے کا۔ پس جب وہ چیز فروخت کی گئی جس میں شفعہ کا حق پہنچتا ہو اور شریک موجود ہے اور وہ مبیع کو جانتا بھی ہے تو اسے درست ہے کہ حق شفعہ کا مطالبہ کرے جب چاہے اور شفعہ ان امروں میں سے کسی امر سے منقطع نہ ہوگا جو مذکور ہوئے۔ پس پہلا قول مشدد اور ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو اپنے بھائی مسلمان کیلئے پورے حصہ کا لحاظ کرتے ہیں کہ انہیں اس صورت میں

ندامت نہیں حاصل ہوتی کہ جب ان سے پہلے کوئی اور خرید لے اور دوسرا قول مخفف اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو منجملہ عوام الناس کے ہیں اور اگر خریدنے میں کوئی ان سے سبقت لے جائے تو وہ نادم ہوتے ہیں۔ پس اسی واسطے امام مالکؒ نے ایک سال یا پانچ سال کی مدت مقرر فرمادی تا کہ اس قدر زمانہ میں صاحب حق کو پھر کوئی عذر کا موقعہ نہ رہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب کھجوروں پر پھل لگے ہوں اور وہ دو شریکوں میں مشترک ہوں تو اگر ایک شریک اپنا حصہ فروخت کردے تو شریک کو شفعہ کا حق ثابت ہے حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس صورت شفعہ نہ ہوگا پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ پھلوں کے اندر کما حقہ تقسیم دشوار ہے جس کے بغیر ذمہ سے سبکدوشی نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا یہ صورت ایسی ہوگئی کہ جیسے چھوٹی سی عمارت جس کی تقسیم نہ ہوسکے۔

اور دوسرے قول کی وجہ ظاہر ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ حق شفعہ میں وراثت جاری ہوتی ہے اور صاحب حق کے مرجانے سے شفعہ باطل نہیں ہوتا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ موت سے حق شفعہ باطل ہوجاتا ہے اور اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی مگر اس وقت کہ میت اس کا مطالبہ کر جائے (تو اس وقت وراثت جاری ہوگی) پس پہلا قول صاحب حق شفعہ پر مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور تیسرا مفصل ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ خریدار نے خریدی ہوئی چیز میں عمارت بنالی یا درخت لگادئے اس کے بعد صاحب شفعہ نے حق شفعہ طلب کیا تو اسے خریدار سے عمارت منہدم کرنے اور لگائے ہوئے درختوں کو اکھاڑنے کا مطالبہ جائز نہیں اگرچہ اس کو بھی قیمت میں محسوب کرے۔ اسی طرح ایک قوم اس طرف گئی ہے کہ صاحب شفعہ کو جائز ہے کہ خریدی ہوئی چیز کی قیمت دیدے اور عمارت و درختوں کو اپنی جگہ چھوڑ دے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد اور تیسرے میں تخفیف ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ہر اس چیز میں جس کی تقسیم نہیں ہوسکتی۔ مثلاً کنواں اور حمام اور راستہ اور چکی اور دروازہ حق شفعہ نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام مالکؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس میں بھی شفعہ ہے پس پہلا قول خریدار پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ پورا نفع جس کے واسطے شفعہ مشروع ہوا ہے اس حصہ کے ساتھ حاصل نہیں ہوسکتا جس کی تقسیم نہیں ہوسکتی مثلاً کنواں اور حمام وغیرہ۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس نفع کا حاصل ہونا ہے جس کی وجہ سے شفعہ مشروع ہوا ہے اگرچہ تھوڑا ہی

سا ہو۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ شفعہ ساقط کرنے کے لئے حیلہ درست ہے۔ مثلاً یہ کہ اسباب مجہولہ کو فروخت کرلے یا اسی امام کے نزدیک جو مجہول شے کو فروخت کرنے میں شفعہ ساقط ہونے کا قائل ہے یا فروخت کنندہ خریدار کیلئے کسی قدر ملک کا اقرار کرلے پھر باقی کو اسی کے ہاتھ فروخت کردے یا ہبہ کردے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اسے اسقاط شفعہ کے لئے حیلہ کرنا درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ قرآن وحدیث شریف میں حیلہ کا وارد ہونا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ شریک کی طرف سے احتیاط کو لینا ہے اور اپنے مسلمان بھائی کیلئے پورے حصہ کی رعایت کرنا۔ کیونکہ حیلہ تو ضعیف مسلمانوں کیلئے رخصت قرار دیا گیا ہے۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب شریک کیلئے شفعہ واجب ہو جائے پھر خریدار شفعہ چھوڑ دینے کیلئے کچھ دراہم خرچ کرے تو صاحب شفعہ کو جائز ہے کہ ان دراہم کو لے کر اپنے کام میں لاوے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اسے یہ درست نہیں اور نہ وہ دراہم کا مالک ہو سکے گا بلکہ اس پر لازم ہے کہ انہیں واپس کرے اور اصحاب امام شافعیؒ کیلئے شفعہ ساقط کرنے کے اندر دونوں قول ہیں۔ (یعنی ایک جواز کا دوسرا عدم جواز کا) پس پہلا قول مخفف اور عوام الناس کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مشدد اور اہل تقویٰ و کامل مومنوں کے ساتھ خاص ہے۔ کیونکہ شفعہ حق جبری ہے لہٰذا اس کے اندر مال خرچ کرنے کی حاجت نہیں۔

نواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب دونوں شریک ایک عقد کے ساتھ اپنے اپنے حصوں کو فروخت کردیں تو صاحب شفعہ کو دونوں میں سے ایک کا حصہ بذریعہ شفعہ لینے کا استحقاق ہوگا جس طرح دونوں کا حصہ لے سکتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو یہ جائز نہیں کہ دونوں میں سے ایک کا حصہ لے اور دوسرے کا نہ لے بلکہ لیوے تو دونوں کا لے اور جو چھوڑے تو دونوں کا چھوڑ دے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

دسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ذمی کو حق شفعہ پہنچتا ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ذمی کیلئے شفعہ نہیں۔ پس پہلا قول ذمی پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ حدیث کا مطلق ہونا ہے کہ شفعہ شریک کیلئے ہوتا ہے مسلمان کی کوئی قید نہیں اور اگر فرض کرو کہ قید مسلمان کی ہو بھی ہو تو وہ غالب پر محمول ہے۔ جس طرح علماء نے اس حدیث میں کہا ہے کہ

لا بیع احدکم علی بیع اخیه

ترجمہ: کوئی تم میں کا اپنے بھائی کے فروخت کرنے پر نہ فروخت کرے۔

اسی طرح اس میں کہ

لا يخطب احدكم على خطبة اخيه

تم میں کا کوئی اپنے بھائی کی منگنی پر منگنی نہ کرے۔

اور دوسرے قول کی وجہ ذمی پر سختی کرنا ہے اس اعتبار سے کہ اس کیلئے حق شفعہ ثابت کرنے میں مسلمان پر اس کو مسلط کرنا ہے اس وجہ سے کہ اس نے جبراً اور غلبہ سے اپنا حق لیا ہے بالخصوص اس وقت کہ مسلمان اسے دینے میں خوش اور راضی نہ ہوں۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمه اتم.

کتاب قراض کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ مضاربت درست ہے اور اسی کو قراض کہتے ہیں مگر اہل مدینہ کی لغت میں اور اس کی تفسیر یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے آدمی کو اس غرض سے مال دے کہ تا کہ وہ اس سے تجارت کرے اور نفع دونوں میں مشترک رہے۔ صرف یہی مسئلہ اتفاقیہ ہے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے آدمی کو کچھ پونجی دے کر یہ کہا کہ اس کو فروخت کر اور قیمت کو قراض بنالے (یعنی اس قیمت سے سوداگری کر اور نفع دونوں میں نصفا نصفی رہے گا) تو یہ قراض باطل ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہ قراض صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کے دستور کے خلاف ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک اسباب کا دوسرے کو اس کے فروخت کرنے اور پھر قیمت کو قرض بنانے کی اجازت دینا (حکماً) ایسا ہے کہ گویا اس نے نقد مال قراض کیلئے دیدیا معنی کے لحاظ سے دونوں میں کچھ فرق نہیں۔

دوسرا مسئلہ: اماموں کا قول یہ ہے کہ پیسوں سے قراض کرنا منع ہے۔ حالانکہ امام اشہب اور ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ اگر وہ نقود کی مثل رائج ہوں تو ان کے ساتھ بھی قراض درست ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

تیسرا مسئلہ: اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ عامل (وہ شخص جس کو کسی نے سوداگری کیلئے روپیہ دے کر کہا کہ کام تمہارا اور روپیہ میرا نفع میں دونوں شریک) نے جب گواہوں کے سامنے سوداگری کیلئے روپیہ لیا ہو تو وہ اسی وقت بری ہوسکتا ہے کہ گواہوں کے روبرو ہی مالک کو یہ روپیہ سپرد کرے حالانکہ اہل عراق کا قول یہ ہے کہ اس کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہے (یعنی چاہے گواہ نہ ہوں تب بھی قسم سے بری ہوسکتا ہے) پس پہلا قول

مشدد اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کے دل پر محبتِ دنیا غالب ہے کیونکہ اس قسم کے آدمی سے جھوٹی قسم کھالینا بعید نہیں اس پر کہ میں مال واپس دے چکا۔ اور دوسرا قول مخفف اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن پر دنیا میں زہد و تقویٰ غالب ہے اور امانتوں کے ادا کرنے میں مسلمانوں سے معاملہ سچا رکھتے ہیں لہٰذا لوگ ایسوں کی تصدیق کریں گے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب عامل کو مضاربت کیلئے مال دیا گیا پھر اس نے اس مال سے اسباب خرید لیا اس کے بعد اب تک بائعِ اسباب کو عامل نے قیمت نہیں دی تھی کہ مال ہلاک ہو گیا تو مالکِ مال پر (جس نے سوداگری کیلئے روپیہ دیا تھا) کچھ لازم نہیں اور یہ خرید کردہ اسباب عامل کا ہو گا اور اسی پر اس کی قیمت لازم ہوگی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ بائعِ اسباب (یا عامل) مالکِ مال سے اسباب کی قیمت لے سکتا ہے۔ پس پہلا قول صاحبِ مال پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔ اور شاید یہ اس لئے صحیح ہو کہ صاحب مال کو قصوروار ٹھہرایا گیا کہ اس نے ایسے شخص کو سوداگری کیلئے مال کیوں دیا جو کوتاہ نظر اور ناعاقبت اندیش تھا۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مدت معینہ کیلئے مضاربت جائز نہیں کہ اس سے پہلے فسخ نہ کرے یا اس شرط پر کہ جب مدت معلومہ ختم ہو جائے گی تو عامل کو خرید و فروخت منع ہو گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہ درست ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت نفع کیلئے مشروع ہوئی ہے اور نفع ایک پوشیدہ امر ہے جس کیلئے کوئی مدت معلوم نہیں اور مدت کی قید لگا دینا تصرف کے مطلق ہونے کے منافی ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک مال کو مضاربت سے پھر جانا درست ہے کہ جب چاہے دنیوی نفع میں زہد و تقویٰ اختیار کرے۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صاحب مال جب عامل سے یہ شرط کرلے کہ خرید و فروخت صرف فلاں آدمی سے کرنا تو مضاربت فاسد ہوتی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی صاحبِ مال عامل سے زیادہ ہوشیار ہوتا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مضاربت فاسد ہو جانے کے بعد بھی اگر عامل سوداگری کرتا رہے یہاں تک کہ اس سے نفع بھی حاصل ہو تو عامل کو اس کے کئے ہوئے کام کی مزدوری جو حسب دستور ہوگی ملے گی اور نفع صاحب مال کا ہو گا اور نقصان کی زد بھی اسی کو اٹھانی پڑے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ عامل کو وہ دیا جائے گا (جو ایسے شخص کو اس قدر مال میں

مضاربت صحیحہ کرنے سے ملتا) اور یہی قول قاضی عبدالوہاب کا ہے۔ پس پہلا قول عامل پر مشدد اور دوسرا اس پر مخفف ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول ہے کہ جب عامل مال مضاربت کو لے کر مسافرت کرے گا تو اس کا خرچہ مال سوداگری سے لازم ہوگا۔ حالانکہ امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ عامل کا خرچہ جبکہ وہ مضاربت اور نفع کیلئے سفر کرے خود اسی پر ہے۔ یہاں تک کہ اس کی سواری کا کرایہ بھی۔ پس پہلا قول عامل پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

نواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے مضاربت کو قبول کیا اور تمام نفع اپنے لئے شرط کیا اور یہ بھی کہ مجھ پر ضمان لازم نہیں تو یہ درست ہے۔ حالانکہ اہل عراق کا قول یہ ہے کہ مال اس عامل پر قرض رہے گا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ عامل کو حسب دستور اس کے عمل کی اجرت دی جائے گی اور منافع صاحب مال کا ہوگا۔ پس پہلا قول شرط مذکور کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرا قول عامل پر مشدد ہے اور تیسرے میں تخفیف ہے اور تینوں اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

دسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ عامل نے اگر یہ دعویٰ کیا کہ مجھے صاحب مال نے اجازت دیدی ہے کہ خواہ ادھار خرید وفروخت کروں یا نقد تو صاحب مال نے جواب دیا کہ میں نے صرف نقد خرید وفروخت کی اجازت دی ہے تو عامل کا قول معتبر ہوگا مع قسم کے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صاحب مال کا قول معتبر ہوگا قسم لے کر پس پہلا قول عامل پر مخفف اور دوسرا اس کا برعکس ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ صاحب مال نے اس کو پہلے امانت دار سمجھا ہے لہٰذا بعد میں اس کے دعوے کی تکذیب صحیح نہیں اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عامل پر احسان کرنے میں صاحب مال ہی اصل ہے لہٰذا اصل ہونے کے اعتبار سے اس کا عامل پر تسلط ہے اور عامل اس کی فرع ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم.

کتاب مساقاۃ کے بیان میں

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: فقہاء بلاد حضرات صحابہؓ اور تابعین اور ائمہ مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ مساقات جائز ہے۔ صرف امام ابوحنیفہؒ کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک باطل ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسا عقد ہے کہ دونوں عاقد اس سے سودمند ہوتے ہیں دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں دھوکہ ہوتا ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ مساقاۃ ہر پھل دار درخت پر درست ہے جس طرح کھجور اور انگور اور انجیر اور اخروٹ وغیرہ۔ اور یہی قول امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اور متاخرین اصحاب امام شافعیؒ کا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا جدید قول یہ ہے کہ مساقات صرف کھجور اور انگور ہی میں درست ہے۔ اسی طرح امام داؤد کا قول یہ ہے کہ مساقات صرف کھجور ہی میں درست ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ شارع علیہ السلام کا کھجور اور انگور کے ماسوا میں مساقات سے منع نہ فرمانا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ حد وارد پر ٹھہرنا ہے اور وہ صرف کھجور اور انگور میں مساقات کرنا ہے۔

اور تیسرے قول کی وجہ صرف اہل خیبر کی مساقات پر ٹھہرنا ہے اور وہ صرف کھجور ہی میں تھی۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر درختہائے کھجور کے مابین سفیدی (یعنی خالی زمین) ہو اگر چہ وہ کثرت کے ساتھ ہو تو یہ صحیح ہے کہ درختوں میں مساقات کا معاملہ ہو اور زمین میں مزارعہ کا لیکن اس شرط کیساتھ کہ عامل ایک ہو اور دونوں کا معاملہ ساتھ ہوا ہو اور مزارعت کو مقدم نہ کیا گیا ہو بلکہ وہ مساقات کے تابع ہو۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ درختہائے کھجور کے درمیان تھوڑی سی سفیدی کا داخل ہونا مساقات کے سوا اور معاملوں میں بغیر کسی شرط کے درست ہے اسی طرح امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے جس طرح مخابرہ میں ان کے نزدیک اصل جواز ہے اور مخابرہ زمین کی خدمت کرنا ہے کچھ آمدنی کے عوض میں (یعنی پیداوار کے بدلہ میں) اور بیج عامل کا ہو۔ پس پہلا قول شروط مذکورہ کی وجہ سے مخفف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا جدید قول یہ ہے کہ مزارعت باطل ہے اور وہ یہ ہے کہ بیج مالک زمین کا ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اور متاخرین اصحاب امام شافعیؒ کا اور امام نوویؒ کا پسندیدہ قول یہ ہے کہ مزارعہ صحیح ہے اور امام نوویؒ کا دلیل کے اعتبار سے پسندیدہ قول ہے۔ امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ آمدنی کو دونوں میں مشترک کرنے کا طریقہ جبکہ اجرت نہ ٹھیری ہو یہ ہے کہ اس شخص کو بیج کے آدھے حصہ کے بدلہ میں مزدور بنادے تاکہ دوسرے نصف میں مالک کے واسطے کھیتی کرے اور آدھی زمین اسے عاریۃً دیدے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ مزارعت کا قواعد بیع سے خارج ہونا اسی طرح قواعد مضاربت سے جدا ہونا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دو آدمیوں کا کسی امر پر راضی ہو جانا ایسا ہے جس طرح حکم شرعی۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی سے موجودہ معینہ پھلوں پر مساقات کی اور اب تک پھلوں کی صلاحیت ظاہر نہیں ہوئی تو درست ہے اور اگر ان کی صلاح ظاہر ہوگئی تو درست نہیں۔ حالانکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اور امام کا قول یہ ہے کہ یہ ہر موجودہ پھل پر بلا تفصیل درست ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مخفف ہے۔ اور دوسری شق میں پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب پھلوں کی صلاحیت ظاہر ہو جائے تو مساقات کی حاجت نہیں رہتی۔ لہٰذا وہ بیکار امر ہے۔ اور اس کے مقابل کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ پھلوں کی صلاحیت ظاہر ہو جائے لیکن پھر بھی پورے طور پر بڑھنے کا محتاج ہے یہاں تک کہ حالت کمال تک نہ پہنچ جائے اور یہ کچھ بیکار امر نہیں ہے۔

چھٹا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر دونوں شخص شرط میں مختلف ہو جائیں تو عامل کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں کو قسم دی جائے گی اور عقد (مساقات) فسخ ہو جائے گا۔ اور عامل کو اس کے عمل کے حسب دستور اجرت دی جائے گی اور یہ ان کے اختلاف متعاقدین (دو شخص عقد کرنے والوں) کے قاعدہ پر مبنی ہے (یعنی جب متعاقدین مختلف ہوں تو دونوں کو قسم دینا ان کا اصل اصول ہے) پس پہلے قول میں عامل پر تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

کتاب اجارہ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

جمیع اہل علم کا قول یہ ہے کہ اجارہ درست ہے صرف اسماعیل بن علیہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں ناجائز ہے دوسرے قول کی وجہ اس بارہ میں ان کو کسی دلیل کا نہ ملنا ہے تو انہوں نے گمان کیا کہ منافع کی بیع کیلئے یہ شرط ہے کہ تمام منافع کا یک لخت قبضہ ہو جس طرح عین بیع میں ہوتا ہے اس کو انہوں نے کافی نہ سمجھا کہ کرایہ لینے والا اس شے کے منافع میں سے تھوڑی تھوڑی منفعت کا تدریجی طور پر قابض بنے لہٰذا انہوں نے اس کو ناجائز کہہ دیا کیونکہ اس میں لوگوں کے اموال باطل طریق پر کھانے کا شبہ ہو گیا۔ بالخصوص جس وقت کرایہ بھی ادھار رہے (کرایہ پر لینے والے کے ذمہ) کیونکہ اس وقت نہ تو اس نے کرایہ نقد دیا اور نہ کرایہ دار نے پورے منافع کا قبضہ کیا اور اس پر بیع سلم (بدنی) کا اعتراض نہیں واقع ہوتا کیونکہ اس کا جواز دلیل سے نکالا گیا ہے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اجارہ کا عقد دونوں کی طرف سے لازم ہو جاتا ہے لہٰذا اس کا عقد صحیح ہو جانے کے بعد دونوں میں سے کسی کو فسخ کرنے کا استحقاق نہیں اگرچہ کوئی عذر ہی کیوں نہ ہو سوائے اس صورت کے کہ کرایہ پر لی ہوئی شے میں کوئی عیب نکل آوے کہ اس وقت عقد فسخ ہو جائے گا مثلاً کسی نے مکان کرایہ پر لیا بعد میں اسے گرا ہوا پایا اس طرح کہ رہنے کے قابل نہیں یا یہ کہ بعد عقد کے گر گیا یا مثلاً کسی غلام کو مزدوری پر لیا پھر وہ بیمار ہو گیا۔ یا مثلاً مزدور نے معین مزدوری میں کوئی عیب پایا تو عیب کی وجہ سے کرایہ پر لینے والے کو اختیار حاصل ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور اصحابؒ امام موصوف کا قول یہ ہے کہ ہر ظاہر ہونے والے عذر کی وجہ سے اجارہ کا فسخ درست ہے۔ اگرچہ وہ عذر کرایہ پر لینے والے کی طرف سے ہو۔ مثلاً کوئی دکان کرایہ پر لی تاکہ اس میں سوداگری کرے پھر اس کا مال جل گیا یا چوری ہو گیا یا غصب ہو گیا یا نادار و مفلس ہو گیا تو ان سب صورتوں میں اسے اجارہ کو فسخ کر دینا درست ہے۔ اسی طرح ایک گروہ کا قول یہ ہے کہ اجارہ کا عقد صرف کرایہ دار کی جانب سے لازم ہوتا ہے جس طرح مزدور کو مزدوری پر رکھنے میں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اس اعتبار سے کہ اسے عذر کی وجہ سے فسخ کا استحقاق ہے۔ اور تیسرے قول میں بھی ویسی ہی تخفیف ہے اس اعتبار سے کہ کرایہ پر دینے والا فسخ کرنے کا مجاز ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ منافقوں کی صفات سے بچنا ہے کہ دونوں میں سے کوئی اپنے اس قول سے پھر جائے جس میں اپنے صاحب سے موافقت کر چکا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد اجارہ کا لزوم سلامتی انجام کی شرط کے ساتھ تھا۔ تیسرے قول کی وجہ ظاہر ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی چوپایہ کرایہ پر لیا یا مکان یا کوئی دکان ایک معلومہ مدت کیلئے کرایہ معینہ کے ساتھ اور کرایہ نقد دینا شرط نہیں ٹھہرا اور نہ اس کے ادھار ہونے کی تصریح کی گئی بلکہ مطلق رہا تو استحقاق کرایہ کا صرف عقد ہی سے ہو جائے گا۔ پس جب مالک نے کرایہ کی چیز کرایہ دار کے سپرد کر دی تو مالک تمام کرایہ کا مستحق ہو گیا۔ کیونکہ کرایہ دار صرف عقد اجارہ ہی سے اس چیز کے تمام منافع کا مالک ہو گیا۔ لہٰذا اس پر واجب ہے کہ مالک کو کرایہ دیدے تا کہ کرایہ کی چیز کا کرایہ دار کو سپرد کرنا مالک پر لازم ہو جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ رفتہ رفتہ تھوڑے تھوڑے کرایہ کا استحقاق ہوتا ہے ہر دن جتنی منفعت کا مالک ہوتا ہے اسی قدر کرایہ کا مالک کو استحقاق ہوتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور سخی اور کریموں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور وہ بخیلوں کے ساتھ خاص ہے۔

تیسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ کسی نے کوئی مکان کرایہ پر لیا اس شرط سے کہ ہر ماہ میں اتنا کرایہ دوں گا تو یہ اجارہ صرف پہلے ماہ میں صحیح ہوگا اور لازم بھی ہوگا اور دوسرے مہینوں میں تب لازم ہوگا کہ وہ مہینے آ جائیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ یہ اجارہ کسی مہینہ میں بھی صحیح نہیں بلکہ تمام میں باطل ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر مہینہ کے کرایہ کی تفصیل اور تقسیم کر دینا (اس طرح کہ ہر ماہ میں اتنے روپے دیا کروں گا) ایسا ہے جیسے کسی معینہ مدت کیلئے ایک عقد کرنا (کہ چھ ماہ تک مثلاً رہوں گا اور کل کرایہ پندرہ روپے دوں گا) اور دوسرے قول کی وجہ مدت اجارہ کا مجہول ہونا ہے اور یہ کہ ہر مہینہ کیلئے معین کرایہ کے ساتھ علیحدہ عقد کرنے کی ضرورت ہے اور وہ پایا نہیں گیا اس لئے یہ عقد باطل ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے مدت معینہ تک کو کوئی غلام کرایہ پر لیا یا کوئی مکان۔ اس کے بعد غلام یا مکان کا قبضہ بھی کر لیا پھر غلام مر گیا حالانکہ اب تک کچھ بھی کام اس نے نہیں لیا اور مکان میں رہنے سے پہلے وہ گر گیا اور مدت معینہ سے اب تک کچھ بھی مدت نہیں گذری تو کرایہ پر تھوڑے سے کرایہ کا بھی وجوب نہیں ہے اور اجارہ باطل ہو جائے گا۔ حالانکہ امام ابوثورؒ کا قول یہ ہے کہ ایسے مقامات کے منافع کا ضمان کرایہ دار پر ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مزدوری صرف کام کرنے سے لازم ہوتی ہے (اور وہ پایا نہیں گیا)

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ موت اور گر جانا تو مالک کے قبضہ میں ہے نہیں اور کرایہ دار کرایہ ادا کر چکا ہے اور اس لینے والے کو اس کے اندر تصرف بھی حلال ہو چکا ہے۔

تو گویا کرایہ دار مزدوری کا اس کو مالک بنا چکا ہے۔ لہٰذا اب اس کا مزدوری کو واپس لینا غیر مناسب ہے اور یہ قول بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ اور پہلا قول ان عوام الناس کے ساتھ جو دنیا کے حریص اور اس میں بخل کرتے ہیں۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ چوپایہ اور مکان اور غلام کو کرایہ پر لینا لازم ہو جاتا ہے۔ تو دونوں عاقدوں کے مرنے سے فسخ ہوتا ہے نہ ایک کے مر جانے سے اور وارث اس بارہ میں اعلیٰ مورث کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ان دونوں میں سے اگر ایک بھی مر گیا تو اجارہ فاسد ہوا۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اس قول کی وجہ وارثوں کے ساتھ نیک گمان کرنا ہے کہ وہ اس فعل کے ساتھ ضرور راضی ہو جائیں گے جو ان کے مورث کا کیا ہوا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے کہ شاید وہ اس کے فعل سے راضی نہ ہوں یا بوجہ کم عقلی کے یا مورث سے عقل میں زیادہ ہونے کی وجہ سے۔

چھٹا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول اور امام شافعیؒ کے اقوال مختلفہ میں سے قول راجح یہ ہے کہ اس قدر مدت تک کیلئے اجارہ کا عقد صحیح ہے جتنی مدت شے معین (جس کو کرایہ پر دیا جائے) کے باقی رہنے کا غالب گمان ہو۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ایک سال سے زیادہ کیلئے درست نہیں۔ اسی طرح ان کا تیسرا قول یہ ہے کہ تیس سال سے زیادہ کیلئے جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد اور تیسرے میں تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس چیز کے باقی رہنے کے اندر غالب گمان پر (یا اس قدر مدت پر جتنی مدت وہ چیز اکثر باقی رہا کرتی ہے) عمل کرنا ہے۔ اگرچہ سو سال یا اس سے بھی زیادہ ہوں اور اس کے اندر مدت دراز یا کوتاہ ہونے میں کچھ بھی فرق نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بعض دفعہ چیز ایک سال کے بعد بدل جاتی ہے۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تیس سال ہی اس قدر مدت ہے کہ لوگوں کی امیدیں اتنی مدت تک ختم ہو جاتی ہیں۔ پس اختلاف احوال مخلوق کی رعایت پر مبنی ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ کاریگر جب کسی چیز کو بنانے کیلئے اپنے گھر لے جائے تو وہ اس کا ضامن ہے۔ اور اس کا جو چیز کے اندر اس سے نقص وغیرہ ہو جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ارجح قول یہ ہے کہ اس پر

ضمان صرف اسی صورت میں ہے کہ خود اس کا ہاتھ دست درازی کرے یا وہ خود اس میں کوتاہی کرے۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر اس فعل میں ضمان والا ہے جس سے اجتناب ممکن ہو نہ اس میں کہ جس سے اجتناب ممکن نہ ہو جس طرح جل جانا اور یہ امر غالب ہوتے رہتے ہیں اور اگر وہ چیز جانور ہو تو مثلاً تلف ہو جائے تو (ان سب صورتوں میں) اس پر ضمان لازم نہیں۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ مزدور ضامن نہیں ہوتے مگر صرف رنگریز کہ وہ ضامن ہوتا ہے۔ جس وقت تنہا ہو عمل کرنے میں خواہ مزدوری پر عمل کرے یا بغیر مزدوری کے مگر وہ صورت مستثنیٰ ہے کہ اس امر پر گواہ گذر جائیں کہ عامل چیز کے ضائع ہونے سے پہلے (عمل سے) فارغ ہو چکا تھا کہ اس وقت رنگریز بری ہوگا۔

پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرا اور اس کے بعد کا قول مفصل ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر درزی اور کپڑے والے کا اس میں اختلاف ہو کہ کرتہ سینے کو کہا تھا یا عبا تو درزی کا قول معتبر ہوگا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کپڑے والے کا قول معتبر ہوگا پس پہلا قول کپڑے والے پر مشدد اور درزی پر مخفف ہے اور دوسرا پہلے کا برعکس ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ان شرعی امور پر مزدوری لینا درست نہیں جو باعث قربت ہوں۔ مثلاً حج اور تعلیم قرآن شریف اور امامت کرنا اور اذان پڑھنا حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا صرف امامت میں جواز کا قول ہے اور اصحاب امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور اہل دین وتقویٰ کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مخفف اور معمولی درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

دسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ نمازی کو جائز ہے کہ نماز پڑھنے کیلئے کوئی مکان کرایہ پر لے۔ پس مالک مکان کو چاہئے کہ مدت معلومہ (جب تک نمازی اس میں نماز پڑھے) کیلئے کرائے پر دیدے پھر وہ مکان (بعد مدت گذر جانے کے) مالک کی ملک میں لوٹ جائیگا اور وہ کرایہ لے لیگا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ درست نہیں اور اس کیلئے کرایہ جائز نہیں۔ ابن ہبیرہ کا قول یہ ہے کہ یہ بات امام ابو حنیفہؒ کی بڑی خوبیوں میں سے ہے نہ ان کے معائب میں سے۔ کیونکہ یہ حکم ان کے نزدیک (نماز کے) منجملہ قربات ہونے پر مبنی ہے اور ان پر مزدوری لی نہیں جاتی پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور متقین کے ساتھ مخصوص ہے۔

گیارھواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ اگر فوجی شخص ان مربعوں کو جو اسے بادشاہ نے بطور (قطعہ) کے دیئے ہیں کرایہ پر دیدے تو صحیح ہے کیونکہ فوجی اس کی منفعت کا مستحق ہے۔ شیخ تقی الدین سبکیؒ کا قول یہ ہے کہ ہم علماء اسلام سے اطراف مصر اور شام میں ہمیشہ سنتے رہے ہیں کہ مربعوں کو کرایہ پر دینا صحیح ہے۔ یہاں تک کہ جب شیخ تاج الدین فزاری اور ان کے صاحبزادے شیخ تاج

الدین آئے تو انہوں نے کہا جو کچھ کہا یعنی عدم جواز اور امام احمدؒ کے مذہب میں یہی قول مشہور ہے۔ اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا ہے (یعنی ناجائز ہے) پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

بارھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول اظہر یہ ہے کہ کرایہ کی معین چیز کا مالک کو فروخت کر دینا درست ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا فروخت کرنا جائز نہیں مگر کرایہ دار کی اجازت سے۔ پھر اسے اختیار ہے بیع کو جائز رکھے یا باطل کر دے اسی طرح امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کرایہ کی چیز کا مالک کو کرایہ دار کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں مگر کرایہ دار کی اجازت سے پھر اسے اختیار ہے خواہ بیع کو جائز رکھے یا باطل کر دے۔ اسی طرح امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کرایہ کی چیز کا مالک کو کرایہ دار کے ہاتھ فروخت کرنا تو درست ہے دوسرے کے ہاتھ نہیں کیونکہ (اس کے ہاتھ اگر فروخت کی گئی) تو کرایہ دار کی تحصیل منفعت تک دسترس دشوار نہ ہوگی۔ برخلاف دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دینے کے کہ اس صورت میں اس چیز سے نفع حاصل کرنا دشوار ہوگا پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل اور تیسرے میں مالکِ شے پر تشدید ہے۔ اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

تیرھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی چوپایہ کرایہ پر لیا سوار ہونے کیلئے پس اس نے عادت کے موافق اس کے لگام بھی دی تو اس پر ضمان لازم نہ ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ چوپایہ کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور پہلا قول معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا اہل تقویٰ اور دینداروں کے ساتھ اور ہو سکتا ہے کہ اس کے برعکس ہو۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دنانیر اور دراہم کو کرایہ پر دینا تا کہ ان سے زینت اور جمال حاصل کیا جائے جائز ہے۔ جس طرح مثلاً کوئی صراف ہو۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مشدد ہے اور دیندار و متقیوں کے ساتھ خاص ہے۔

پندرھواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ زمین کو اسی کی پیداوار یا اسی کی آمدنی کی عوض میں کرایہ پر دینا درست نہیں۔ اسی طرح کھانے کی اشیاء کے بدلہ میں دنیا جس طرح مچھلی اور شہد اور گنا اور تمام وہ اشیاء جو کھائی جاتی ہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ زمین کی تمام پیداوار اور ہر قسم کھانے کی چیز کے بدلہ میں کرایہ میں دینا درست ہے جس طرح سونے اور چاندی اور اسباب کے بدلہ میں درست ہے۔ اسی طرح امام حسن اور طاؤس کا قول یہ ہے کہ زمین کو مطلقاً کسی حالت میں کرایہ پر دینا درست نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو تقوید ار اور سود میں واقع ہو جانے سے ڈرتے ہیں اس اعتبار سے کہ وہ شے مطعوم جو زمین سے حاصل ہوئی ہے۔ زمین میں بیج کے طور پر ڈالی گئی تھی۔ لہٰذا اس

قاعدے کی مثل ہوا جو عمدہ کھجور ایک سیر لینے کا ہے۔

اور دوسرے کی وجہ کہ زمین سے جو پیدا ہوا ہے اس کی قسم اور ہے جیسے سونے اور چاندی کی نوع اور ہے یعنی زمین اور ان اشیاء میں اختلاف نوع ثابت ہے (لہذ جائز ہے کہ کرایہ ان کا ٹھہرے)

اور تیسرے قول کی وجہ جو بہت ہی مشدد ہے اپنے مسلمان بھائیوں کے حق کو پورا کرنا ہے پس جو آدمی اپنی زمین میں کاشت کرنیکا حاجت مند ہو وہ خود کاشت کرے اور جو اس سے غنی ہو وہ اپنے بھائی مسلمان کو بلا کرایہ ہی کھیتی کرنے کو دیدے کیونکہ زمین سے نفع اٹھانے کے اندر اصل یہ ہی ہے اور اس کے کرایہ سے نفع اٹھانا اس اصل کی فرع ہے اور شارع علیہ السلام کی جانب سے رخصت ہے ورنہ زمین تو دراصل بندگان خدا کے نفع کے واسطے پیدا کی گئی ہے کوئی زبردستی اور تغلب کا مجاز نہیں پس جس کو اس کی ضرورت ہو وہی اس کا مستحق ہے۔

سولھواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ جس نے کسی زمین کو گیہوں کی کھیتی کرنے کیلئے کرایہ پر لیا تو جائز ہے کہ جو کی کھیتی کرے اسی طرح ہر اس غلہ کی جو زمین میں اسی قدر ضرر رسانی کرے جس قدر گیہوں کرتا ہے حالانکہ امام داؤد وغیرہ کا قول یہ ہے کہ گیہوں کے سوا کسی چیز کی کھیتی نہیں کر سکتا۔ پس پہلا قول مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مشدد اور اہل تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہے۔

سترھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ مشترک چیز کو کرایہ پر دینا درست ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ درست نہیں مگر اس وقت کہ اپنا حصہ اپنے شریک ہی کو کرایہ پر دے تو اس وقت درست ہے۔ اور اس کو رہن یا ہبہ کرنا تو کسی طرح صحیح ہے نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور ان اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے جو اس شخص سے بخل نہیں کرتے جس سے وہ معاملہ کرتے ہیں۔ اور دوسرا قول مشدد اور ان معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے بھائی سے بخل کرتے ہیں اور اپنے لئے پورے حصہ کا لحاظ کر لیتے ہیں اور پھر ان کو حاکموں کی طرف مقدمہ لے جانے کی حاجت ہوتی ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اجارہ میں تین دن کیلئے شرط خیار صحیح ہے۔ جس طرح بیع کے اندر۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور ان معمولی لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو اپنے بھائی کے لئے پورے حصہ کے مل جانے سے نادم اور پشیمان ہوتے ہیں اور دوسرا قول مشدد اور ان دیندار و متقی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے بھائی کیلئے پورے حصہ کا خیال کرتے ہیں۔ اور علت مشترکہ کو جامعہ یہ ہے کہ اجارہ کے اندر بھی منافع کی بیع ہوتی ہے۔ لہذا اجارہ اور اشیاء عینیہ کی بیع میں کچھ فرق نہ رہا مگر سوچنے والے کے نزدیک۔

انیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب کسی شخص نے غلام یا کوئی مکان کرایہ پر لیا پھر اس سے نفع نہ اٹھایا تو کرایہ اس پر لازم ہوا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر کرایہ لازم نہیں کیونکہ اس نے اس سے نفع ہی نہ اٹھایا۔ پس پہلا قول مشدد اور دیندار اور اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

کتاب مردہ زمین کوزندہ کرنے کے بیان میں

مسائل اجماعیه

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ بیکار افتادہ زمین کو قابل کاشت بنانا مسلمان کیلئے جائز ہے۔ اگر چہ وہ زمانۂ اسلام ہی کی بیکار پڑی ہوئی ہو۔ صرف یہی مسئلہ اجماعیہ ملا ہے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ذمی کو اسلام کی افتادہ زمین کا سرسبز و قابل کاشت بنانا صحیح نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ذمی کو زمین سنوارنے پر قدرت دینا اس کیلئے موجب اعزاز ہے جو اسے ذلت سے نکالدیتا ہے (اور ذلت اس کیلئے باقی رکھنی چاہئے) اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کے زمینِ اسلام کو سنوارنے اور بستی میں اس کے مکان بنانے کے اندر سوچنے والے کیلئے کچھ فرق نہیں (پھر کیا وجہ کہ ثانی الذکر جائز ہو نہ اول)

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ زمین سنوارنے میں امام کی اجازت کی ضرورت ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جو زمین آبادی سے علیحدہ بالکل جنگل میں ہو یا وہ زمین اس قسم کی ہو کہ لوگ اس کے اندر بخل نہ کرتے ہوں تو اس کے اندر حاکم کی اجازت ضرور نہیں۔ اور جو زمین آبادی سے نزدیک ہو یا اس طور پر واقع ہوئی ہو کہ اس کے اندر لوگ بخل کرتے ہوں تو اس میں حاکم کی اجازت ضرور ہونی چاہئے۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مطلقاً حاکم کی اجازت کی ضرورت نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور باادب لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو اپنے حاکم کی تعظیم کرتے ہیں۔ اور دوسرا قول مفصل اور تیسرا مخفف ہے اور اس کی دلیل صریح حدیث ہے کہ

من احيا ارضا ميتة فهي له

ترجمہ: جو کسی مردہ (بنجر) زمین کو زندہ (قابل کاشت) بنادے تو وہ زمین اسی کی ہے۔

تو لفظ ''من'' (جو مسلمان اور ذمی اور جس کو حاکم نے اجازت دی ہو اور جسے نہ دی ہو ہر ایک کو شامل ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جو زمین کسی کی مملوک تھی پھر اس کے مالک مر کھپ گئے (اور ان کا نام ونشان بھی نہ رہا) اور اس کو بہت زمانہ گذر چکا تو وہ زمین زندہ (قابل کاشت) بنانے سے ملک میں (بنانے والے کی آجائے گی) حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ زمین زندہ کرنے سے مملوک نہ ہوگی۔ پس پہلا قول مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مشدد اور اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ زمین کو زندہ کرنا اور اس کا مالک ہونا اس کو گھیر دینے اور پانی سینچنے سے ہوتا ہے۔ اور اگر مکان ہو تو اس کی دیوار یں بنا دینے سے اگرچہ اس پر چھت نہ ڈالے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ زمین اس طریقہ سے ملک میں آجاتی ہے جو عادتاً اس جیسی زمین کو زندہ کرنا سمجھا جاتا ہو۔ مثلاً عمارت بنانا، یا پودا لگانا، یا کنواں کھودنا وغیرہ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر زمین کھیتی کیلئے سنواری ہے تو کھیتی کرنے سے ملک میں آئے گی اور اگر رہائش کیلئے سنواری ہے تو اس کے کوٹھے اور چھت بنا دینے سے ملک میں آتی ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مفصل ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کنوئے کا حریم (گرد احاطہ) ہر طرف سے چالیس چالیس ہاتھ ہے اگر اس سے ہمیشہ اونٹ سیراب کرتے ہوں اور اگر ڈول سے سیراب کیا جائے تو ساٹھ ساٹھ ہاتھ ہے اور اگر چشمہ ہو تو تین سو ہاتھ ہے۔ اور امام موصوف سے ایک روایت یہ ہے کہ پانچ سو ہاتھ ہے۔ پس جو آدمی اس کنوئے کے حریم میں اور کنواں کھودنا چاہے تو وہ شخص اس سے منع کیا جا سکتا ہے حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کیلئے کوئی حد مقرر نہیں اور اس بارہ میں عرف کا اعتبار ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ کنواں مردہ زمین میں ہو تو اس کا حریم پچیس ہاتھ ہے اور اگر آباد زمین میں ہو تو پچاس ہاتھ ہے۔ اور اگر چشمہ ہو تو پانچ سو ہاتھ ہے۔ پس پہلا قول مفصل ہے اسی طرح تیسرا اور دوسرے میں تخفیف ہے اور شاید اس کے اندر حکم زمین کی سختی اور نرمی اور پانی پر کثرت سے آنے اور کم آنے سے مختلف ہوگا۔ پس قول کلام تمام اماموں کا صحیح ہے اور وجہ ہر ایک کی ظاہر ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ جب زمین مملوکہ میں گھانس اگ آوے تو صاحب زمین اس کا مالک نہ ہوگا لہٰذا جو بھی اسے لے لے گا وہی اس کا مالک ہو جائے گا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ زمین کا مالک ہونے کی وجہ سے گھاس کا بھی وہی مالک ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر زمین کا احاطہ کیا ہوا ہے تو صاحب زمین مالک ہوگا۔ اور اگر احاطہ نہیں کیا گیا ہے تو گھانس کا مالک نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مالک پر مشدد اور مسلمانوں پر مخفف ہے اور تیسرا قول مفصل ہے اور ظاہر قواعد شرعیہ امام شافعیؒ کے قول کی تائید کرتے ہیں۔ اور پہلے قول کی دلیل آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ

الناس شرکاء فی ثلاث الماء و الکلام و النار

ترجمہ: لوگ تین چیزوں میں باہم شریک ہیں پانی اور گھانس اور آگ میں

کیونکہ یہ قول اس گھانس کو بھی شامل ہے جو زمین مملوک میں اگے۔ اور اس کو بھی جو افتادہ زمین میں۔
پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ صاحب زمین اکثر گھانس کی طرف توجہ نہیں کیا کرتے۔ برخلاف درختوں کے پھلوں کے اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے۔ لہٰذا کسی کو مناسب نہیں کہ گھانس کو مالک زمین کی اجازت و رضامندی کے بغیر لیوے۔ اور یہ قول اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ احاطہ کر دینا گھانس کی طرف توجہ پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا کسی کو صاحب زمین کی اجازت کے بغیر گھانس کا لینا درست نہ ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے کہ اس کا احاطہ نہ کیا ہو۔ کیونکہ وہ لوگوں کو ایک قسم کی اجازت دیدینے پر دال ہے۔

ساتواں مسئلہ:

امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب انسان کی حاجت اور اس کے چوپایوں اور کھیتی سے کچھ مال بچ رہے جو نہر یا اس کے کنوے میں ہو تو اگر نہر یا کنواں جنگل میں ہے تو ان دونوں کے ساتھ حسب حاجت مالک زیادہ سزاوار ہے اور جو حاجت سے زائد ہو اس کو خرچ کر دینا (دوسروں پر) واجب ہے۔ اور اگر کنواں یا نہر باغ میں ہو تو بچے ہوئے کو پڑوسی کے خرچ میں لانا لازم ہے۔ یہاں تک کہ خود پڑوسی کا کنواں یا اس کی نہر درست ہو جائے۔ پس اگر وہ اس کے درست کرنے میں سستی کرتا ہو تو وہ کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا۔ اور یا اس کے بدلہ اور عوض کا مستحق ہوگا تو اس میں دونوں روایتیں ہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور اصحاب امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ انسانوں اور چوپایوں کے پینے میں بلاعوض خرچ کرنا اس پر واجب ہے کھیتی کیلئے لازم نہیں اور (کھیتی میں) عوض لینا اسے درست ہے مگر نہ لینا اچھا ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں ایک یہ ہے کہ اس پر خرچ کرنا بلا چوپایہ اور سینچنے کی اجرت لئے واجب ہے اور اسے فروخت کرنا درست نہیں پس پہلا قول مالک پر مخفف اور تیسرا مشدد ہے انسانوں اور چوپایوں پر رحمت کے نقطہ نظر سے۔ اور دوسرا مفصل ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم.

کتاب وقف کے بیان میں

مسائل اجماعیه

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ وقف کرنا تقرب حق تعالیٰ کا سبب ہے اور اس پر بھی کہ جس سے نفع اٹھانا بغیر اس کی ذات تلف کرنے کے ممکن نہ ہو جس طرح سونا اور چاندی اور کھانے کی اشیاء تو اس کا وقف صحیح نہیں۔ اور اس پر بھی کہ مشترک چیز کا وقف جائز ہے۔ جس طرح اس کو ہبہ کرنا اور کرایہ پر دینا درست ہے۔ صرف امام محمد بن حسنؒ کا اس میں اختلاف ہے ان کا قول یہ ہے کہ مشترک چیز کو کرایہ پر دینا اور وقف کرنا دونوں ناجائز ہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ شے وقف کردہ جب خراب ہو جائے تو وہ واقف کی ملک میں نہیں لوٹتی ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وقف صرف زبان سے بول دینے سے لازم ہو جاتا ہے اگر چہ حاکم نے اب تک حکم نہ کیا ہو اور وہ چیز واقف کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے۔ اگر چہ اب تک اس کے قبضہ سے نہ نکلی ہو۔ حالانکہ محمد بن حسنؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک اپنے قبضہ سے نہ نکالے اس وقت تک وقف صحیح نہیں ہوتا۔ اس طرح کہ اس وقف پر کوئی ولی (متولی) مقرر کر کے اس کے سپرد کر دے اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہی ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وقف ایک عطیہ ہے کہ صحیح تو ہو جاتا ہے لیکن لازم اور خارج از ملک اسی دم ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ حاکم کا حکم متعلق ہو جائے یا اس کو اپنی موت کے ساتھ معلق کر دے مثلاً یوں کہے کہ (جب میں مرجاؤں تو میرا مکان فلاں کیلئے وقف ہے)۔ پس پہلا قول واقف پر مشدد ہے اور دوسرا مفصل اور تیسرا اس پر مخفف اور تینوں اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام مالکؒ کی بہت سی روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ حیوان کا وقف کرنا صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام مالک سے دوسری روایت یہ ہے کہ منقولی چیز کا وقف درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف کرنا مشہور فعل ہے اگر چہ ایک مدت کے بعد وہ تلف ہی ہو جائے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف ہمیشگی اور نفع دائمی کیلئے کیا جاتا ہے اور حیوان اکثر ہلاک ہوتا رہتا ہے اس لئے اس کا وقف صحیح نہیں۔

تیسرا مسئلہ: اصحاب امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ شے وقف کردہ کی گردن کی ملک جس پر وقف کی جائے اس کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور اکثر اصحاب امام شافعیؒ اور خود امام شافعیؒ کا راجح قول یہ ہے کہ وقف جب صحیح ہو جاتا ہے تو وقف کرنے والے کی ملک سے نکل جاتا ہے لیکن جس پر وقف کیا ہے اس کی ملک میں داخل نہیں ہوتا۔ پس پہلا قول وقف کرنے والے پر مشدد اور دوسرے میں ان پر تشدید ہے کہ جن پر وقف کیا جائے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف مشروع ہونے کا سبب یہ ہے کہ بندہ اپنے مولیٰ کے ساتھ اپنی ملکیت کا مدعی ہے جس طرح واجبہ زکوٰۃ میں علماء کا قول ہے، تو گویا وہ وقف کر کے اس وقف کردہ چیز کی ملکیت کو خدا کی طرف نسبت کر کے اپنی ملکیت سے بیزار ہو جاتا ہے اور جو اپنی ملکیت سے خارج نہ کیا تو گویا ملکیت سے بیزار نہ ہوا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف کرنے والے نے جب اپنی مقبوض چیز کی ملکیت کو حق تعالیٰ کی طرف راجع کر دیا تو وہ لوگ جن پر وقف کیا گیا حق تعالیٰ سے جدید تملیک کے محتاج ہوئے اور وہ انہیں حاصل نہ ہوئی۔ اور نیز کوئی شخص دراصل اس سے نفع اٹھانے کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ جب کوئی معین آدمی (جو وقف سے منتفع ہوتا تھا) مر جائے تو وہ اس سے منتقل ہو کر اس کے بعد کے لوگوں کیلئے وقف رہتا ہے اور اگر وہ وقف کردہ چیز ان لوگوں کی ملک ہو جایا کرتی جن پر وقف کیا گیا ہو تو ان کی اجازت کی ضرورت ہوتی کہ بعد میں اس سے کون شخص منتفع ہو۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ انسان کا اپنے نفس پر وقف کرنا صحیح ہوتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں۔ پس پہلا قول وقف کرنے والے پر مخفف اور ان بخیلوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کی جانیں حب دنیا کے گڑھے سے خلاصی نہیں پاتیں۔ لہٰذا یہ وقف ایسا ہوا جس طرح کوئی موت کے وقت وصیت کرے اور حدیث میں وارد ہے کہ بہترین صدقہ وہ ہے کہ تو حالت تندرستی اور بخل میں صدقہ کرے کہ باقی رہنے کی امید کرتا ہو اور فقیری سے ڈرتا ہو۔ اور یہ صدقہ نہیں ہے کہ موت آجائے تو کہنے لگے کہ فلاں کو اتنا مال دینا اور فلاں کو اتنا۔ (اخر حدیث تک)

اور دوسرے قول کی وجہ جو وقف کرنے والے پر مشدد ہے یہ ہے کہ مسئلہ مذکورہ کی بنا تقربات شرعیہ کے قانون پر ہے وہ یہ کہ موت آنے سے پہلے ان کی طلب کی طرف سبقت کرنی چاہیئے۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وہ وقف صحیح ہے جس میں اس کا کوئی مصرف معین نہ کیا گیا ہو مثلاً یوں کہہ دے میں نے اپنے اس مکان کو وقف کر دیا۔ اسی طرح امام موصوف اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ وقف صحیح ہے کہ منقطع الآخر (یعنی مؤبد نہ ہو بلکہ اس کی کوئی انتہاء ہو) مثلاً یوں کہا کہ میں

فلاں مال اپنی اولاد اور ان کی اولاد پر وقف کرتا ہوں۔ اور یہ نہ کہا کہ ان میں سے کوئی نہ رہے تو فقراء وغیرہ پر۔ اور حکم اس صورت میں یہ ہے کہ مذکورین کے موجود نہ رہنے کی صورت میں واقف کے فقراء اور رشتہ داروں کی طرف لوٹایا جائے گا۔ پس اگر وہ بھی موجود نہ ہوں تو مطلق فقراء مسلمین کی طرف اور یہی قول امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وقف تعیین مصرف نہ ہونے کی صورت میں باطل ہوتا ہے۔ پس پہلے قول میں وقف کرنے والے پر تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔ اس لئے کہ جب تعیین مصرف نہ ہو تو وقف کو باطل کیا گیا ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ شے وقف کردہ جب خراب ہو جائے تو اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت مصرف معین میں خرچ کرنا جائز نہیں جس طرح مثلاً مسجد خراب ہو جائے اور اس کے دوبارہ درست ہونے کی امید نہ رہے۔ حالانکہ امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ شے پھر مالک کی طرف لوٹ جاتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے اس بارہ میں کوئی تصریح منقول نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا اس اعتبار سے کہ وقف ثابت ہو کر بعد میں باطل ہو گیا مخفف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

□

کتاب ہبہ کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ ہبہ ایجاب (ہبہ کرنے والے کا اس شخص کے سامنے پیش کرنا جس کو ہبہ کرے) اور قبول اور قبضہ سے صحیح ہوتا ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وعدۂ خیر کو پورا کرنا چاہئے اور اس پر بھی کہ ہبہ کے ساتھ اپنی بعض اولاد کو مخصوص کرنا مکروہ ہے۔ اسی طرح ان میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دینا۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ہبہ صحیح ہونے کے لئے قبضہ ضروری ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ نہ اس کی صحت کیلئے قبضہ کی ضرورت ہے اور نہ اس کے لازم ہونے کیلئے۔ بلکہ ان دونوں باتوں کے لئے صرف ایجاب وقبول کافی ہے۔ لیکن اس کے نافذ اور کامل ہونے میں قبضہ شرط ہے۔ اور امام مالکؒ نے اس سے اس صورت کو نکال دیا کہ مثلاً ہبہ کرنے والا قبضہ دلانے کو ٹالتا رہا باوجود موہوب لہ (جس کو ہبہ دیا جائے) کہ اس سے مطالبہ کرنے کے یہاں تک کہ ہبہ کرنے والا مر گیا اور موہوب لہ برابر مطالبہ میں لگا رہا تو وہ ہبہ باطل نہ ہوگا اور موہوب لہ کو میت کے ورثا سے مطالبہ درست ہے۔ پس اگر اس نے مطالبہ ترک کر دیا تھا یا باوجود شے موہوب پر قبضہ ممکن ہونے کے پھر بھی اس نے قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ ہبہ کرنے والا مر گیا یا مریض ہو گیا تو ہبہ باطل ہوا اور ابن ابی زید قیروانی نے اپنے رسالہ میں یہ عبارت لکھی ہے کہ کوئی ہبہ اور کوئی صدقہ بغیر قبضہ میں جائے تام نہیں ہوتا۔ پس اگر وہ بغیر قبضہ کے مر جائے تو وہ میراث میں شامل ہوگا۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ ہبہ بلا قبضہ کے مملوک ہو جاتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور قواعد شرعیہ پر مبنی ہے جس طرح بیع اسی طرح اور باقی تملیکات اور دوسرا قول موہوب پر مخفف اور واہب پر مشدد ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مشترک چیز کا ہبہ درست ہے جس طرح بیع (درست ہے) اور قبضہ کی صورت یہ ہے کہ ہبہ کرنے والا تمام مال موہوب کو موہوب لہ کے سپرد کر دے پھر وہ اس میں سے اپنا حق لے لے اور اس کے شریک کا حصہ موہوب لہ کے ہاتھ میں بطور امانت کے

رہے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ مشترک چیز ایسی ہو کہ اس کی تقسیم نہ ہو سکتی ہو مثلاً غلام اور موتی تو اس کا ہبہ درست ہے اور اگر ایسی ہو کہ اس کی تقسیم ہو سکے تو اس میں سے کسی مشترک چیز کا ہبہ درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل ہے۔

تیسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ باپ (اسی طرح دادا پردادا وغیرہ) کیلئے مستحب ہے کہ ہبہ میں اپنی اولاد کے درمیان برابری کرے۔ حالانکہ امام احمدؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ اسے جائز ہے نروں کو مادوں پر فضیلت دے۔ جس طرح وارثت کی تقسیم میں (مذکروں کو مؤنثوں پر فضیلت ہوتی ہے) پس پہلے قول میں باپ پر تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے پھر اگر بعض اولاد کو بعض پر ہبہ میں ترجیح دے چکا ہو تو کیا زیادتی کو واپس لینا لازم ہے۔ تو تینوں اماموں کا قول ہے کہ لازم نہیں اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر رجوع کرنا لازم ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ باپ نے اپنے بیٹے کو جو ہبہ کر دیا ہو اس کو وہ کسی حالت میں واپس نہیں لے سکتا حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وہ ہر حالت میں واپس لے سکتا ہے اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس ہبہ کو واپس لے سکتا ہے جسے بطور صلہ رحمی اور محبت کے ہبہ کیا ہو اگرچہ قبضہ بھی ہو چکا ہو۔ اور جو بطور صدقہ کے ہبہ کیا ہو اسے واپس نہیں لے سکتا۔ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ واپس لینا صرف اسی صورت میں درست ہے کہ بیٹے کے قبضہ میں جا کر شے موہوب میں تغیر ہو گیا ہو یا ہبہ کر دینے کے بعد مقروض ہو جائے یا بیٹی کا نکاح کرنے لگے یا ہبہ کیا ہوا مال اس کے ہم جنس مال کے ساتھ اس طرح مخلوط ہو گیا کہ وہ جدا نہ ہو سکے ورنہ واپس لینا جائز نہیں۔ حالانکہ امام احمدؒ کی روایات مختلف میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ اسے ہر حالت میں واپس لے لینا درست ہے جس طرح امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور بڑے دینداروں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ اور تیسرا قول مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بعض اولاد اپنے باپ کے ساتھ (معاملہ میں) ایسی ہوتی ہے جس طرح اجنبی لوگ بلکہ مثل دشمن کے اور دوسرے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے کہ

انت ومالک لا بیک

ترجمہ: تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے بلکہ اکثر علماء کا کہ وعدۂ خیر کو پورا کرنا مستحب ہے نہ واجب البتہ وعدہ کو وفا کرنے والا تارک فضیلت اور کراہت شدیدہ کا مرتکب ہے مگر گناہگار نہیں۔ حالانکہ ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ جن میں سے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ بھی ہیں کہ وعدہ کا پورا کرنا واجب ہے۔ اسی طرح بعض اصحاب امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وعدہ اگر کسی سبب کے ساتھ مشروط ہو مثلاً کسی نے کہا کہ نکاح کر لے تجھے یہ دوں گا تو اس کا پورا کرنا واجب ہے جبکہ نکاح کر لے اور اگر

مطلق وعدہ ہو تو ایفاء واجب نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وعدہ کا ایفاء اس باب سے ہے کہ

فمن تطوع خیرا فھو خیر لہ

اور یہ قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کے اندر کچھ بخل ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ منافقوں کی صفات سے دور رہنا ہے کیونکہ جو خلاف وعدہ کرتا ہے وہ خالص منافق ہوتا ہے اگرچہ روزہ دار اور نماز کا پابند ہو اور کہتا ہو کہ میں مسلمان ہوں جیسا کہ حدیث میں وارد ہو چکا ہے

اور تیسرے قول کی وجہ ظاہر ہے۔

☆......☆......☆

☆......☆......☆......☆......☆

کتاب گری پڑی چیز اٹھالینے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ پڑی ہوئی چیز کو اٹھانے کے بعد ایک سال پورا مشہور کرنا چاہئے۔ جب کہ وہ چیز کم قیمت اور معمولی نہ ہو اور نہ ایسی کہ وہ باقی رہنے والی ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب اس چیز کا مالک آجائے تو وہ بہ نسبت اٹھانے والے کے اس چیز کا زیادہ حق دار ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر اٹھانے والے نے ایک سال بعد اسے کھالیا تو مالک اصلی کو اختیار ہے کہ خواہ اس سے ضمان لیوے یا اس کا کچھ بدلہ لے لے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ پڑی ہوئی چیز کا اٹھالینا جائز ہے۔ اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تمام اشیاء کے اندر ان کو اٹھالینا بہ نسبت پڑی ہوئی چھوڑ دینے کے بہتر ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول ہے کہ اٹھالینے سے چھوڑ دینا بہتر ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اٹھالینا واجب ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ اگر آدمی اپنی امانتداری پر اعتماد کرے تو اٹھالینا مستحب ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا امشدد اور چوتھا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اٹھالینے میں اپنے بھائی کے مال کی حفاظت ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کے جھگڑوں ٹنٹوں سے رہائی اسی میں ہے۔ (کہ نہ اٹھائے)

تیسرے قول کی وجہ بعینہ اول قول کی ہے۔ صرف یہ فرق ہے کہ تیسرا قول بطور وجوب کے ہے اور پہلا قول بطور فضیلت کے، اور چوتھے کی وجہ ظاہر ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر پڑی ہوئی چیز اٹھا کر اسی جگہ رکھ دی تو اگر وہ اس نیت سے اٹھائی تھی کہ اسے مالک کو دے دوں گا تو اس پر تاوان لازم نہیں ورنہ تاوان لازم ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر حالت میں تاوان دینا لازم ہوگا۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے

کہ اگر بہ نیت حفاظت اٹھائی تھی پھر واپس رکھ دی تو بھی تاوان لازم ہے۔اور اگر اٹھانے کے بعد واپس رکھ دینے یا لے جانے میں متردد تھا اور پھر واپس رکھ دی تو اس پر تاوان لازم نہیں۔پس پہلا قول مفصل اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے۔اور وجوہ تمام کی ظاہر ہیں۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے جنگل میں بکری کو دیکھا اور اس کے تلف ہو جانے کا ڈر کیا تو اسے اختیار ہے خواہ اسے چھوڑ دے یا کھالے اس پر تاوان کچھ نہیں۔اسی طرح گائے کا حکم ہے اگر درندوں کے پھاڑ کھانے کا خوف ہو۔حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر اسے کھالیا اور بعد میں اس کا مالک آیا تو وہ تاوان لے سکے گا۔پس پہلا قول لینے والے پر مخفف ہے اس لئے کہ اگر وہ کھالے تو ضمان لازم نہیں۔اور دوسرا پہلے کا عکس ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ حرم شریف اور دوسری جگہ کی چیز پڑی ہوئی برابر ہیں۔پس اگر لینے والا چاہے تو حرم شریف کی پڑی ہوئی چیز اٹھا لے اور پھر بعد میں اس کا مالک ہو جاوے اور چاہے تو صرف بہ نیت حفاظت ہی اٹھا لے۔اور یہی قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس نیت سے اٹھانا درست ہے کہ اس چیز کی حفاظت کرے اور جب تک وہاں مقیم رہے اس کی شہرت کرتا رہے اور جب وہاں سے نکلے تو وہ چیز حاکم کے سپرد کر دے۔یہ اس کو جائز نہیں کہ مالک بننے کی نیت سے اٹھاوے۔پس پہلا قول اٹھانے والے پر مخفف اور دوسرے میں اس پر تشدید ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اٹھانے والا جب ایک سال تک اس چیز کی شہرت کر چکے تو اسے جائز ہے کہ پھر ہمیشہ کیلئے اپنے پاس رہنے دے اور یہ بھی کہ اس کا صدقہ کر دے اور اس کو خود کھالینا بھی درست ہے اگرچہ وہ غنی ہی کیوں نہ ہو۔حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اٹھانے والا اگر فقیر ہو تو اس چیز کا مالک ہو سکتا ہے اور اگر مالدار ہو تو نہیں۔اور امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ لینے والا (اگر فقیر ہو) تو اس کے مالک بننے سے پہلے (یعنی ایک سال سے پہلے پہلے) صدقہ کر دے لیکن اس شرط سے کہ اگر اس کا مالک آگیا تو اگر اس نے اس صدقہ کو باقی رکھا تو خیر ورنہ میں اس کا تاوان دیدوں گا۔حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اسے ایسا کرنا درست نہیں کیونکہ یہ ایسا صدقہ ہے کہ موقوف رہے گا۔پس پہلا قول اٹھانے والے پر مخفف اور دوسرا مفصل ہے۔اور دوسرے مسئلہ میں سے پہلا قول مفصل اور دوسرا مشدد ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے جنگل میں تنہا اونٹ پایا تو اسے اونٹ کا پکڑ لینا جائز نہیں۔اور اگر پکڑ لیا اور پھر چھوڑ دیا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس پر تاوان لازم نہیں۔اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر تاوان لازم ہے۔پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد اور دیندار محتاط لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

ساتواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب اٹھائی ہوئی چیز پر ایک سال گذر جائے اور اس میں اٹھانے والے نے یہ تصرف کئے ہوں مثلاً اسے اپنے خرچ میں کرلیا ہو یا اس کا صدقہ کردیا ہو یا اسے فروخت کردیا ہو تو اس کے مالک کو جب وہ آوے جائز ہے کہ اس روز کی قیمت لے لے جس دن وہ مالک ہوا حالانکہ امام داؤدؒ کا قول یہ ہے کہ اسے کچھ نہ دیا جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور اکثر لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور دوسرے قول میں تشدید اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو تقوے دار اور لوگوں کے جھگڑوں سے ڈرنے والے ہیں۔

آٹھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب پڑی چیز کا مالک آجائے اور اس چیز کی نشانیاں سب بتلادے تو اٹھانے والے پر واجب ہے کہ وہ چیز اسے دیدے اور باوجود بتلادینے کے اس کو گواہ لانے کی تکلیف نہ دے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے اس پر لازم نہیں کہ چیز اسے دیوے۔ پس پہلا قول مخفف اور اس صورت کے ساتھ خاص ہے کہ مالک اپنے دعوے میں متہم نہ ہو اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور وہ اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے کہ مالک دینداری میں متہم ہو۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

کتاب پڑے ہوئے بچہ کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ بچہ پر مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ اگر اس کے ماں باپ مسلمان ہوں گے مگر امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت منقول ہے (جو اس کے خلاف ہے) یہ مسئلہ اجماعیہ ہے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب دارالاسلام میں کوئی بچہ پایا گیا تو وہ مسلمان سمجھا جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر نصاریٰ یا یہود کے عبادت خانہ یا اہل جزیہ کے کسی گاؤں میں پایا گیا تو وہ ذمی سمجھا جائے گا۔ پس پہلا قول دارالاسلام کی وجہ سے حکمِ اسلام لگا دینے میں مشدد ہے اور دوسرا قول مفصل اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی ایک ایک وجہ ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ اور اصحاب امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ باعقل نابالغ بچہ کا اسلام صحیح ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے اقوال مختلفہ میں سے قول راجح اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ باتمیز نابالغ بچہ کا مستقل طور پر مسلمان ماننا صحیح نہیں اور امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کا اسلام بالغ ہونے تک باقی رہے گا۔ پس پہلا قول اسلام ثابت کرنے میں مشدد ہے کیونکہ اس میں بچہ (نابالغ) کی بھی احتیاط ہے اور اسلام کا حکم کرنے والے کی بھی اور دوسرا قول مفصل ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ بچہ جو دارالاسلام سے پایا گیا ہو اگر بعد بالغ ہو جانے کے اسلام سے انکار کرے تو قتل کیا جاوے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر حد قائم کی جاوے قتل نہ کیا جاوے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ کفر سے روکا جاوے۔ پس اگر نہ مانے تو اسی حالت پر چھوڑ دیا جائے۔ پس پہلا قول اسلام ثابت کرنے میں مشدد اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مخفف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب مزدوری کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص بھاگے ہوئے غلام کو واپس لاوے تو وہ اجرت کا حقدار ہے جب دینے لگے بشرطیکہ اجرت کو مشروط کرلیا ہو۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے والا اگر اس فعل (واپس لانے) میں مشہور ہو تو اگرچہ اجرت شرط نہ ہوئی ہو تب بھی اس کا حقدار ہے اور مزدوری کا اختلاف مقام کے دور و نزدیک ہونے پر منحصر ہے۔ اور جس وقت واپس لانے والا اس فعل میں معروف و مشہور نہ ہو تو اس کو اجرت نہ ملے گی البتہ غلام پر جو کچھ اس نے خرچ کیا ہوگا وہ دیا جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں اجرت کا حقدار ہے اور شرط موجود ہونے نہ ہونے کا کچھ اعتبار نہیں کرتے اور نہ اس کا کہ وہ شخص بھاگے ہوئے غلاموں کو واپس لانے میں معروف ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اجرت کا حق اسی وقت ہے کہ شرط کرلیا ہو۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا غلام کے مالک پر مشدد ہے۔ اور تیسرا بھی مفصل ہے جس طرح پہلا۔ اور پہلے قول کی وجہ امام مالک کی تفصیل کی یہ ہے کہ قرینہ پر عمل کیا جائے کیونکہ وہ بھی ایک دلیل منجملہ دلیلوں کے ہے اور اس میں مالک غلام کے ذمہ کا چھٹکارا اور واپس لانے والے شخص کو اس پر آمادہ کرنا اور ابھارنا ہے کہ وہ مسلمان بھائیوں کے بھاگے ہوئے غلام واپس لا دیا کرے اور (اس طرح) ان کی مصیبت کو ان سے دور کردیا کرے بالخصوص ان لوگوں کے غلام کو جو عاجز ہوں اور کوئی دوسرا غلام خدمت کیلئے یا چوپایہ سوار ہونے کیلئے خریدنے پر قادر نہ ہوں اور نہ اس قدر خرچہ رکھتے ہوں جس سے اس چوپایہ کو پال سکیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ پہلے قول کی سی ہے اور وہ واپس لانے والے کو اجرت دلانے پر سخت برانگیختہ کرنا ہے اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کی کہ اس میں مالک کے ذمہ کی خلاصی اور واپس لانے کو اس فعل کے کرتے رہنے کی ترغیب ہے کیونکہ جو شخص باوجود واپس لانے والے کے مشقت میں پڑنے کے اس کی اجرت نہ دے تو اس کا دل ٹوٹ جائے گا۔ اور بعد میں وہ اس مشقت کے برداشت کرنے کی جرأت نہ کرے گا بالخصوص (اگر واپس لانے

والا) بے ہنر ہو کہ اپنی جان اور اولاد کو خرچ دینے کا ذریعہ اس کے پاس سوا غلام بھاگے ہوئے کو واپس لانے کے اور کچھ نہ ہو۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مزدوری دینے کا وجوب اسی وقت ہوگا کہ اسے شرط کر لیا ہو اور واپس لانے والا اسے طلب بھی کرے۔ جس طرح اور مزدوروں کا قاعدہ ہے۔ پس اگر شرط نہ کیا ہو تو اس وقت اسے مزدوری کا دیدینا بھلائی اور احسان کی قسم سے ہوگا۔ اور یہ ایک امر استحبابی ہے نہ واجب۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جو شخص غلام کو تین دن کی مسافت سے واپس لایا تو وہ چالیس درہم کا حقدار ہے اور اس مسافت سے ورے سے لاوے تو حاکم اس کو بطور احسان کے کچھ دیدے گا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو اجرت مثل (یعنی جو حسب دستور ہوتی ہوگی) دی جائے گی۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اسے ایک دینار یا بارہ درہم دیئے جائیں گے۔ اور مسافت کے قصر (کوتاہ) یا طویل (دراز) ہونے کا کوئی اعتبار نہیں اور نہ اس کا اعتبار ہے کہ باہر شہر سے لاوے یا شہر سے، اس میں امام احمدؒ کا خلاف ہے ان سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر وہ غلام کو شہر سے پکڑ کر لایا اس کو دس درہم ملیں گے اور اگر شہر سے باہر سے لایا تو اسے چالیس درہم ملیں گے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک اجرت شرط اور اس کی مقدار معین نہ کر لی ہو اس وقت تک واپس لانے والا کسی چیز کا بھی حقدار نہیں۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرے میں حسب دستور اجرت دینے کی وجہ سے تخفیف ہے اور تیسرے قول میں تشدید اور چوتھے میں واپس لانے والے پر تشدید ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جب واپس لانے والے نے مولیٰ کی بلا اجازت غلام پر کچھ خرچ کیا ہو تو مولا پر کچھ لازم نہیں کیونکہ اس نے تبرع کے طور پر خرچ کیا ہے۔ لہٰذا وہ اس شخص کی مثل ہوا جو حاکم کی بلا اجازت خرچ کرے اور اگر اس کی اجازت سے خرچ کیا ہو تو مولیٰ پر وہ خرچ قرض ہوگا اور واپس لانے والے کو حق ہوگا کہ غلام اس وقت تک نہ دے جب تک اس کے مولا سے وہ خرچہ نہ لے لے جب اس نے غلام پر راستہ میں خرچ کیا ہو اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ خرچ ہر حالت میں مولیٰ پر لازم ہے اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اسے اجرت مثل دی جائے گی۔ (یعنی اتنی دور سے بھاگے ہوئے غلام کو لانے میں جو دیا جاتا ہوگا) پس پہلا قول مفصل اور دوسرا مولا پر مشدد اور تیسرا اس پر مخفف ہے۔ اور تینوں اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

☆☆☆

کتاب فرائض کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ اسباب جن کی وجہ سے وراثت کا استحقاق ہوتا ہے تین ہیں ایک رحم کا تعلق، دوسرا نکاح کا، تیسرا ولاء کا (یعنی اپنے غلام کو آزاد کر دیا ہو پھر وہ مال چھوڑ کر مر جائے) اور اس پر بھی کہ وہ اسباب جو وراثت سے منع کرتے ہیں بھی تین ہیں ایک غلام ہونا دوسرے وارث کا مورث کو قتل کر دینا، تیسرے دین میں مختلف ہونا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ انبیاء صلوٰۃ اللہ علیہم اجمعین کا کوئی وارث نہیں ہوتا اور وہ جس قدر مال چھوڑ جاتے ہیں صدقہ ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی مصالح میں خرچ کیا جائے اور اس کے اندر سوائے فرقہ شیعہ کے اور کسی کا اختلاف نہیں اور یہ ہی وجہ ہے جو حضرت ابوبکر صدیقؓ کو برا جانتے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے حضرت فاطمہ الزہراؓ کو ان کے باپ کے مال میں سے کچھ بھی حصہ نہ دیا تھا۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ مردوں میں سے دس مرد وارث ہوتے ہیں ایک بیٹا، دوسرا پوتا، اگرچہ نیچے تک چلا جائے (یعنی پر پوتا لگر پوتا وغیرہ) تیسرا باپ، چوتھا دادا، اگرچہ اوپر تک جائے (یعنی پردادا لگر دادا وغیرہ) پانچواں بھائی، چھٹا بھتیجا، سوائے اس کے صرف ماں کے اندر اتحاد ہو اور باپ دو ہوں، ساتواں چچا، آٹھواں چچا کا بیٹا، سوائے اس کے کہ صرف ماں کے اندر اتحاد ہو اور باپ میں اختلاف ہو، نواں خاوند، دسواں آزاد کرنے والا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ عورتوں میں سے سات وارث ہیں۔ ایک بیٹی دوسری بھتیجی اگرچہ نیچے کہیں تک جائے، تیسری ماں، چوتھی نانی، پانچویں بہن، چھٹی بیوی، ساتویں اپنا غلام آزاد کرنے والی۔ اور اس پر اتفاق ہے کہ جو حصے خدا تعالیٰ کی کتاب (قرآن مجید) میں مقرر ہیں چھ ہیں ایک نصف (آدھا) دوسرا ربع (چوتھائی) تیسرا ثمن (آٹھواں) چوتھائی در ثلث (دو تہائی) پانچواں ثلث (ایک تہائی) سدس (چھٹا) ان کے سوا اور بھی مسائل اجماعیہ ہیں فرائض کے اندر۔ اور اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا اور نہ اس کا برعکس (کافر بھی مسلمان کا وارث نہیں ہوتا) اور نہ کافر مسلمان عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور اس پر بھی ائمہ کا اتفاق ہے کہ جو شخص کسی کو قصداً از روئے ظلم قتل کر دے قاتل مقتول کا وارث نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ عول (حصوں کے عدد کا بڑھ جانا) صرف تین اصول (اعداد) میں ہوتا ہے ایک (چھ) دوسرا (بارہ) تیسرا (چوبیس) اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ عول صحیح ہے اور عامہ علماء کے نزدیک معمول بہ ہے اور حضرت عمر بن الخطابؓ کے زمانہ خلافت میں اس پر اجماع ہو چکا ہے حضرت ابن عباسؓ کا اس میں خلاف

ہے۔اوراس پر اتفاق ہے کہ اگر چچا کے دو بیٹے جمع ہو جائیں کہ ان میں سے ایک میت کا مادری بھائی ہے تو ان میں سے بھائی کو چھٹا حصہ ہوگا۔اور باقی عصبہ ہونے کی وجہ سے دونوں بیٹوں میں تقسیم کر دیا جائے گا اس میں صرف حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت حسنؒ کا خلاف ہے۔یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ذوی الارحام (ہر وہ رشتہ دار جس کا حصہ مقرر نہ ہو اور نہ وہ عصبات میں سے ہو) وارث نہیں ہوتے بلکہ وہ مال جو اصحاب فروض اور عصبات سے بچ رہے وہ بیت المال میں داخل کیا جاوے اور یہ ہی قول حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ اور حضرت زیدؓ اور امام زہریؒ اور امام اوزاعیؒ اور امام داؤدؒ کا ہے۔حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ وارث ہوتے ہیں اور حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے یہی منقول ہے لیکن یہ سب کے نزدیک شرط ہے کہ اصحاب فروض اور عصبات میں سے کوئی نہ ہو اور حضرت سعید بن مسیبؒ سے مروی ہے کہ ماموں باوجود میت کی بیٹی موجود ہونے کے وارث ہوتا ہے۔پس امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے قول کی بنا پر جب کوئی مر گیا اور اس نے اپنی ماں چھوڑی تو اسے تہائی حصہ ملے گا اور باقی بیت المال میں جمع ہوگا۔اور اگر اپنی بیٹی چھوڑی تو اسے نصف (آدھا) مال ملے گا اور باقی بیت المال میں جمع ہوگا۔اور امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے قول کی بناء پر تمام مال والدہ کا ہوگا ایک تہائی بوجہ صاحب فرض ہونے کے اور باقی بوجہ رد ہو جانے کے۔اسی طرح بیٹی کو آدھا بوجہ صاحب فرض ہونے کے ملے گا اور باقی بوجہ رد ہو جانے کے اور قاضی عبدالوہاب مالکی نے شیخ ابوالحسن سے نقل کیا ہے کہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ سے صحیح نقل یہ ہے کہ وہ ذوی الارحام کو وارث نہیں بناتے تھے اور ان سے جو مروی ہے کہ وہ رد کرتے تھے اور ذوی الارحام کو وارث بناتے تھے سو وہ ان کے فعل کی حکایت ہے نہ قول کی جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو اور حفاظ حدیث میں سے ابن جزیمہ وغیرہ کا دعویٰ ہے کہ اس پر اجماع ہے۔پس پہلا قول ذوی الارحام پر مشدد اور دوسرا ان پر مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ ذوی الارحام کا اس محبت اور ہمدردی سے بعید ہونا ہے جو اصحاب فروض اور عصبات میں ہوتی ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ محبت اور ہمدردی سے بالکل خالی تو نہیں ہوتے۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ دین اسلام سے پھر جانے والا جب اسی حالت ارتداد میں مر جائے یا حاکم اسلام اس کو قتل کر دے تو وہ مال بیت المال میں غنیمت کی طرح جمع ہوگا یہاں تک کہ وہ مال بھی جو اس نے حالت اسلام میں کمایا تھا۔حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا تمام مال اس کے تمام مسلمان وارثوں کو دیا جائے گا خواہ وہ حالت اسلام کا کمایا ہوا ہو یا حالت ارتداد کا۔پس پہلا قول مرتد کے وارثوں پر مشدد ہے اور دوسرا قول اس پر مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یا تو مرتد اور اس کے وارثوں کی باہمی محبت کا (ارتداد کی وجہ سے) بالکل منقطع ہو جانا ہے اور یا اس کا کمزور پڑ جانا۔ لہٰذا تقویٰ یہی ہے کہ اس کا مال بیت المال میں دیدیا جائے تاکہ وہ عام مسلمانوں کے مصالح میں کام آئے۔ اور دوسرے قول کی وجہ ان بھائی مسلمانوں کیلئے احتیاط سے کام لینا ہے جن کا بیت المال میں حق ہے لہٰذا ہم ان کو وہ مال نہ کھلائیں گے جس کے (جواز) میں شبہ موجود ہو۔ پس اس مال کے اس کے وارث ہی زیادہ مستحق ہیں جس طرح وہ اپنے مورث مقتول کے وارث بنتے ہیں اگرچہ اس کا کسب حرام ہی کیوں نہ ہو۔ بشرطیکہ وہ مال حرام اصحاب مال کی طرف لوٹانا ممکن نہ ہو۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے کسی کو خطا سے قتل کر دیا ہو وہ مقتول کے مال کا وارث نہیں ہوتا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس مال کا وارث ہوگا جو مقتول کی ملک تھا نہ اس کے قتل کے تاوان کا۔ پس پہلا قول قاتل پر مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے بوجہ تفصیل کے۔

پہلے قول کی وجہ اس بارہ میں حدیث شریف کا مطلق ہونا ہے کہ قاتل مقتول کی کسی شے کا وارث نہیں ہوتا۔

اور دوسرے قول کی وجہ قاتل کو تاوان کے مال سے محروم رکھ کر جو صرف قتل کی وجہ سے حاصل ہوا ہے قتل سے نفرت دلانا ہے تاکہ آئندہ وہ اپنے مورث کے قتل پر جرأت نہ کرے اور رہا وہ مال جو بوجہ قتل کے حاصل نہیں ہوا ہے سو وہ اس اصل پر باقی ہے جو تمام ترکوں میں ہوتی ہے۔ لہٰذا حاکم کو جائز ہے کہ اس مال میں سے اس کو وراثت دے۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اہل ادیان کفار باہم ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوتے جس طرح یہودی نصرانی کا (اور برعکس) حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ کافر تمام ایک ہی دین پر ہیں اور تمام کافر ہی ہیں۔ لہٰذا ہر ایک دوسرے کا وارث ہوگا۔ اور پہلا قول مشدد ہے دلیل اس کی اس حدیث کے ظاہر پر چلنا ہے کہ (دو مذہب والے آپس میں وارث نہیں ہوتے) اور دوسرا قول مخفف ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ سوا مذہب اسلام کے سب ایک ہی دین ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جس غلام کا بعض حصہ آزاد اور بعض غلام ہو تو وہ نہ وارث ہوگا اور نہ اس کا کوئی اور وارث ہوگا۔ حالانکہ امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس قدر اس میں آزادی ہے اس کی بقدر وہ وارث ہوگا اور مورث بھی۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور اس کی وجہ ملکیت کا کمزور ہونا ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے۔

چھٹا مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ کافر اور مرتد (دین اسلام سے پھر جانے والا) اور قصداً قتل کرنے والا اور جس میں کچھ غلامی موجود ہو اور وہ شخص جس کا مرجانا پوشیدہ ہو جس طرح خود

وارث نہیں ہوتے اسی طرح دوسروں کیلئے حاجب (مانع ارث) بھی نہیں ہوتے۔ حالانکہ صرف حضرت ابن مسعودؓ کا قول یہ ہے کہ کافر اور غلام اور قصداً قتل کرنے والا حاجب تو ہوتے ہیں مگر وارث نہیں ہوتے۔ پس پہلا قول ان لوگوں پر مشدد ہے جن کا ذکر پہلے گذرا۔ اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

ساتواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ بھائی جب والدہ کے لئے حاجب ہو جائیں (اس طرح) کہ بجائے تیسرے حصہ کے چھٹا حصہ کر دیں تو وہ اسے خود نہ لیں۔ حالانکہ ابن عباسؓ سے روایت یہ ہے کہ بھائی باوجود بیٹے کے ہونے کے وارث ہوتے ہیں۔ جبکہ والدہ کیلئے حاجب ہو جائیں۔ لہٰذا وہ اس قدر حصہ لے لیں جتنے کے والدہ کے لئے حاجب ہوئے ہیں اور حضرت ابن عباسؓ کا مشہور قول یہ ہے کہ (نہ وارث ہوں یعنی اس قدر حصہ کو خود نہ لیں) جو عام ائمہ کا قول ہے۔ پس پہلا قول اور اس کے جو موافق ہے۔ (یعنی ابن عباسؓ کا پہلا قول) بھائیوں پر مشدد ہے اور دوسرا ان پر مخفف ہے۔

آٹھواں مسئلہ: چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ ڈوب جانے والے اور قتل کئے ہوئے اور دیوار وغیرہ کے نیچے دب کر مر جانے والے اور آگ میں جل جانے والے جس وقت یہ نہ معلوم ہو کہ کون اپنے ساتھی سے پیشتر مرا ہے بعض ان کے بعض کے وارث ہوں گے اور ان میں سے ہر ایک کا ترکہ باقی وارثوں کا ہوگا۔ حالانکہ امام احمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے پرانے مال کا (جو اسی کے پاس پیدا ہوا ہو) وارث ہو نہ نئے مال کا جو (دوسرے سے حاصل ہوا ہو) اور امام موصوف سے قبل حضرت علیؓ اور قاضی شریح اور امام نخعیؒ اور شعبیؒ اسی طرف جا چکے ہیں۔ پس پہلا قول ان لوگوں مذکورین پر جو آپس میں بعض بعض کے وارث نہیں ہوتے مشدد ہے اور دوسرے قول میں تفصیل ہے۔

نواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ نانی اس باپ کے ہوتے ہوئے کہ میت اس کا بیٹا ہو کسی قدر کی بھی وارث نہیں ہوتی حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ نانی اگر تنہا ہو تو چھٹے حصے کی وارث ہوتی ہے اور اگر میت کی والدہ بھی زندہ ہو تو چھٹے حصہ میں وہ بھی شریک ہوتی ہے۔ پس پہلا قول نانی پر مشدد اور دوسرے قول میں تخفیف ہے۔

دسواں مسئلہ: اماموں کا اس پر اجماع ہے کہ دو بھائی والدہ کے لئے حاجب ہوتے ہیں (اس طرح) کہ اس کو بجائے تہائی حصہ کے چھٹا حصہ ملتا ہے۔ حالانکہ حضرت ابن عباسؓ کا قول یہ ہے کہ والدہ کو بھائیوں کے ہوتے ہوئے ایک تہائی ملے گا جب تک بھائی تین نہ ہوں ورنہ چھٹا حصہ ملے گا۔ پس پہلا قول والدہ پر مشدد ہے اور دوسرے میں تفصیل ہے۔

گیارھواں مسئلہ: تمام فقہاء کا قول یہ ہے کہ بہنیں بیٹیوں کی موجودگی میں عصبہ ہوتی ہیں۔ حالانکہ ابن عباسؓ کا قول یہ ہے کہ وہ عصبہ نہیں ہوتیں اور نہ بیٹیوں کے ہوتے ہوئے کسی چیز کی وارث ہوتی ہیں۔ پس پہلا قول بہنوں پر مخفف اور دوسرا ان پر مشدد ہے۔

بارھواں مسئلہ: اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ کسی غیر کو مولیٰ بنا لینے سے وراثت ثابت نہیں ہوتی۔ حالانکہ امام نخعیؒ کا قول یہ ہے کہ ثابت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی (غلام نے دوسرے کو) مولیٰ بنالیا تو وہ اس عقد موالات کو توڑ سکتا ہے جب تک کہ اس مولیٰ نے غلام کی طرف سے دیت نہ دی ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرا مفصل ہے۔

تیرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جس لڑکے کی وجہ سے خاوند اور جورو میں لعان ہوا ہو اس کی ماں تمام مال کی بوجہ ذوالفرض اور عصبہ ہونے کے مستحق ہوگی۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کی ماں ایک تہائی کی بوجہ فرض کے مستحق ہوگی اور باقی مال بیت المال میں داخل ہوگا اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس لڑکے کے عصبے اس کی ماں کے عصبے ہیں۔ پس اگر وہ لڑکا ایک والدہ اور ایک ماموں چھوڑ کر مر جائے تو والدہ کو ایک تہائی حصہ ملے گا اور باقی ماموں کو۔ اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ والدہ عصبہ ہے لہٰذا تمام مال عصبہ ہونے کی وجہ سے اسی کو ملے گا۔ پس پہلا قول والدہ پر مخفف ہے اور دوسرے قول میں اس پر تخفیف ہے۔ اسی طرح باقی اقوال۔

چودھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ادھورا (کچا) بچہ جب وقت پیدائش آواز نکالے تو وارث بھی نہیں ہو سکتا اور مورث بھی اگرچہ حرکت بھی کی ہو اور سانس لیا ہو مگر اس وقت کہ دودھ پیوے۔ پس اگر اس کو چھینک آئی ہو تو امام مالکؒ سے دونوں روایتیں ہیں۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس نے حرکت کی ہو یا سانس لیا ہو یا چھینکا ہو تو وارث بھی بنایا جائے اور مورث بھی۔ پس پہلا قول وارثت میں احتیاط کی وجہ سے مشدد ہے اور دوسرا اس کی وجہ سے مخفف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم.

⌘

کتاب وصیتوں کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ وصیت کرنا مستحب ہے نہ واجب اور وصیت مالک بنا دینے کو کہتے ہیں مگر ملک کی نسبت بعد مرنے کے ہوتی ہے اور اگر کسی انسان کے پاس دوسرے کی امانت ہو تو وصیت کرنا واجب ہوتا ہے اور اسی طرح اس وقت کہ میت پر کسی کا قرض ہو اور اسے نہ معلوم ہو کہ میرا فلاں شخص پر قرض ہے یا اس کے پاس کنبے کی امانت رکھی ہوئی ہو اور اس پر گواہ کوئی نہ ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وارث کیلئے وصیت کرنا واجب نہیں اس میں امام زہریؒ اور اہل ظاہر کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ ان رشتہ داروں کیلئے وصیت کرنا واجب ہے جو وارث نہ ہوں۔ خواہ وہ عصبات میں سے ہوں یا ذوی الارحام میں سے۔ بشرطیکہ ان کے سوا اس جگہ کوئی اور وارث موجود ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ غیر وارث کو ایک تہائی کی وصیت درست ہے اور اس کا جواز وارث کی اجازت کا محتاج نہیں، اور اس پر بھی کہ وارث کیلئے وصیت کرنا درست ہے مگر اس کا جواز باقی وارثوں کی اجازت پر موقوف ہے۔ اور اس پر تمام اماموں کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے (بنی فلاں) کے واسطے وصیت کی تو اس میں صرف مرد ہی مرد داخل ہوں گے اور وہ مال ان کو برابر برابر تقسیم کر دیا جائے گا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کسی نے (اولاد فلاں) کیلئے وصیت کی تو اس میں مرد اور عورتیں سب داخل ہوں گے اور مال ان پر برابر برابر تقسیم ہوگا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ غلام کو آزاد کرنا یا مال کا ہبہ کرنا یا وقف کرنا اسی طرح وہ تمام عطیات جو بالفعل مرض الموت میں میت نے صادر کئے ہوں وہ سب ایک تہائی مال تک جائز سمجھے جائیں گے۔ صرف مجاہدؒ اور امام داؤدؒ کا اس میں خلاف ہے کیونکہ ان کا قول یہ ہے کہ تمام مال واسباب تک جائز سمجھے جائیں گے (ایک تہائی تک کی ان کے نزدیک قید نہیں) یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کی اور وارثوں نے اس کی اجازت بھی دیدی تو غور کیا جائے گا اگر انہوں نے حالت مرض میں اجازت دی ہے تو ان کو بعد موت کے اپنے قول سے پھرنا جائز نہ ہوگا اور اگر حالت تندرستی میں اجازت دی ہو تو بعد موت ان کو

اپنے قول سے رجوع کرنا جائز ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ان کو ہر حالت میں رجوع کرنا جائز ہے خواہ حالت صحت میں اجازت دی ہو یا حالت مرض میں۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا وارثوں پر مخفف ہے۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر اونٹ کی کسی کیلئے وصیت کی تو اونٹنی دیدینا بھی درست ہے اسی طرح اگر گائے کی وصیت کی تو بیل دیدینا بھی جائز ہے تو ان کے نزدیک مذکر اور مونث میں کچھ فرق نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اونٹ کی صورت میں صرف نر ہی دینا جائز ہے اور گائے کی صورت میں صرف مادین ہی دینا درست ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور پہلا عوام الناس پر محمول ہے اور دوسرا متقین پر کہ احتیاطاً جو دونوں میں بہتر ہو وہی دیں۔

تیسرا مسئلہ: چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جب کسی شخص کو کسی چیز کی وصیت کی پھر اسی چیز کی وصیت دوسرے شخص کو کی اور پہلی وصیت سے رجوع کی تصریح نہ کی تو دونوں شخصوں کے درمیان آدھی آدھی تقسیم کردی جائے گی۔ حالانکہ امام حسنؒ اور عطاؒ اور طاؤسؒ کا قول یہ ہے کہ دوسرے شخص کو وصیت کرنا (گویا) پہلی وصیت سے رجوع کرنا ہے لہٰذا وہ چیز دوسرے شخص کو ملے گی۔ اسی طرح امام داؤدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ چیز پہلے شخص کو دیجائے گی پس پہلے قول میں تنصیف کی وجہ سے تخفیف ہے اور دوسرے قول میں پہلے شخص پر تشدید ہے اور تیسرے قول میں دوسرے شخص پر تشدید ہے۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ پہلے شخص کیلئے اس چیز کی وصیت کر چکا ہو تو وہ اس کی ملک سے خارج ہو چکی لہٰذا اس کے بعد وہ اس چیز میں کسی تصرف کا مجاز نہیں اور یہ قول اہل تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہے جس طرح دوسرے قول کو بھی اہل تقویٰ پر محمول کر سکتے ہیں۔ کیونکہ دوسرے شخص کیلئے وصیت کرنا پہلی وصیت کو منسوخ کرنا ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اظہر قول یہ ہے کہ جو شخص اس غرض سے آگے کیا گیا کہ اس سے قصاص (قتل کا بدلہ) لیا جائے یا وہ میدان جنگ میں دشمن کا مقابلہ کر رہا تھا یا عورت حاملہ تھی پھر اسے دردزہ شروع ہو گیا یا کشتی میں بیٹھا تھا اور دریا میں طوفان آ گیا تو ان سب حالتوں میں جو کسی کو عطا یا دیگا وہ ایک تہائی مال تک جائز رہیں گے۔

حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وہ تمام مال تک جائز رہیں گے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ حاملہ عورت کے حمل کو اگر چھ ماہ ہو چکے ہوں تو اس کے ایک تہائی مال سے زیادہ میں تصرف نہ کیا جائے گا۔ پس پہلا قول وصیت کرنے والے پر مشدد اور دوسرا اس پر مخفف ہے اور تیسرے قول میں کچھ تشدید ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مطلق غلام کیلئے وصیت کرنا صحیح ہے خواہ میت کا اپنا ہو یا غیر کا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ کسی غلام کیلئے صحیح نہیں۔ اسی طرح

امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اپنے ذاتی غلام کیلئے وصیت کرنا درست ہے بشرطیکہ وارثوں میں کوئی بڑا آدمی نہ ہو اور دوسرے کے غلام کی طرف وصیت کرنا درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وصیت کرنا واجب پر ارزائد ہے اور شرع نے اس کی اجازت دیدی ہے۔ اور دوسرا قول مشدد اور اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام اس (مال) وصیت کا مالک نہ ہوگا اور ظاہر ہے کہ وصیت مالک بنانے کو کہتے ہیں اور تیسرا قول مفصل ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس کا کوئی باپ یا دادا موجود ہو اسے اجنبی شخص کیلئے وصیت کرنا جائز نہیں (مثلاً یوں کہے) کہ میری اولاد پر اس قدر خرچ کرنا بشرطیکہ باپ یا دادا عادل ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اپنی اولاد اور اپنے اوپر کا قرضہ ادا کرنے اور ایک تہائی مال کو خرچ کرنے کے بارہ میں اجنبی شخص کو باپ یا دادا کے ہوتے ہوئے وصیت کرنا صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور اس صورت پر محمول ہے کہ وصیت کرنے والے نے جان لیا ہو کہ میرا باپ یا دادا میری اولاد پر اجنبی آدمی سے زیادہ شفقت کرے گا اور دوسرا قول مخفف اور پہلے کے برعکس پر محمول ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کسی عادل آدمی کو وصی بنایا پھر وہ فاسق ہو گیا تو اس سے وصیت نکال لی جائے۔ جس طرح اگر کسی کا فاسق ہونا معلوم ہو اور اس کو وصی بنایا جائے تو ابتدا ہی سے صحیح نہیں ہوتا کیونکہ ایسے شخص سے بے خوفی نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر وصی فاسق ہو جائے تو اس کے ساتھ ایک اور شخص عادل ملا دیا جائے۔ پس اگر کسی نے فاسق کو وصی بنا دیا تو قاضی کو لازم ہے کہ اس کے ہاتھ سے نکال لے اور قاضی نے نہ نکالا اور وہ تصرف کرتا رہا تو تصرف نافذ ہوگا اور وصیت اس کی پوری ہو جائے گی۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ کافر کیلئے وصیت صحیح ہوتی ہے خواہ وہ کافر حربی (ساکن دار الحرب) ہو یا ذمی (جزیہ گزار) ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حربی کے لئے وصیت صحیح نہیں اور ذمی کیلئے صحیح ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور اصحاب امام موصوف اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ آدمی کو جائز ہے کہ وہ دوسرے شخص کو اس چیز کی وصیت کر دے جس کی اس کو کسی نے وصیت کی ہو اگرچہ وصیت کرنے والے اس نے اس کی اجازت نہ دی ہو۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ یہ منع ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

دسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ وصی اگر عادل ہو تو حاکم کے حکم اور اجراء وصیت کو اس کے نافذ کرنے کی حاجت نہیں اور تمام تصرفات اس وصی کے صحیح ہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جو کچھ وصی نے نابالغ بچہ کیلئے خرید وفروخت کیا ہو اگر حاکم کا حکم اس کے ساتھ متعلق نہ ہوا ہو تو وہ سب

واپس کیا جائے گا۔ اور جو کچھ اس نے بچہ پر خرچ کیا ہوگا اس کے اندر خود اس کا قول معتبر مانا جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور پہلے قول کو اہل دین وتقویٰ پر اور دوسرے کو ان کے خلاف پر حمل کر سکتے ہیں۔

گیارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جس چیز میں وصیت کی جائے اس کی تفصیل شرط ہے۔ پس اگر وصیت کو مطلق رکھا۔ مثلاً یوں کہا کہ میں نے تجھے اپنا وصی (کارکن مدار المہام) بنایا تو وصیت صحیح نہ ہوگی اور وہ قول لغو ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہوگا اور وصیت ہر چیز میں مانی جائے گی۔ پس پہلا قول مشدد اور ان سچے لوگوں پر محمول ہے کہ جو کسی بات کا قصد کر کے پھر اس سے پھرتے نہیں ہیں اور دوسرے قول میں تخفیف ہے۔

بارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اپنے پڑوسیوں کیلئے وصیت کی تو اس میں صرف وہی پڑوسی داخل ہوں گے جو اس سے ملے ہوئے ہوں گے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کہنے میں ہر طرف سے چالیس گھر داخل ہوں گے اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ تیس گھر داخل ہوں گے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس کی کوئی حد مقرر نہیں۔ پس پہلا قول پڑوسیوں کے حق میں مخفف اور عوام الناس کے ساتھ مخصوص ہے (کیونکہ) ان سے یہی بہت بعید ہے کہ وہ اپنے مکان سے ملے ہوئے پڑوسی کے حق کو ادا کر لیں اور دوسرا اور تیسرا اور چوتھا قول مشدد ہے اور بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص، سخاوت اور ایمان کے اندر جیسا جس کا مرتبہ ہو۔

تیرھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ میت کیلئے وصیت کرنا باطل ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے۔ پس اگر اس میت پر قرض یا کفارہ لازم ہوگا تو وہ وصیت اسی میں خرچ کی جائے ورنہ اس کے وارثوں کو ملے گی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وصیت سے مقصد میت کی طرف خیر کا پہنچانا ہے جب تک وہ جنت میں نہ داخل ہو کیونکہ برزخ اور یوم قیامت ایام دنیا اور دار التکلیف میں شمار ہوتے ہیں اس دلیل سے کہ اہل اعراف بروز قیامت سجدہ کر کے سعادت حاصل کریں گے جس کی وجہ سے ان کی ترازو کا پلۂ حسنات بھاری ہو جائے گا اور پھر وہ جنت میں داخل ہو جائیں گے۔ پس اگر یہ نہ ہوتا کہ وہ سجدہ دار التکلیف (عمل کی پابندی کے مکان) میں ہوگا تو اس سجدہ سے ترازو کا پلہ وزنی نہ ہوتا۔

چودھواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ نابالغ لڑکے کا وصیت کرنا صحیح ہے اگر وہ اسے سمجھتا ہو جس کی وصیت کرتا ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں۔ اور یہی امام احمدؒ کا مسلک اور امام شافعیؒ کا اصح مذہب ہے۔ پس پہلا قول لڑکے پر مخفف ہے کیونکہ وصیت کرنا ایک عبادت موجب ثواب اخروی ہے جس طرح اسے اور عبادت کرنے کا ثواب ملتا ہے۔ اور دوسرا قول اس پر مشدد ہے اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید جب وہ بالغ ہو جائے تو اس کی سمجھ میں کوئی اور ایسا فعل آئے جو حالت نابالغی کے فعل مذکور سے زیادہ بہتر

اور اچھا ہو۔

پندرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب مریض کی زبان بند ہو جائے تو اشارہ سے وصیت صحیح نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اس کے صحیح ہونے کا ہے اور امام مالکؒ کا ظاہر مذہب بھی یہی ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے مریض کے مال کی حفاظت کی غرض سے اور دوسرا مخفف ہے اس کی دین کی حفاظت اور عمل خیر کی طرف سبقت کرنے پر برانگیختہ کرنے کی غرض سے۔

سولہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے دو شخصوں کو وصی (کارکن) بنایا اور وصیت کو مطلق رکھا (تعیین نہ کی کہ تو یہ کرنا اور تو یہ) تو کسی دوسرے کی اجازت کے بغیر تصرف کا استحقاق نہ ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مخصوص آٹھ چیزوں میں صحیح ہوگا۔ کفن خریدنے، میت کی تکفین و تدفین کرنے اور اس کے نابالغ بچوں کو کھلانے، اور کپڑا دینے، اور اگر میت کے پاس کوئی ودیعت (امانتی چیز) رکھی ہو تو وہ بعینہ مالک کو دینے، اور اس پر کا قرضہ ادا کرنے، اور اس کی وصیت کو بعینہ جاری کرنے، اور غلام کے آزاد کرنے (بشرطیکہ غلام وصیت میں معین ہو) اور اگر میت کا کسی پر کوئی حق آتا ہو تو اس سے لینے کیلئے جھگڑا کرنے میں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

سترھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے خط سے وصیت لکھ لی اور یہ معلوم ہو رہا ہے کہ اسی کا خط ہے۔ لیکن اس کے اندر گواہی کسی کی نہیں تو اس وصیت کے (اجراء) کا حکم نہ کیا جائے گا۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ حکم کیا جائے گا جب تک وصیت کرنے والے کا اس سے رجوع کرنا ثابت نہ ہو۔ پس پہلا قول وصیت کرنے والے پر مشدد اور دوسرا اس پر مخفف ہے اس کیلئے بہتری حاصل کرنے کیلئے۔

اٹھارواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے مرض الموت میں نکاح کیا تو وہ صحیح ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس مریض کے مرنے کا خوف ہو اس کا نکاح صحیح نہیں اور اگر کر لیا تو وہ فاسد ہوگا چاہے ہمبستر ہوا ہو یا نہ۔ لیکن فسخ نکاح طلاق سے ہوگا۔ پس اگر نکاح کے بعد اس مرض سے صحت پا گیا تو وہ نکاح صحیح ہوگا یا باطل سو اس میں دونوں روایتیں ہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور اس شخص پر محمول ہے جو اپنے وارثوں کو وراثت سے محروم کرنے کے لئے نکاح کرتا ہو۔

انیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وصی کو جائز ہے کہ یتیم کے مال کو اصلی قیمت سے بطور استحباب کے زیادہ دے کر اپنے لئے خریدے اور برابر قیمت دے کر خریدا تو صحیح نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جتنی قیمت اس شے کی ہوتی ہو اس کے عوض میں خریدے تو خرید سکتا ہے اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو بالکل خریدنا ہی جائز نہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے مشہور یہ ہے کہ خریدنا جائز نہیں۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس نے دوسرے شخص کو خریدنے کا وکیل بنا دیا تو جائز ہے۔

پس پہلے قول میں وصی پر شرط مذکور کی وجہ سے تخفیف ہے کیونکہ منع کا حکم اس کیلئے ہے جو اپنے واسطے پورے حصہ کا لحاظ کرے نہ نابالغ (یتیم) کیلئے اور جب وہ قیمت اصلیہ سے زیادہ دام دے کر خرید لے تو وہ منع نہیں اور دوسرے قول میں وصی پر تخفیف ہے اور وہ ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو اہل دین وتقویٰ ہوں اور تیسرا قول مشدد اور ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو دین کے بارہ میں رقیق (نرم) ہوں۔ اور چوتھا قول بھی انہیں لوگوں پر محمول ہے۔ اور پانچواں قول مفصل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وکیل ایسا ہے جس طرح اجنبی شخص۔

بیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وصی نے یہ دعویٰ کیا کہ میں بعد بلوغ یتیم کو اس کا مال دے چکا ہوں تو اس کا قول معتبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ لہٰذا اس کا دے چکنے کا دعویٰ معتبر ہوگا۔ جس طرح مال تلف ہو جانے کا قول معتبر ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ وصی (کارکن) امین ہوتا ہے اور یہی حکم حاکم اور باپ اور شریک اور مضارب (مضاربۃ کرنے والے کے) بارہ میں ہے، حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وصی کا قول بلا گواہوں کے معتبر نہ ہوگا۔ پس پہلا قول وصی پر مخفف اور امانتداروں کے قاعدہ پر مبنی ہے اور دوسرا قول اس پر مشدد ہے۔ اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول دیندار اور تقوے والوں پر محمول ہو اور دوسرا ان کے مخالف لوگوں پر۔ (یعنی غیر متدین اور غیر متقی لوگوں پر)

اکیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مسجد کے واسطے وصیت کرنا صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں مگر ہاں اگر یہ کہے کہ اس (مال) وصیت میں سے مسجد پر خرچ کیا جائے۔ پس پہلا قول مخفف ہے کیونکہ مسجد میں خرچ کرنا منجملہ قربات شرعیہ کے ہے۔ جس طرح اس کی تعمیر کرنا اور دوسرا قول مفصل ہے۔

بائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وصی (کارکن) اگر مالدار ہو تو اسے جائز نہیں کہ وقت ضرورت یتیم کے مال میں سے کچھ کھاوے نہ بطور قرض کے اور نہ غیر قرض کے۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ دو امروں میں سے جونسا کم ہو اتنا خرچ میں لاسکتا ہے ایک اپنے کام کرنے کی مزدوری دوسرا بقدر ضرورت مال۔ پس پہلا قول مشدد اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو یتیم کیلئے پورے حصہ کا لحاظ نہیں کرتے اور دوسرے قول میں تخفیف اور اہل دین و بھلائی کے ساتھ خاص ہے۔

تیئیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ وصی جب وقت حاجت یتیم کے مال کو کھالے اس کے بعد پھر مالدار ہو جاوے تو اس پر عوض کا دینا واجب ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر (وصی) مالدار ہے تو رکے اور اگر محتاج ہے تو مقدار مناسب کھالے اپنے عمل اور اس کی حسب دستور مزدوری کا لحاظ کر کے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم.

کتاب نکاح کے بیان میں

مسائل اجماعیه

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نکاح منجملہ ان شرعی عقود کے ہے جن کا جائز طریق ہونا شریعت کی اصل سے ثابت ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس شخص کا نفس نکاح کی طرف مائل ہو اور اسے زنا کا خوف ہو تو نکاح کرنا مستحب ہے اور نکاح اس کے واسطے حج اور جہاد اور نماز اور روزہ اور تمام نفلی عبادات سے زیادہ افضل ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کسی عورت سے نکاح کا قصد کرے تو مسنون ہے کہ اس کا چہرہ اور اس کے ہاتھوں کو دیکھ لے امام داؤدؒ کا اس میں خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک عورت کا تمام بدن سوائے اندام نہانی کے دیکھنا جائز ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس عورت سے نکاح کرنا جو نسب میں برابر نہ ہو حرام نہیں۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ نکاح کرنا اس شخص کیلئے مستحب ہے جب کہ اس کو اس کی حاجت ہو۔ اور سامان واسباب بھی مہیا ہو۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب اس کا نفس نکاح کا مشتاق ہو اور زنا کا اندیشہ کرے تو نکاح واجب ہے اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ہر حال میں نکاح مستحب ہے اسی طرح امام داؤد کا قول یہ ہے کہ ہر حالت میں عورت اور مرد دونوں پر عمر بھر میں ایک دفعہ نکاح واجب ہے۔ پس پہلا قول مستحب ہونے اور نہ ہونے میں مفصل ہے اور دوسرا وجوب اور عدم وجوب میں مفصل ہے اور تیسرا قول مخفف اور چوتھا ایک وجہ سے مشدد اور ایک وجہ سے مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ

ولیستعفف الذین لا یجدون نکاحاً حتی یغنیهم الله من فضله

ترجمہ: اور چاہئے کہ رکیں (نکاح سے) وہ لوگ جو اس کا سامان نہ پاویں یہاں تک کہ خدا تعالیٰ انہیں اپنے فضل سے غنی (مالدار) بنادے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ زنا سے سلامت رہنے کا یہی ذریعہ ہے۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ استحباب طلب نکاح میں کافی ہے اس لئے کہ نکاح کی محبت تقاضائے طبعی ہے۔لہٰذا اس تشدد کی حاجت نہیں کہ نکاح کو واجب قرار دیا جائے۔

اور چوتھے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام کے حکم کا امتثال صرف ایک مرتبہ سے ہو جاتا ہے جب تک کہ کوئی دلیل تکرار نکاح کو مقتضی نہ پائی جائے۔

دوسرا مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ اپنی بیوی اور باندی کی پیشاب گاہ کی طرف دیکھنا اسی طرح بیوی اور باندی کو اپنے خاوند یا مولیٰ کے پیشاب گاہ کو دیکھنا جائز ہے۔حالانکہ بعض اصحاب امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ یہ حرام ہے۔پس پہلا قول مخفف اور امت کے معمولی لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مشدد اور اکابر علماء اور اصحاب حیا و مروت کے ساتھ خاص ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ عورت کا غلام اس پر حرام ہے (یعنی محرم ہے) کہ غلام کو اس پر نظر ڈالنا جائز ہے۔اور یہی قول جمہور اصحاب امام موصوف کا ہے۔حالانکہ ایک جماعت کا قول جن میں سے شیخ ابو حامدؒ اور امام نوویؒ بھی ہیں یہ ہے کہ غلام اپنی مالکہ کا محرم نہیں ہے اور فرمایا ہے کہ یہ ایسا قول ہے جس کے ساتھ یقین کرنا مناسب ہے۔اور یہ قول کہ غلام اس کا محرم ہے بے دلیل ہے اور آیت صرف باندیوں کے بارہ میں وارد ہے۔پس پہلا قول مخفف اور پاکدامن دینداروں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مشدد اور ان عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے جو پہلوں کی ضد ہیں۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سیدہ کا مقام اس بارہ میں والدہ کی برابر ہے کہ جماع کی لذت سے طبیعت کو نفرت ہوگی کیونکہ غلام پر اس کی ہیبت ہوگی اور غلام کے دل میں اس کی تعظیم۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس بارہ میں مالکہ کا مقام والدہ سے بہت گھٹا ہوا ہے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں اور عام فقہاء کا قول یہ ہے کہ (فعل) نکاح اس شخص سے صحیح ہوتا ہے جس کا تصرف جائز ہو۔حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تمیز دار نابالغ اور بیوقوف سے بھی صحیح ہوتا ہے لیکن ولی کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔اور دونوں قولوں کی وجوہ ظاہر ہیں۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ باپ کے سوا اور ولیوں کے لئے یتیم کا نکاح بلوغ سے قبل کرا دینا اس وقت درست ہوگا کہ یتیم کی اس میں خیر خواہی ہو جس طرح باپ کیلئے بھی۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔پس پہلا قول مخفف اور ان لوگوں پر محمول ہے جو نظر میں کامل ہوتے ہیں اور دوسرا قول مشدد اور ان لوگوں پر محمول ہے جو کوتاہ نظر ہیں۔

چھٹا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ غلام کا نکاح اس کے مولیٰ کی بلا اجازت صحیح نہیں حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے۔لیکن مولیٰ اس کے فسخ کر دینے کا مجاز ہے۔اسی

طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہو جاتا ہے لیکن مولیٰ کی اجازت پر اس کی صحت موقوف رہتی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے اور تیسرے قول میں تخفیف ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام کسی چیز کا بھی مالک نہیں اور نکاح کی صورت میں خاوند پر نفقہ واجب ہوتا ہے اور جس کے پاس مال نہ ہو وہ خاوند بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا پس جب مولیٰ کی اجازت سے ہو تو جائز ہے (کیونکہ) گویا مولیٰ نے نکاح کی اجازت دے کر نکاح کے تمام واجبات کو اپنے ذمہ لے لیا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کا حکم (غلام کے اندر) ایسا ہے جیسا کہ اس کے مولیٰ کے مال میں سے بقدر واجب یا مستحب یا مباح کھانا لے لینا لہٰذا نکاح کے بارہ میں مولیٰ کی اجازت کی حاجت نہیں۔ مگر اس صورت میں کہ مولیٰ سے اجازت کا خلاف ظاہر ہو (کہ اس وقت جائز نہ ہوگا) اور اسی وجہ سے مولیٰ نکاح فسخ کرنے کا مجاز ہے جس طرح مولیٰ کو جائز ہے کہ غلام کو ان پسندیدہ چیزوں کے کھانے سے روکے جو خود غلام یا مولیٰ کے لئے مضر ہوں۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی مولیٰ نکاح کو غلام کیلئے مضر جانتا ہے لہٰذا صحت نکاح کو اجازت مولیٰ پر موقوف رکھنا بھلائی کی بات ہے۔

ساتواں مسئلہ:

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ عقد نکاح بغیر ولی کے (کہ وہ مرد ہو) صحیح نہیں۔ پس اگر عورت نے عقد نکاح کر لیا تو وہ باطل ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ عورت کو جائز ہے کہ اپنا نکاح خود کرے یا کسی کو نکاح کا وکیل بنا دے بشرطیکہ عورت اپنے مال میں تصرف کرنے کی اہل ہو اور اس پر کوئی اعتراض نہیں مگر اس وقت کہ اپنے غیر کفو میں نکاح کر لے تو اس وقت ولی کو اعتراض کا استحقاق ہے اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عورت شریف اور مالدار ہے کہ ایسی عورت کی لوگ خواہش رکھتے ہیں تو اس کا نکاح بغیر ولی کے صحیح نہیں۔ اور اگر اس کیخلاف ہو تو جائز ہے کہ اس کے نکاح کا کوئی اجنبی شخص متولی ہو جائے عورت کی رضامندی کے ساتھ۔ اسی طرح امام داؤد کا قول یہ ہے کہ اگر وہ باکرہ ہے تو اس کا نکاح ولی کے بغیر نہ ہوگا۔ اور اگر کنواری نہ ہو بلکہ نکاحی ہو تو صحیح ہے۔ اسی طرح امام ابوثورؒ اور امام ابویوسفؒ کا قول ہے کہ اگر اپنے ولی کی اجازت سے نکاح کرلے تو صحیح ہے اور خود بخود کر لیا اور حاکم حنفی کے پاس دونوں کا مقدمہ گیا اس نے (اپنے مذہب کے موافق) نکاح کے صحیح ہونے کا حکم کر دیا تو نکاح نافذ (صحیح) ہو جائے گا۔ اور شافعی المذہب کو اس نکاح کے توڑنے کا حق نہ ہوگا۔ البتہ امام ابوسعید اصطخریؒ کا قول یہ ہے کہ اس عورت مذکورہ کا خاوند حاکم کے حکم سے پہلے ہمبستر ہو چکا ہو تو اس پر حد لازم نہیں اس میں امام ابوبکر صیرفی کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ اس سے ہمبستری حرام ہے اور اگر حاکم کے حکم سے پہلے اس عورت کو طلاق دیدی تو وہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ سوائے ابواسحاق مروزی کے کہ وہ احتیاطاً (وقوع طلاق کے) قائل ہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں شرط مذکور کی وجہ سے تخفیف ہے۔ اور تیسرا قول مفصل ہے۔ اسی طرح امام داؤدؒ اور امام ابوثورؒ اور امام ابویوسفؒ کا قول مخفف ہے اور وجوہ تمام اقوال کی

ظاہر ہیں کہ ذہن پر پوشیدہ نہیں۔

اور امام داؤدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کنواری عورت کو مردوں کی عادت نہیں ہوئی ہے لہٰذا اس کو کیا معلوم ہے کہ کون مرد اس کیلئے نافع ہوگا اور کون مضر برخلاف نکاحی اور بیاہی عورت کے (کہ وہ مردوں کو دیکھ بھال چکی ہے)۔

آٹھواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول ہے کہ عقدِ نکاح کی وصیت کرنا صحیح ہے۔ اور اس صورت میں وصی (جس کو نکاح کا کام سپرد کیا ہے) بہ نسبت ولی کے زیادہ بہتر ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں صرف قاضی ہی نکاح کرائے گا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ولی کے ہوتے وصی کو ولایت نہیں پہنچتی کیونکہ لڑکی کا عار وصی کو لاحق نہ ہوگا (عزت اور ذلت تو ولی کی ہوگی) قاضی عبدالوہابؒ کا قول یہ ہے کہ یہ کلیہ جو علت میں بیان کیا گیا حاکم میں جا کر منقوض ہو جاتا ہے جبکہ وہ کسی عورت کا نکاح پڑھاوے کیونکہ (یہاں بھی تو) عورت کا عار حاکم کو لاحق نہ ہوگا (انتہٰی) پس پہلا قول مخفف اور دوسرا ولی اور وصی پر مشدد ہے اور تیسرا قول صرف وصی پر مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولی کبھی وصی کو دوسروں سے لڑکی پر زیادہ مہربان اور خیر خواہ پاتا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی ولی اور وصی دونوں سے حاکم زیادہ دور اندیش ہوتا ہے۔ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ عورت کا عار وصی کو لاحق نہیں ہوتا اکثر پر محمول ہے۔ لہٰذا ان کے کلام پر نقض (مذکور) وارد نہ ہوگا۔ اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولی کی شفقت وعنایت کے کسی کی شفقت برابر نہیں ہو سکتی۔ پس تمام اقوال مختلف احوال پر محمول ہیں۔

نواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ فاسق ولی نہیں ہوتا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ فسق ولی ہونے سے مانع نہیں ہوتا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

دسواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اقرب ولی اگر اتنی دور سفر میں چلا گیا ہو کہ جہاں نماز میں قصر کرنا پڑے تو عصبات میں سے کوئی ابعد ولی نکاح پڑھا سکتا ہے۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر ولی غیبت منقطعہ کے ساتھ غائب ہوا ہو تو ولایت ابعد (دور کے) ولی کی طرف منتقل ہو سکے گی۔ اور اگر غیبت غیر منقطعہ کے ساتھ غائب ہوا ہو تو منتقل نہ ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک غیبت منقطعہ ایسی جگہ چلے جانے کو کہتے ہیں کہ جہاں قافلہ سال میں صرف ایک دفعہ جاتا ہو (غیر منقطعہ اس سے سمجھ میں آسکتا ہے) پس پہلا قول ولی اقرب پر مشدد ہے اور دوسرا مفصل۔ اور پہلا قول ان لوگوں کے حال پر محمول ہے جو عورت سے صدور زنا کا خوف کرتے ہوں۔ کیونکہ اس کے نکاح میں جلدی کرنا واجب ہے جس طرح امام داؤدؒ کا قول ہے۔ اور دوسرا قول ان لوگوں پر محمول ہے کہ عورت سے صدور زنا کا خوف نہ کرتے ہوں۔

گیارھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ اور اصحاب امام موصوف کا قول یہ ہے کہ اگر کنواری عورت کا ولی ایسا غائب ہو جائے کہ نہ اس کی خبر آتی ہو اور نہ یہ معلوم ہو کہ کہاں ہے تو اس عورت کا بھائی اس کی اجازت سے نکاح پڑھا سکتا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اس کے خلاف ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

بارھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ دادا اور باپ کیلئے کنواری عورت کا اس کی رضامندی کے بغیر نکاح کر دینا جائز ہے خواہ چھوٹی عمر کی (نابالغہ) ہو یا بڑی عمر کی (بالغہ) ہو۔ اور یہی قول صرف دادا کے بارہ میں امام مالکؒ کا ہے اور صرف دادا کے بارہ میں امام احمدؒ سے بھی دو روایتوں میں سے مشہور روایت یہی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کنواری بالغہ عاقلہ کا نکاح کر دینا کسی کیلئے اس کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ دادا کو ولایت اجبار (کہ اس کی بلا اجازت و رضامندی نکاح پڑھا سکے) حاصل نہیں برخلاف باپ کے کہ اس کیلئے ثابت ہے۔ پس پہلا قول باپ پر مخفف اور اسی طرح دادا پر اور دوسرا قول معہ اس کے جو دوسرے قول کے موافق ہے اور تیسرا مشدد ہے۔ اور تینوں اقوال کی وجوہ ذہین آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

تیرھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ باپ کے سوا دوسرے کو نابالغہ کا نکاح اس کے بالغ اور اجازت دینے کے بغیر جائز نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہ تمام عصبات کے لئے جائز ہے اتنی بات ہے کہ لڑکی کیلئے وہ عقد لازم نہیں ہوتا (نتیجہ یہ ہوگا) کہ جب وہ بالغہ ہوگی تو اسے اختیار ثابت ہوگا کہ نکاح باقی رکھے یا توڑ دے۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ عقد نکاح لڑکی پر لازم ہو جاتا ہے۔ پس پہلا قول باپ کے سوا پر مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجوہ ظاہر ہیں۔

چودھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر نابالغہ کا کنوار پن بوجہ حلال ہمبستری یا حرام کے زائل ہو جائے تو اس کی اجازت اور بالغہ ہونے سے قبل نہ باپ نکاح کر سکتا ہے اور نہ کوئی۔ اور حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب وہ نو سال کی ہو جائے اور نکاح کی اجازت دیدے تو اس کا نکاح کرایا جا سکتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

پندرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ عورت کا ولی خواہ نسبی ہو یا حاکم ہونے کی وجہ سے تو اسے ہر صورت میں (بشرطیکہ عورت کا محرم نہ ہو) اس عورت کا اپنے آپ سے نکاح کر لینا جائز ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اپنا نکاح اس سے نہیں کر سکتا مگر بایں طریق کہ اپنا کسی دوسرے شخص کو وکیل بنا دے تاکہ ایک ہی شخص ایجاب و قبول دونوں کا صادر کرنے والا نہ ہو جائے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ نہ خود قبول کر سکتا ہے اور نہ دوسرے کو ان کا وکیل بنا سکتا ہے بلکہ اس کا نکاح حاکم کرے گا اگرچہ وہ خود خلیفہ ہو یا اس کا نائب (قائم مقام) اصحاب امام شافعیؒ میں سے ابویحییٰ بلخی کا قول یہ ہے کہ اس کو خود

قبول کر لینا جائز ہے اور منقول ہے کہ انہوں نے ایک ایسی عورت سے نکاح کیا تھا جس کے وہ خود ولی تھے۔ پس پہلا اور تیسرے کے بعد کا قول مخفف ہے اور دوسرے اور تیسرے میں کچھ تشدید ہے۔

سولہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کو آزاد کر دیا پھر اس نے (اپنے آزاد کرنے والے کو) اپنا نکاح خود اس سے کر دینے کی اجازت دیدی تو اسے جائز ہے کہ آزاد کی ہوئی باندی کا اپنے آپ سے نکاح کر دے اور خود ہی ولی بھی بنے۔ اسی طرح جس کی کوئی نابالغہ لڑکی ہو تو اسے جائز ہے کہ اس شخص کو نکاح کرنے کا وکیل بنا دے جس نے منگنی کی ہے (یعنی اس کے باپ سے نکاح کی پیغام دیا ہے) تا کہ وہ اپنے آپ سے نکاح کر لے۔ حالانکہ دونوں مسئلوں میں ان کے سوا دوسرے اماموں کا قول یہ ہے کہ یہ درست نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

سترھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب اولیاء (جو عورت کے ولی ہیں) اور خود عورت غیر کفو (جو ہمسر نہ ہو) میں نکاح کرنے سے رضامند ہوں تو نکاح صحیح ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ رضامندی کا پایا جانا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ تصرف مصلحت کے خلاف ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی ولی نے عورت کی اجازت سے غیر کفو میں نکاح کر دیا تو وہ صحیح نہ ہوا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ولیوں کا متفق اور مختلف ہونا دونوں برابر ہیں۔ پس جب عورت نے کسی مسلمان سے نکاح کرنے کی اجازت دیدی تو اس میں کسی ولی کو اعتراض کی گنجائش نہیں اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نکاح لازم ہو گیا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مخفف ہے۔

انیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ کفو ہونا (یعنی برابری اور ہمسری) پانچ چیزوں میں معتبر ہے۔ دینداری اور نسب اور پیشہ اور آزاد ہونے اور عیوب سے بری ہونے میں۔ حالانکہ امام محمد بن حسنؒ کا قول یہ ہے کہ کفائت (ہمسری) میں دینداری کا اعتبار نہیں مگر (اس وقت) مرد نشہ باز ہو کہ (حالت نشہ میں) جب باہر نکلتا ہو تو بچے اس سے مسخری کرتے ہوں۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ کفائت (ہمسری میں) صرف دینداری کا اعتبار ہے اسی طرح ابن ابی لیلیٰ کا قول یہ ہے کہ کفو ہونا دینداری، نسب، مالداری میں معتبر ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ کفو ہونا دینداری اور پیشہ میں معتبر ہے اور امام موصوف سے دوسری روایت یہ ہے کہ کفو ہونا دینداری اور پیشہ اور مالداری میں معتبر ہے۔ پس پہلا قول کفو ہونے کی شرائط میں مشدد اور دوسرے میں اس اعتبار سے تخفیف ہے اور تیسرا قول مخفف ہے۔ اسی طرح اس کے بعد کا اور چوتھا قول بھی (مخفف ہے) لیکن تمام اقوال اختلاف اعتراض پر محمول ہیں۔

بیسواں مسئلہ: بعض اصحاب امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ عمر کا اعتبار ہے۔ حالانکہ دوسرے بعض کا قول یہ ہے کہ اعتبار نہیں۔ پس بوڑھے کو جوان عورت سے نکاح کرنا جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور ان لوگوں کے حال پر محمول ہے جن کی خواہشات نفسانی کا غلبہ ہے اور دوسرا قول ان لوگوں پر محمول ہے جن پر زہد اور پرہیزگاری غالب ہے اور ان کا قلب احوال کے ساتھ لٹکا ہوا ہے اور وہ اپنے نفس کے حظوظ سے غائب ہیں۔

اکیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کفو (برابری) کا نہ پایا جانا اولیاء کے واسطے اعتراض کا حق پیدا کرتا ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ نکاح ہی باطل ہوتا ہے۔ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے دو قولوں میں سے بھی صحیح تر قول یہی ہے مگر یہ کہ اگر عورت اور اولیاء رضامند ہو جائیں (تو نکاح باطل نہیں ہوتا) پس پہلے قول میں جورو اور خاوند پر تخفیف اور دوسرے قول میں شرط مذکور کی وجہ سے ان دونوں پر تشدید ہے اور ذہین کے واسطے دونوں قولوں کی وجوہ ظاہر ہیں۔

بائیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ اور امام ابویوسف اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ عورت جس وقت کفو کے اندر بغیر مہر مثل کے نکاح کرانا چاہے تو ولی کو اس کا قبول کرنا لازم ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ولی کو اسے قبول کرنا ضروری نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور ان ولیوں کے ساتھ خاص ہے جو کوتاہ نظر ہوں اور دوسرا قول مخفف اور ان ولیوں کے ساتھ مخصوص ہے جو کامل النظر ہوں۔

تیئیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر باوجود نزدیک ولی ہونے کے دور کے ولی نے نکاح کر دیا تو وہ نکاح صحیح نہ ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہوگا۔ سوا اس صورت کے کہ لڑکی کنواری ہو اور باپ کے موجود ہوتے ہوئے کوئی دور کا ولی نکاح کرا دے یا وصی موجود ہو اور کوئی دوسرا دور کا ولی نکاح پڑھا دے تو وہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے۔

چوبیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی عورت کو کہا کہ وہ میری بیوی ہے اور عورت نے اس کی تصدیق کی تو ان دونوں کے متفق ہو جانے کی وجہ سے نکاح ثابت ہو جائے گا حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ نکاح ثابت نہ ہوگا۔ مگر جب عورت کے پاس سے مرد کو آتا جاتا دیکھ لیا جاوے۔ البتہ اگر مسافرت میں ہو تو (دوسری بات ہے) پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تفصیل ہے۔ اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول بڑے بڑے تقویدار اور دینداروں پر محمول ہو اور دوسرا ان کے سوا پر۔

پچیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ نکاح بغیر گواہی کے صحیح نہیں ہوتا حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بغیر گواہی کے بھی صحیح ہے مگر اس کے اندر مشہور کرنا اور پوشیدہ رضامندی نہ ہو جانا معتبر ہے یہاں تک کہ اگر پوشیدگی میں عقد نکاح کیا اور اس کے پوشیدہ رکھنے کو شرط کر لیا تو امام موصوف کے

نزدیک فسخ ہو جاتا ہے اور باقی تینوں کے نزدیک لوگوں کا نکاح کو پوشیدہ رکھنا جبکہ گواہ موجود ہوں کچھ ضرر نہیں پہنچاتا۔ پس پہلا قول مشدد اوران پر محمول ہے جن سے انکار کر جانے کا خوف نہ ہواور دوسرا قول مخفف اور سچے متقی لوگوں پر محمول ہے۔

چھبیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ نکاح کا ثبوت بغیر دو گواہوں کے جو مرد اور عادل ہوں صحیح نہیں حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نکاح کا انعقاد ایک مرد اور دو عورتوں اور دو فاسق گواہوں سے بھی ہو جاتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ اموال پر قیاس کرنا ہے کہ جس طرح وہ ایک مرد اور دو عورتوں سے ثابت ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح نکاح بھی۔ اور رہے فاسق سوان سے نکاح کا اعلان اور شہرت حاصل ہو ہی جاتی ہے اور یہ زانیوں کے نکاح سے ممتاز ہونے کیلئے بہت کافی ہے۔

ستائیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی مسلمان نے ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو وہ صحیح نہ ہوگا جب تک دو گواہ مسلمان موجود نہ ہوں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دو ذمی ہی گواہ ہوں تو بھی صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اسلام کے حکم کو غالب رکھا جائے۔

دوسرے قول کی وجہ اہل کفر کے حکم کو غالب کرنا ہے اس لئے کہ اگر (بالفرض) انکار (نکاح سے) ہونے لگے تو وہ اپنے مذہب والوں کی گواہی کو ضرور تسلیم کریں گے۔

اٹھائیسواں مسئلہ: اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ خطبہ پڑھنا سنت ہے واجب نہیں۔ حالانکہ امام داؤد کا قول یہ ہے کہ وہ عقد کے وقت واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خطبہ پڑھنا کھانے کے وقت بسم اللہ پڑھنے اور اسی طرح وضو اور سفر کیلئے نکلتے وقت بسم اللہ پڑھنے کی مثل ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ خطبۂ نکاح کے خطبہ کی مثل ہے کیونکہ ہم کو کوئی حدیث نہیں پہنچی کہ رسول خدا ﷺ نے اپنی کسی صاحبزادی یا اور کے نکاح کے وقت خطبہ ترک کیا ہو۔

انتیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے نکاح بغیر لفظ تزویج (نکاح کرنے) کے صحیح نہیں ہوتا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس لفظ کے ساتھ صحیح ہو جاتا ہے جو تمام زندگی بھر کیلئے مالک بنا دینے کو چاہے یہاں تک کہ امام موصوف سے لفظ اجارہ (کرایہ پر دینا) میں دونوں روایتیں منقول ہیں۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ (اجارہ کے لفظ سے) نکاح منعقد ہو جاتا ہے بشرطیکہ مہر کا ذکر بھی ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا اس کے بعد کا مخفف ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام سے یہ ثابت نہیں کہ انہوں نے کوئی لفظ مخصوص کر دیا ہو

کہ اس کے سوا سے صحیح نہ ہو جیسے نماز کے اندر لفظ اللہ اکبر ہے بلکہ ہم کو ہر وہ لفظ استعمال کرنا جائز ہے جو رضامندی پر دلالت کرے جس طرح لفظ بیع (فروخت کرنا)

تیسواں مسئلہ: اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے یوں کہا کہ میں نے اپنی بیٹی کا نکاح فلاں آدمی سے کر دیا پھر جب اس کو خبر پہنچی تو اس نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو یہ نکاح صحیح نہیں۔ حالانکہ امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے اور اس کا یہ کہنا کہ میں نے اپنی بیٹی کا نکاح فلاں آدمی سے کر دیا ایسا ہے جیسے عقد کے وقت اس سے کہتا کہ میں نے تیرا نکاح فلاں عورت سے کر دیا اور وہ اس کے جواب میں قبلت (میں نے قبول کیا) کہتا۔ پس پہلا قول مشدد اور ان کے حال پر محمول ہے کہ جن سے انکار کر جانے یا جھوٹ بولنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اور دوسرا قول مخفف اور سچے لوگوں پر محمول ہے۔

اکتیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے صحیح تر قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی مرد سے کہا کہ میں نے اپنی بیٹی کا نکاح تجھ سے کر دیا تو اس نے صرف یہ کہا کہ میں نے قبول کیا اور یہ نہ کہا کہ میں نے اس کے نکاح کو قبول کیا تو نکاح صحیح نہ ہوا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ نکاح (مذکور) صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور ان لوگوں کے حال پر محمول ہے کہ جن سے نکاح کے اندر جھگڑے اور انکار کا خوف ہے۔ اور دوسرا قول مخفف اور دیندار سچے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

بتیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مسلمان کو جائز ہے کہ کسی کتابیہ عورت سے بذریعہ اس کے ولی کے نکاح کرے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے حکم کفر کا لحاظ کرنے کی وجہ سے اور دوسرا قول مشدد ہے حکم اسلام ملحوظ کرنے کی وجہ سے۔

تینتیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ مولیٰ اپنے بڑے (بالغ) غلام کو نکاح پر مجبور کر سکتا ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ نہیں کر سکتا۔ پس پہلا قول مولیٰ پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجوہ ذہین پر مخفی نہیں۔

چونتیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے صحیح تر قول یہ ہے کہ جب مولیٰ سے غلام فروخت کرنے کو کہا جائے اور وہ اس سے رکے تو مولیٰ اس کے فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ پس پہلا قول مولیٰ پر مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مشدد اور ان لوگوں کے حال پر محمول ہے جو اپنے غلام پر باوجود مالک ہونے کے اپنا کوئی حق نہیں جانتے ہیں بلکہ اگر غلام مسلمان ہو تو اسے اپنا دینی بھائی جانتے ہیں اور اس کی تائید رسول خدا ﷺ کے غلاموں کے بارہ میں اس فرمان سے ہوتی ہے کہ

''اور وہ غلام جو تمہاری طبیعت کے نامناسب ہوں پس فروخت کر ڈالو اور اللہ کی مخلوق کو عذاب نہ دو۔'' (انتہی)

پینتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بیٹے پر اپنے باپ کو پاک دامن بنانے کیلئے (اس کا نکاح کرانا لازم نہیں) جس وقت کہ باپ نکاح کی خواہش کرے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ بیٹے پر اپنے باپ کی پاکدامنی کے واسطے نکاح کرانا لازم ہے۔ محققین اصحاب امام شافعیؒ کے نزدیک باپ کا آزاد ہونا شرط ہے۔ پس پہلا قول بیٹے پر مخفف اور دوسرا شرط مذکور کی وجہ سے اس پر مشدد ہے۔

چھتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے صحیح تر قول یہ ہے کہ مولیٰ کو اپنی ام ولد (وہ باندی کہ مولیٰ کے نطفہ سے جن چکی ہو) کا اس کی رضامندی کے بغیر نکاح کر دینا درست ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مولیٰ پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

سینتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے کہا کہ میں نے اپنی باندی کو آزاد کیا اور اس کی آزادی کو اس کے نکاح کا مہر ٹھہرایا اور دو گواہ موجود تھے تو نکاح منعقد نہ ہوا۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ منعقد ہو گیا اور رہی آزادی سو وہ بالاتفاق صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

اڑتیسواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول ہے کہ اگر باندی نے اپنے مولا سے کہا کہ تو مجھے اس شرط پر آزاد کر دے کہ میں تیرے ساتھ نکاح کروں اور میری آزادی ہی مہر ہو۔ پس اس نے آزاد کر دیا تو آزادی صحیح ہوگئی اور رہا نکاح سو امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ باندی کو اختیار ہے اگر چاہے تو مولیٰ سے نکاح کرے اور اگر چاہے نہ کرے اور اگر اس نے نکاح کو اختیار کیا تو اسے مہر جدا دینا لازم ہوگا اور اگر نکاح کو پسند نہ کیا تو باندی پر کچھ لازم نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر اپنی قیمت مولا کو دینی لازم ہوگی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ آزاد تو ہو جائے گی اپنی قیمت دینی ضرور ہوگی اور اگر عقد نکاح پر دونوں کی رضامندی ہوگئی تو آزادی ہی مہر ہوگا اور باندی کو اور کچھ نہ ملے گا۔ پس قول آزادی کے بارہ میں مشدد اور نکاح کے بارہ میں اس وجہ سے کہ باندی کو اختیار دیا گیا ہے مخفف ہے اور دو شقوں میں سے دوسری اختیار کے بارہ میں مشدد ہے اس وجہ سے کہ اگر دونوں نفس آزادی کو مہر قرار دینے سے رضامند نہ ہوں تو باندی پر اس کی اپنی قیمت لازم ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم.

☆☆☆

باب ان عورتوں کے بیان میں جن سے نکاح حرام ہے

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ بیوی کی والدہ صرف اس کی بیٹی سے عقد نکاح کرتے ہی ہمیشہ کیلئے حرام ہو جاتی ہے اس میں حضرت علیؓ اور زید بن ثابتؓ کا خلاف ہے اور مجاہدؒ کا بھی کیونکہ ان کے نزدیک جب تک اس کی بیٹی سے ہمبستری نہ ہو جائے اس وقت تک حرام نہیں ہوتی۔ اور زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ اگر اسے ہمبستر ہونے سے پہلے طلاق دیدی تو اسے مطلقہ کی والدہ سے نکاح کرنا درست ہے۔ اور اگر وہ ہمبستری سے پہلے انتقال کر گئی تو اسے اس کی ماں سے نکاح جائز نہیں لہٰذا انہوں نے موت کو ہمبستری کی مثل ٹھہرایا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے اور دونوں قولوں کی وجوہ ظاہر ہیں۔ اور اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ ربیبہ (وہ لڑکی جو عورت کے ساتھ پہلے خاوند سے ہو) اس کی والدہ سے ہمبستر ہو جانے کے بعد حرام ہو جاتی ہے اگرچہ دوسرے خاوند کی پرورش میں نہ ہو اور امام داؤدؒ نے اس کو شرط قرار دیا ہے کہ ربیبہ اس کی ذمہ داری میں ہو اور اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ عورت جب زنا کرے تو اس کا نکاح فسخ نہیں ہوتا۔ اس میں حضرت علیؓ اور حضرت حسن بصریؒ کا خلاف ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جسے کفار سے نکاح کرنا حلال ہے اسے ان کی لونڈیوں سے ملک یمین کی وجہ سے ہمبستر ہونا درست نہیں۔ اس میں ابو ثورؒ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ تمام لونڈیوں سے ملک یمین کی وجہ سے ہمبستر ہونا درست ہے خواہ کسی دین پر ہوں۔ اور اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نکاح کے اندر دو بہنوں کو جمع کرنا اسی طرح ایک عورت اور اس کی پھوپھی کو یا اس کی خالہ کو جمع کرنا حرام ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نکاح متعہ باطل ہے اس میں کسی کا خلاف نہیں۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ کسی عورت سے مدت معینہ تک کیلئے نکاح کرے مثلاً اس سے کہے کہ میں تجھ سے ایک ماہ یا ایک سال تک کیلئے نکاح کرتا ہوں اور جو حدیثیں اس کے مباح ہونے میں وارد ہیں وہ بالا جماع منسوخ ہیں۔ تمام علماء متقدین و متاخرین کا یہی قول ہے صرف روافض کا خلاف ہے اور وہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ حالانکہ انہیں سے اس کا باطل ہونا ثابت ہے اور اسی کی مثل امام زفرؒ کا قول مسائل اختلافیہ میں آوے گا۔ مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ زانیہ (زنا کرنے والی) عورت سے نکاح درست ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک وہ زنا سے توبہ نہ کرے اس سے قبل نکاح اس کے ساتھ حرام ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جب کوئی کسی عورت سے زنا کرے تو اس عورت سے نکاح کرنا زانی پر حرام نہیں اور نہ اس کی والدہ اور بیٹی سے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول ہے کہ زنا کے ساتھ حرمت دامادی ثابت ہو جاتی ہے اور امام احمدؒ نے یہ اور زیادہ کیا ہے کہ کسی شخص نے اگر کسی لڑکے سے اغلام کیا تو اس کی ماں اور بیٹی بھی حرام ہو جاتی ہے۔ پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں قولوں کی وجوہ ذہین آدمی پر پوشیدہ نہیں۔ اور اغلام کی وجہ سے لڑکے کی ماں کا حرام ہو جانا اسی وجہ سے ہے کہ لڑکا اسی سے پیدا ہوتا ہے جس طرح لڑکی اسی سے پیدا ہوتی ہے۔ تو جب عورت سے ہمبستر ہونے کے بعد اس کی ماں حرام ہے لہٰذا لڑکے کی ماں بھی اسی طرح حرام ہوگی اس میں محل پیدائش کی بزرگی کا خیال کیا ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی عورت نے زنا کیا پھر اس نے کسی سے نکاح کر لیا تو خاوند کو بلا عدت گذارے اس سے ہمبستر ہونا درست ہے لیکن اگر وہ حاملہ ہو گئی تو وضع حمل سے پہلے ہمبستر ہونا مکروہ ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس عورت پر عدت گذارنا واجب ہے اور خاوند کو اس کی عدت گذرنے سے پہلے ہمبستر ہونا حرام ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عورت حاملہ ہو تو وضع حمل سے پہلے نکاح حرام ہے۔ اور اگر خالی ہو تو حرام نہیں اور نہ عدت گذارنے کی ضرورت ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور وہ علماء اور صالحین کے ساتھ خاص ہے۔ اور تیسرا قول مفصل ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ نبی ﷺ کا اس کے حلال ہونے کا فتویٰ دینا ہے اور آپ نے فرمایا کہ

''دونوں (زانی مرد اور عورت) زنا سے نکل کر نکاح میں داخل ہو گئے''

اور اخیر کے دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مرد کو زنا سے پیدا ہوئی عورت سے نکاح حرام ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام مالکؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ حلال ہے مگر کراہت کے ساتھ۔ پس پہلا قول مشدد اور ان کے ساتھ خاص ہے جو توبہ کر کے متقی ہو جائیں۔ اور دوسرا قول مخفف اور رذیل لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

پانچواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ دو باندیوں کو جو آپس میں بہنیں ہوں ہمبستری میں جمع کرنا حرام ہے۔ حالانکہ امام داؤدؒ کا قول اس کے جواز کا ہے اور یہی ایک روایت امام احمدؒ سے ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ایک بہن سے دوسری بہن کے اوپر نکاح کرنا تو جائز ہے مگر جس سے نکاح کیا ہے اس سے ہمبستری اس وقت تک حلال نہیں کہ پہلی سے جو نکاح میں ہے جس سے ہمبستر بھی ہو چکا ہے اسے طلاق نہ دیدے یا کسی اور طریقہ سے اپنے اوپر اس سے ہمبستر ہونا حرام نہ کر لے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور اس کی تائید حق تعالیٰ کے ظاہر فرمان سے ہوتی ہے کہ

وان تجمعوا بین الاختین

ترجمہ: اور یہ حرام ہے کہ تم دو بہنوں کو (نکاح) میں اکٹھا کرو

اور دوسرا قول مخفف ہے کیونکہ آیت مذکورہ نکاح کی حرمت بیان کرنے کے لئے وارد ہوئی ہے لہٰذا اس کے اندر وہ باندیاں داخل نہ ہوں گی جن کو مال کے بدلہ میں خریدا ہو۔ اور تیسرا قول عقد نکاح پر دوسری کے عقد نکاح کو جائز کہنے میں مخفف ہے بشرطیکہ دوسری سے ہمبستر نہ ہو۔

چھٹا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جو شخص مسلمان ہوا اور اس کے نیچے چار عورتوں سے زیادہ ہیں تو ان میں چار کوئی سی پسند کر لے اور اگر دو بہنیں ہوں تو ان میں سے ایک پسند کر لے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر تمام عورتوں کے ساتھ ایک دفعہ میں عقد ہوا ہے تو وہ بالکل باطل ہے اور اگر مختلف عقدوں کے ساتھ ہوا ہے تو پہلی چار میں صحیح ہے۔ اسی طرح دو بہنوں کے اندر۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تفصیل ہے اور دونوں قولوں کی وجوہ ظاہر ہیں۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ کفار کے نکاح صحیح ہوتے ہیں کہ ان کے اوپر احکام شرعیہ جاری ہوتے ہیں جس طرح مسلمانوں کے نکاح پر۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وہ فاسد ہیں پس پہلا قول کفار پر مخفف اور دوسرا ان پر مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ سلف صالحین کا ان کے نکاحوں کے فاسد اور صحیح ہونے سے بحث نہ کرنا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کے اس فرمان کا عام ہونا ہے کہ

کل عمل لیس علیه امرنا فهو رد

ترجمہ: ہر وہ کام جس پر ہمارا حکم نہ ہو وہ قابل قبول نہیں

اور جب وہ مسلمان ہوں تو نکاح کی تجدید بہت سہولت سے ممکن ہے۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ آزاد مرد کو باندی سے نکاح کرنا دو شرطوں کے ساتھ جائز ہے ایک تو زنا کا ڈر ہونا اور دوسرے آزاد عورت سے نکاح کرنے کی طاقت نہ رکھنا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ باوجود شرطوں کے نہ ہونے کے بھی نکاح درست ہے۔ حالانکہ اس سے نکاح

کرنا جب منع ہے کہ پہلے سے اس کے نکاح میں آزاد عورت موجود ہو یا اس کے طلاق دینے کی وجہ سے عدت گذار دی ہو۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور وہ ان شرف اور حسب والوں پر محمول ہے جو باندیوں سے نکاح کرنا اپنے لئے عار اور نسب میں عیب خیال کرتے ہیں۔ اور دوسرا قول مخفف اور معمولی درجہ کے لوگوں پر محمول ہے۔

نواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مسلمان کو کتابیہ باندی سے نکاح حلال نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ باوجود شرائط مذکورہ نہ ہونے کے اس سے نکاح جائز ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اور یہ دونوں قول دو حالوں پر محمول ہیں جس طرح پہلا مسئلہ۔

دسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ غلام کو اکٹھی چار عورتیں جمع کرنی جائز نہیں صرف دو جمع کرسکتا ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وہ چار تک اکٹھی کرنے میں آزاد مرد کی مثل ہے پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

گیارھواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ آزاد مرد باندیوں کو سوا ایک کے نکاح میں جمع نہیں کرسکتا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ چار باندیوں سے نکاح کرسکتا ہے جس طرح آزاد عورتوں سے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مخفف ہے اور دونوں قولوں کی وجوہ ظاہر ہیں۔

بارھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مرد کو اس عورت سے نکاح کرنا درست ہے اور اس سے ہمبستر ہونا اگرچہ استبراء (رحم کا خالی ہونا) معلوم نہ کیا ہو۔ اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے لیکن ان کے نزدیک جب تک ایک حیض گذر جانے سے عورت کے رحم کا خلو نہ معلوم کرلے اس وقت تک ہمبستر ہونا درست نہیں۔ اور اگر حاملہ ہو تو وضع حمل کے بغیر وطی نہیں کرسکتا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

تیرھواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ زنا کار عورت سے ہر حالت میں نکاح کرنا مکروہ ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس سے نکاح کرنا دو شرطوں کے ساتھ صحیح ہے۔ ایک تو وہ توبہ کرچکی ہو دوسرے اس کے رحم کا خالی ہونا وضع حمل یا بذریعہ حیض یا گواہوں کے معلوم ہو چکا ہو۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔ اور ممکن ہے کہ دوسرے قول کو ان پر محمول کیا جائے جو توبہ کے بعد اہل تقویٰ میں سے ہوگئے ہوں اور پہلے کو معمولی لوگوں پر اور وجہ یہ ہے کہ لوگ اہل تقویٰ کے ساتھ طعن و تشنیع کرتے ہیں اور اگر وہ زنا کار عورت سے اس کی توبہ ظاہر ہونے اور لوگوں کے اس کے سچا جاننے سے قبل نکاح کرلیں برخلاف معمولی درجہ کے لوگوں کے جو ہر وقت خصائل رذیلہ میں مبتلا رہتے ہیں۔

چودھواں مسئلہ: تمام اماموں کا قول یہ ہے کہ نکاح متعہ باطل ہے۔ حالانکہ حنفیہ میں سے امام زفرؒ کا قول یہ ہے کہ شرط (ایک ماہ یا ایک سال کی) ساقط ہو جاتی ہے اور نکاح ہمیشہ کیلئے صحیح ہو جاتا ہے بشرطیکہ تزویج (نکاح کرنے کے) لفظ کے ساتھ ہوا ہو اور اگر لفظ متعہ کے ساتھ ہوا ہو تو وہ بھی گروہ اعظم کے ساتھ نکاح باطل ہونے میں شریک ہیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے کیونکہ نکاح متعہ منسوخ ہو جانے پر ائمہ کا اجماع

ہو چکا ہے اور دوسرا قول شرط مذکور کے ساتھ مخفف ہے۔

پندرھواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے نکاح شغار (وہ نکاح کہ ایک شخص اپنی لڑکی یا بہن کا نکاح دوسرے شخص سے اس شرط پر کرے کہ دوسرا بھی اپنی لڑکی یا بہن کو اول شخص سے بیاہ دے اور سوائے اس شرط کے مہر کچھ نہ ٹھہرے) باطل ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ عقد نکاح صحیح ہے اور مہر جو شرط ہے فاسد ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

سولھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جب کوئی کسی عورت سے اس غرض سے نکاح کرے کہ تاکہ وہ عورت اس مرد کیلئے حلال ہو جائے جس نے اسے تین طلاقیں دیدی ہیں اور یہ شرط کرلیا گیا کہ جب ہمبستری ہو جائے گی تو عورت پر طلاق یا یہ کہ نکاح نہ رہے گا تو وہ نکاح تو صحیح مگر شرط فاسد ہے اور اس میں کہ وہ عورت پہلے مرد کیلئے حلال ہو جاتی ہے یا نہیں امام صاحب سے دونوں روایتیں ہیں حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وہ عورت پہلے مرد کیلئے اسی وقت حلال ہوگی کہ دوسرے مرد سے نکاح صحیح خواہش اور سچائی کے ساتھ ہو اور پہلے مرد کیلئے حلال بنانے کا قصد نہ ہو اور ہمبستری بھی حلال طریق سے واقع ہو یعنی طہارت میں، حالت حیض میں ہمبستر نہ ہو۔ پس اگر پہلے مرد کیلئے حلال کرنے کو شرط کرلیا یا اس کی نیت کی تو عقد نکاح فاسد ہوگا اور عورت پہلے خاوند کیلئے حلال نہ ہوگی اسی طرح امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ نکاح صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں نکاح نادرست ہے پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔ اسی طرح تیسرا اور چوتھا مشدد ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ ذہین آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

سترھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر بلا شرط تحلیل عورت مذکورہ سے نکاح کرلیا لیکن اس کا قصد یہ ہی تھا کہ پہلے خاوند کیلئے حلال ہو جاوے تو نکاح صحیح ہے مگر کراہت کے ساتھ امام شافعیؒ کے نزدیک۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ نکاح صحیح نہیں پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر ایک مرد نے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کے اوپر کسی اور عورت سے نکاح نہ کروں گا یا یہ کہ اس کو اس کے شہر سے باہر نہ لے جاؤں گا یا اس کے مکان سے یا اس کے ساتھ مسافرت نہ کروں گا تو عقد نکاح صحیح ہے اور شرط مذکور لازم نہیں۔ اور اس عورت کو مہر مثل ملے گا۔ کیونکہ شرط ایسی ہے کہ حلال کو حرام کرتی ہے۔ لہٰذا وہ شرط ایسی ہوئی کہ عورت کہے اس شرط پر نکاح کرتی ہوں کہ میں اپنے اوپر خاوند کو قابو نہ دوں گی۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ عقد صحیح ہے۔ لیکن اس شرط کو پورا کرنا بھی لازم ہے۔ اور جس وقت شرط مذکور میں ذرا سا خلاف کرے گا تو عورت نکاح فسخ کرنے کی مجاز ہوگی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ اتم۔

باب نکاح میں اختیار اور عیب کی وجہ سے رد کرنے میں

مسائل اجماعیه

جاننا چاہئے کہ اس باب میں کوئی مسئلہ متفق علیہا نہیں ہے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کسی عیب کی وجہ سے نکاح فسخ نہ ہوگا اور صرف مرد کے خصیے یا اس کی پیشاب گاہ کٹی ہوئی ہونے یا نامرد ہونے کی شکل میں عورت کو اختیار ہوتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ہر عیب میں سوائے فتق کے خیار (اختیار) ثابت ہے اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ تمام عیوب میں اختیار ثابت ہے۔

بھائیو! جاننا چاہئے کہ جو عیوب اختیار کو ثابت کرتے ہیں وہ نو ہیں تین تو عورتوں اور مردوں سب میں مشترک ہیں اور وہ جنون ہے، جذام ہے، برص ہے اور دو مردوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ایک خصیے یا پیشاب گاہ کا کٹا ہوا ہونا دوسرا نامرد ہونا اور چار عورتوں کے ساتھ مخصوص ہیں ایک قرن (ہڈی کی طرح ایک سخت چیز جس سے ہمبستری نہ ہو سکے) دوسرا رتق (عورت کا در بند ہونا) تیسرا فتق (پیشاب نکلنے کی جگہ اور جماع کے مقام کا پھٹ کر یک راہ ہو جانا) چوتھا عفل (عورت کی پیشاب گاہ میں گوشت ہوتا ہے جس سے جماع میں لذت نہیں آتی بعض نے کہا کہ رطوبت ہوتی ہے) پس پہلا قول خاوند پر مشدد اور دوسرے میں اس پر تخفیف اور تیسرا بالکل مخفف ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب بعد عقد کے اور ہمبستری سے پہلے مرد میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو عورت کو اختیار ہوتا ہے اسی طرح بعد ہمبستری کے سوائے نامردی کے (امام شافعیؒ کے نزدیک) اور جب کوئی عیب عورت میں پیدا ہو جائے تو امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مذہب میں سے قول راجح یہ ہے کہ مرد نکاح فسخ کرنے کا مجاز ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اسے اختیار نہیں۔ پس پہلا قول عورت پر مخفف اور خاوند پر مشدد ہے۔ البتہ امام شافعیؒ کا نامردی کے بارہ میں جو قول ہے وہ مستثنیٰ ہے اور دوسرا قول پہلے کا برعکس ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ عورت جب آزاد کر دی جائے اور خاوند اس کا غلام ہو تو جب تک وہ اسی مجلس میں رہے، جس میں اس نے آزادی کی خبر سنی ہے تب تک اختیار رہتا ہے (چاہے نکاح کو فسخ کرے یا باقی رکھے) اور جب اس سے اپنی آزادی معلوم کر کے خاوند کو ہمبستری پر قدرت دیدی تو یہ عورت کی رضامندی کی دلیل ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے اقوال مختلفہ میں سے صحیح تر قول یہ ہے کہ عورت کو فوری اختیار ہوگا اور امام موصوف کا دوسرا قول تین دن تک کا ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ جب تک خاوند کو ہمبستری پر قدرت نہ دے۔ پس پہلے قول میں عورت پر تشدید اور دوسرے قول میں اس سے بھی زیادہ تشدید ہے اور امام شافعیؒ کے اقوال میں سے قول ثانی میں بیوی پر تشدید ہے اور اسی طرح تیسرے قول میں۔ اور امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے دوسرے قول کی وجہ اس صورت کو مبیع کے اندر عیب معلوم ہو جانے پر قیاس کرتا ہے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ عورت اگر آزاد ہو جائے اور اس کا خاوند آزاد مرد ہو تو عورت کو اختیار نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ باوجود مرد کے آزاد ہونے کے بھی اسے اختیار ہے۔ پس پہلا قول عورت پر مشدد اور دوسرا اس پر مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ میاں بیوی کا آزادی میں برابر ہو جانا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ نئے سرے سے عقد نکاح کرنے کی مثل ہے۔ لہٰذا اس کا نکاح بغیر رضامندی کے نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ عورت مرد کو غلامی کے سوا کسی اور عیب کی وجہ سے جو اس باب میں مذکور ہوئے پسند نہ کرے۔

واللہ تعالیٰ اعلم.

کتاب مہر کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

جاننا چاہئے کہ اس باب میں میں نے صرف یہ مسئلہ اتفاقی پایا ہے کہ میاں بیوی میں سے کسی کے مرجانے کے بعد مہر ٹھہر جاتا ہے (یعنی دینا پڑتا ہے)۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ مہر فاسد ہو جانے سے نکاح میں کچھ خرابی نہیں لازم آتی۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دوسری روایتیں یہ ہیں کہ مہر کے فاسد ہونے سے نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر کے فاسد ہونے کو ذات نکاح سے کچھ تعلق نہیں۔ پس نکاح صحیح ہو جائے گا اور مرد پر اس مہر کا خرچ کرنا یا مہر مثل کا لازم ہوگا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر نکاح اور ہمبستری کے مباح ہونے کا راستہ ہے لہٰذا وہ نماز کی طہارت کے مثل ہوا اور اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے (تم نے حق تعالیٰ کے حکم سے عورتوں کی شرمگاہیں حلال بنائی ہیں) اور اس حدیث سے

"جس نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس کی نیت مہر کے نہ دینے کی تھی تو وہ حق تعالیٰ کے ہاں زانیوں میں شمار ہوگا"

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ مہر کی کم سے کم مقدار معین ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ معین نہیں۔ اور جو معین بتلاتے ہیں ان میں سے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اس بارہ میں دونوں کا اتفاق ہے کہ کم سے کم مقدار مہر کی وہ ہے کہ جس میں چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ربع دینار یا تین درہم ہیں۔ پس اصل مسئلہ میں پہلا قول مشدد اور ان مومنوں کے ساتھ خاص ہے جن کے اندر نزاع ہو سکے۔ لہٰذا ان کے واسطے تعیین انفع ہے تاکہ (نزاع کے وقت) اس کی طرف رجوع

کریں اور دوسرا قول مخفف ہے اس لئے کہ اس کے اندر بیوی یا اس کے ولی کی رضامندی کے موافق ہوگا خواہ تھوڑا بتلائیں یا بہت۔ پس خاوند کو بیل کی کھال بھر سونا (بھی اگر عورت طلب کرے) دینا ہوگا۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے صحیح تر یہ ہے کہ تعلیم قرآن مجید مہر قرار پاسکتی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مہر نہیں ہوسکتی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ حدیث میں قرآن مجید کی تعلیم پر اجرت کے جواز پر تصریح ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر بنانے کیلئے مال ہی مناسب ہے۔ کیونکہ قلوب کا میلان اس کی طرف زیادہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے میاں بیوی میں الفت زیادہ پیدا ہوتی ہے جس طرح لوگوں میں مشاہدہ سے معلوم ہو رہا ہے کہ اگر تم کسی کو ایک دینار دیدو تو اسے بہ نسبت ایک مسئلہ یا حدیث بتادینے کے زیادہ لطف حاصل ہوگا جس کی وجہ سے وہ تم کو بہت دوست رکھنے لگے گا۔ اور ہوسکتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے کلام الٰہی کی بزرگی کو ملحوظ کیا ہو کہ اس کو ایسے چمڑے سے نفع اٹھانے کا عوض نہیں بنانا چاہئے جس کی دباغت (درستی) خون حیض سے ہوئی ہو اور جس کو کاٹ کر بازار میں فروخت کیا جائے تو اس کی قیمت ایک پیسہ نہ اٹھے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ عورت صرف عقد نکاح سے مہر کی مالک ہوجاتی ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ہمبستری کے بغیر مالک نہیں ہوتی یا یہ کہ خاوند مر جائے پس محض عقد نکاح ہی سے مالک نہیں ہوجاتی بلکہ ملک اس کے بعد ہوتی ہے۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب عورت کو پورا مہر دیدے تو عورت کو جہاں چاہے مرد سفر میں لے جاسکتا ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کی دو روایتوں سے ایک یہ ہے کہ اس کے شہر سے دوسرے شہر کی طرف نہیں لے جاسکتا اور اس پر فتویٰ ہے جیسا کہ کتاب ''الاختیار'' کے مولف نے کہا اور علت اس کی اہل زمانہ کا خراب ہوجانا ہے۔ پس پہلا قول خاوند پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے صحیح تر روایت یہ ہے کہ مفوضہ (وہ عورت جس کا نکاح بلا ذکر مہر ہوا ہو) کو نکاح کر لینے کے بعد اگر ہمبستری سے پہلے طلاق دیدی تو اس کیلئے صرف متعہ دینا ہوتا ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس کو نصف مہر مثل دیا جائے گا۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ متعہ اس کیلئے کسی حال میں واجب نہیں صرف مستحب ہے۔ پس پہلا اور دوسرا قول مشدد اور تیسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ متعہ کا دینا بھلائی اور حسن معاملہ اور خوب معاشرت سے ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس عورت پر محمول کرنا ہے جس کا مہر مقرر کیا گیا ہو اور اسے طلاق دیدی جائے۔

اور تیسرے قول کی وجہ کہ مفوضہ عورت نے اپنی امید مہر کے ساتھ پورے طور پر وابستہ نہیں کی لہٰذا اس

کے واسطے متعہ کا دینا مستحب ہوا۔ اور ہوسکتا ہے کہ وجوب کو بڑے درجہ کے متقی لوگوں پر محمول کیا جائے۔ اور دوسرے کو معمولی درجہ کے لوگوں پر۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جس وقت متعہ واجب ہوتا ہے تو اس کا اندازہ تین کپڑوں کے ساتھ کیا گیا ہے۔ ایک کرتہ اور اوڑھنی اور چادر۔ بشرطیکہ اس کی قیمت نصف مہر مثل سے زیادہ نہ ہو جائے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے صحیح تر قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ متعہ کا اندازہ حاکم کے اجتہاد پر موقوف ہے کہ وہ جس قدر چاہے اپنی بصیرت کی نظر سے اندازہ کرے امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ متعہ کا تیس درہم سے کم نہ ہونا مستحب ہے اور ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس قدر صحیح ہے جس پر متعہ کا اطلاق ہو سکے جس طرح مہر کے اندر (بھی ان کا یہی قول ہے) لہٰذا وہ تھوڑی قیمت اور بہت دونوں سے صحیح ہے اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ متعہ کا اندازہ اس قدر لباس کے ساتھ ہے جس کے اندر نماز صحیح ہو جائے اور وہ دو کپڑے ہیں ایک کرتہ اور ایک اوڑھنی کہ اس سے کم درست نہیں۔ پس پہلے قول میں شرط مذکور کی وجہ سے تشدید ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے۔ اسی طرح اس کے بعد کے قول میں اور شاید یہ مختلف اقوال لوگوں کی فراخدستی اور تنگدستی پر محمول ہیں۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مہر مثل عورت کے باپ کے قوم کا معتبر ہے اور عورت کی ماں اور اس کی خالہ کے مہر کا اعتبار نہیں مگر اس صورت میں کہ ماں اور خالہ اس کے باپ کے قبیلہ سے ہوں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ مہر مثل میں عورت کی خوبصورتی اور اس کی شرافت و مالداری کا اعتبار ہے نہ اس کے ہم نسب عورتوں کا۔ الا یہ کہ وہ عورت اس قبیلہ کی ہو جس میں عورتوں کا مہر نہ کم ہوتا ہے نہ زیادہ تو اس وقت ہم نسب عورتوں کے مہر اعتبار ہوگا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صرف ان عورتوں کے مہر کا اعتبار ہوگا جو اس عورت کے عصبات میں سے ہوں گی۔ پس سب سے پہلے اقرب النسب کا اعتبار کیا جائے گا اور سب عورتوں میں زیادہ نزدیک بہن ہے۔ اس کے بعد بھتیجیاں پھر پھوپیاں ہیں اور اگر عصبات میں سے کوئی عورت موجود نہ ہو یا ہو اس کا مہر معلوم نہ ہو تو ذوی الارحام میں کی عورتوں کا اعتبار ہے۔ جس طرح نانیاں اور خالائیں اور عمر وعقل و مالداری اور کنوارپن اور تمام ان امور کا اعتبار ہوگا جن سے غرض متعلق ہوتی ہے۔ پس اگر کسی فضیلت یا نقص کے ساتھ مخصوص ہو تو موافق حال کے کم وبیشی مہر میں کی جائے گی اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مہر مثل میں عورت کی رشتہ دار عصبات کا اعتبار ہے اور ان کے سوا ذوی الارحام کا بھی۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مفصل اور تیسرا مشدد اور چوتھے میں کچھ تشدید ہے جس طرح پہلے میں ہے اور شاید یہ اقوال مختلفہ لوگوں کے اختلاف احوال پر محمول ہوں۔

نواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر میاں بیوی کا مہر لے لینے میں اختلاف ہو جائے تو ہر صورت میں بیوی کا قول معتبر ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس شہر کا عرف یہ

ہو مہرِ معجل ہمبستری سے پہلے دید یتے ہوں جس طرح مدینہ طیبہ میں تو ہمبستری کے بعد خاوند کا قول معتبر ہوگا اور ہمبستری سے پہلے بیوی کا پس پہلا قول بیوی پر مخفف اور خاوند پر مشدد ہے اور دوسرا مفصل۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دوقولوں میں سے قول راجح یہ ہے کہ

الذی بیدہ عقدۃ النکاح

ترجمہ: وہ کہ جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے خاوند ہے۔

حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ اس سے مراد ولی ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دوروایتوں میں سے ایک روایت امام شافعیؒ کے جدید مذہب کے مثل ہے اور دوسری روایت امام مالکؒ کے مذہب کی مانند ہے اور امام شافعیؒ کے قول قدیم کی مثل۔ پھر یہ پوشیدہ نہ رہے کہ ان تمام اقوال میں سے ہر ایک کی ایک وجہ ہے کیونکہ ولی کے معاف کرنے میں خاوند کی خیرخواہی ہے اور خاوند کے معاف کرنے میں ولی کی خیرخواہی ہے۔

گیارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ غلام نے مولیٰ کی بلا اجازت نکاح کرلیا اور پھر ہمبستر بھی ہوگیا۔ حالانکہ عورت کا مہر مقرر کردیا ہے تو اس وقت حالت غلامی میں اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ البتہ جب آزاد ہوجائے گا تو عورت کو مہر مثل دے گا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو اسی قدر مہر دینا ہوگا جس قدر مقرر کیا گیا تھا اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو مہر مثل دینا ہوگا اور وہ غلام کے ذمہ کے ساتھ متعلق ہے اور امام احمدؒ سے دونوں روایتیں ہیں۔ پس پہلا قول غلام پر مخفف اور دوسرا مشدد اور تیسرے میں تخفیف اور چوتھا قول دونوں مذہبوں کی مثل ہے۔

بارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ عقد نکاح کے بعد مہر میں زیادتی کرنے سے مہر کے ساتھ لاحق ہوجاتی ہے خواہ اس کے ساتھ ہمبستر ہو چکا ہو یا اسے چھوڑ کر مرگیا ہو۔ اور اگر ہمبستری سے پہلے طلاق دیدی تو پوری زیادتی مہر نہ بنے گی صرف اس کا نصف اور جتنا مہر مقرر کیا تھا اس کا نصف دینا لازم ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ زیادتی مہر کے ساتھ ثابت ہوگی۔ بشرطیکہ اس سے ہمبستر ہولیا ہو یا اسے زندہ چھوڑ کر مرگیا ہو۔ اور اگر ہمبستری سے پہلے طلاق دیدی تو زیادتی مہر کے ساتھ لاحق نہ ہوگی اس لئے زیادتی اور مقرر شدہ مہر کا نصف لازم ہوگا اور اگر ہمبستری اور مہر دینے سے پہلے مرگیا تو زیادتی بالکل باطل ہوگی اور امام مالکؒ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ مقرر شدہ مہر دینا پڑے گا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ زیادتی جدا ہبہ ہے۔ اگر اس کا قبضہ ہو چکا ہے تو جاری ہو چکا (یعنی صحیح ہے) اور اگر قبضہ نہیں ہو چکا تو ہبہ باطل ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ زیادتی کا حکم اصل مہر کا سا ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مفصل اور تیسرا بھی اور چوتھا مشدد ہے۔

تیرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عورت نے مہر کا قبضہ کرنے سے پہلے اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کردیا پس خاوند اس سے ہمبستر ہوا پھر اس کے بعد اس نے اپنے

آپ کو (خاوند کے پاس آنے سے) باز رکھا تو اسے یہ درست ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ہمبستری کے بعد اس کو باز رہنے کا کوئی حق نہیں ہاں اگر صرف تنہائی ہوئی ہو تو (ہمبستری سے) انکار کر سکتی ہے۔ پس پہلا قول بیوی پر مخفف اور دوسرے میں اس پر تشدید ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجہ ذہین آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

چودھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول اظہر یہ ہے کہ مہر کا استقرار بغیر ہمبستری کے نہیں ہوتا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تنہائی طویل ہو جانے سے استقرار ہو جاتا ہے اگرچہ ہمبستری نہ ہوئی ہو۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول ہے کہ مہر اس تنہائی سے موکد ہو جاتا ہے جس میں کوئی چیز ہمبستری سے مانع نہ پائی جائے اگرچہ ہمبستری نہ ہو۔ پس پہلا قول خاوند پر مخفف اور دوسرے میں اس پر تشدید ہے اور تیسرا مفصل ہے۔

پندرھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے صحیح تر قول یہ ہے کہ نکاح میں ولیمہ کرنا سنت ہے، یہی تینوں اماموں کا قول ہے حالانکہ امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور شاید اس مسئلہ کا حکم لوگوں کی عادت کے اختلاف پر مبنی ہو کہ بعض زیادہ سخی ہوتے ہیں اور بعض کم لہٰذا ولیمہ کرنا پہلی قسم کے لوگوں پر واجب ہو اور دوسری قسم پر مستحب۔

سولہواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول مشہور اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول اظہر اور امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ نکاح کے ولیمہ کی دعوت قبول کرنا واجب ہے۔ حالانکہ ائمہ مذکورین کا دوسرا قول یہ ہے کہ مستحب ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو اس صورت پر محمول کیا جائے کہ دعوت قبول نہ کرنے میں فتنہ کا اندیشہ ہو اور دوسرا اس کے خلاف پر۔ والحمد للہ رب العالمین۔

سترھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ شادی کے اندر نوچھاؤ (روپے پیسے لٹانے) میں کوئی مضائقہ نہیں اور اس کا لوٹنا مکروہ نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے کہ اس کے لوٹنے میں دنائت اور رذالت نہ سمجھی جاتی ہو۔ اور دوسرے قول میں تشدید۔ اور وہ اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے کہ رذالت اور حقارت سمجھی جاتی ہو جیسا کہ لوگوں کا یہی حال ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ شادی کے سوا اور ولیمے مستحب ہیں جس طرح ختنہ وغیرہ کے وقت حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مستحب نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب عورتوں کی نوبت اوران کے نافرمان ہو جانے اوران سے خلط ملط کرنے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نوبت مقرر کرنا صرف بیویوں کے واسطے واجب ہے پس اگر ایک بیوی اور ایک لونڈی ہو واجب نہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ میاں بیوی میں سے ہر ایک پر دوسرے کی بھلائی کے ساتھ میل جول واجب ہے۔ اور اس پر بھی کہ دونوں میں سے ہر ایک پر بلا ناگواری اور ٹال ٹول اس شے کا خرچ کرنا واجب ہے جو اس کے ذمہ لازم ہے۔ اور اس پر بھی کہ خاوند پر عورت کا مہر اور خرچہ واجب ہے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ آزاد عورت سے اس کی بلا اجازت عزل (عزل یہ ہے کہ انزال کے قریب ذکر کو باہر نکال لے اور انزال باہر کرے) کرنا جائز مع الکراہت ہے حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ یہ اس کی بلا اجازت جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ ہم کو اس کا یقین نہ ہونا ہے کہ خدا تعالیٰ اس پانی سے انسان پیدا کرے گا ہو سکتا ہے کہ اس منی میں کوئی فساد ہو گیا ہو جس کی وجہ سے بچہ نہ بن سکے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل یہی ہے کہ نطفہ قرار پائے اور پانی کا فساد عارضی ہے اور اصل کو اس نے معدوم کر دیا اور اسی پر آزاد مرد کے عزل کرنے کو قیاس کیا جا سکتا ہے جبکہ اس کے نیچے باندی (لونڈی) ہو۔

پس امام شافعیؒ تو لونڈی کے مولیٰ سے بلا اجازت لئے عزل کو درست کہتے ہیں اور بقیہ تینوں امام حرام کہتے ہیں الا یہ کہ مولیٰ سے اجازت لے لے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب کنواری عورت سے نکاح کرے تو سات روز اس کے پاس رہنا چاہئے اور اگر بیاہی عورت سے نکاح کرے تو اس کے پاس تین روز ٹھہرے۔ پھر

دونوں صورتوں میں بعد ان ایام کے بیویوں میں نوبت مقرر کرے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نئی عورت کو نوبت میں کوئی فضیلت نہیں بلکہ اس کے اور پہلی عورتوں کے درمیان برابری کرنی چاہئے۔ پس پہلا قول خاوند پر مشدد ہے اور احادیث میں یوں ہی آیا ہے اور دوسرا قول مخفف ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ کہ خاوند کو اجازت ہے کہ سفر میں کسی بیوی کو بغیر قرعہ اندازی کے لے جائے اگرچہ باقی بیویاں اس سے راضی نہ ہوں۔ حالانکہ امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک اور امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ یہ فعل باقی بیویوں کی رضامندی کے بغیر درست نہیں۔ اور اگر بلا رضامندی اور قرعہ اندازی کے سفر میں کسی بیوی کو لے گیا تو امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ان کی قضا کرنی لازم ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام مالکؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ خاوند پر قضا لازم نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دوسرے مسئلہ میں پہلا قول قضا واجب ہونے کے اندر مشدد اور دوسرا اس کے اندر مخفف ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم.

کتاب خلع کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ خلع (خلع یہ ہے کہ اپنے شوہر کو کچھ مال دے کر طلاق لیوے) اپنے حکم (جواز) پر قائم ہے۔ اس میں بکر بن عبداللہ مزنیؒ کا جو جلیل القدر تابعی ہیں خلاف ہے اور وہ کہتے ہیں کہ خلع منسوخ ہو چکا ہے۔ علماء کا قول یہ ہے کہ منسوخ کہنا غیر معتد بہ ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بیوی اگر اپنے خاوند کو بوجہ بدشکل یا بدمعاملہ ہونے کے پسند نہ کرے تو عورت کو جائز ہے کہ مال کے بدلہ میں طلاق لے لے اور اگر بلاوجہ مذکور دونوں کے خلع پر رضامندی ہو جائے تو بلا کراہت جائز ہے اس میں امام زہریؒ اور امام عطاؒ اور امام داؤدؒ کا خلاف ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اس حالت میں خلع صحیح نہیں یعنی اس وجہ سے کہ یہ فعل بلاضرورت ہے بلکہ لغو۔ اور لغو فعل مشروع نہیں اور غیر مشروع ناقابل قبول ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بیوی کے سوا دوسرے کے ساتھ بھی خلع درست ہے مثلاً ایک اجنبی آدمی خاوند سے کہے کہ اپنی بیوی کو ایک ہزار روپے کے عوض طلاق دیدے اور امام ابوثورؒ کا قول یہ ہے کہ یہ صحیح نہیں۔ مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول اظہر اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ خلع طلاق ہوتا ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اصح یہ ہے کہ خلع فسخ نکاح ہے طلاق نہیں۔ اور یہی امام شافعیؒ کا پرانا مذہب ہے اور یہی امام موصوف کے متاخرین اصحاب میں سے ایک جماعت کا ہے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اپنی بیوی کے ساتھ اور لفظ خلع کے ساتھ کرے اور اس سے طلاق کی نیت نہ ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ذہین آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ خلع مہر معین سے زیادہ کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر نافرمانی عورت کی طرف سے زیادہ ہو تو مہر معین سے زیادہ بھی لے سکتا ہے۔ اور اگر مرد کی طرف سے ہو تو اسے تھوڑا سا مال لینا بھی مکروہ ہے مگر مع الکراہت۔ اسی طرح

امام احمدؒ کا قول کہ ہر صورت میں مہر معین سے زیادہ لینا مکروہ ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل اور تیسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد (گرہ) نکاح کو کھولنے کا حکم وہی ہے جو اس گرہ کا ہے تو وقت عقد مرد کو اختیار ہے کہ جس قدر چاہے مہر مقرر کرے ویسے ہی خلع کے عوض میں بھی اور پہلے قول کی وجہ تفصیل کی دونوں شقوں میں سے یہ ہے کہ ضرر عورت سے زیادہ ہوتا ہے۔ لہٰذا مرد کو درست ہے کہ عورت پر تشدد کرے اور جو مہر معین سے زیادہ ہو وہ لے لے اور دوسری شق کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح لینا لوگوں کا ناحق مال لینے میں داخل ہے اور یہ قول اہل دین وتقویٰ کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور ان کے ماسوا جو لوگ ہیں وہ باوجود عورت پر ہر طرح ظلم کرنے کے بدمعاملگی سے کیا اور کثرت بخل وغیرہ سے کیا پھر بھی مال لیتے ہیں۔ اور بعد میں یہ بھی گمان کرتے ہیں کہ ہمارا اس عورت سے پیچھا چھوٹ گیا۔ حالانکہ وہ آخرت میں عورت کی زیر فرمان ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ عورت کو سخت ایذائیں نہ پہنچاتا تو وہ ہرگز مرد سے راحت میں ہوجانے کی خاطر مال دے کر اپنی جان اس کے پھندے سے نہ چھوڑاتی۔

اور امام احمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر معین سے زائد حکم انصاف سے باہر ہے لہٰذا اس کو احمق کے تصرف سے لاحق کر دیا جائے گا۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جس عورت سے خلع کیا گیا ہو اس پر عدت کے اندر طلاق پڑ سکتی ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مرد نے خلع کرتے ہی اس کے متصل طلاق دیدی تب تو پڑ جائے گی اور اگر خلع اور طلاق میں فاصلہ ہو گیا تو طلاق نہ پڑے گی۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ خلع والی عورت کو کسی حالت میں طلاق لاحق نہیں ہوتی۔ پس پہلا قول خاوند پر مشدد اور دوسرا مفصل اور تیسرا مخفف ہے اور ہر قول کی وجہ ظاہر ہے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ باپ کو اپنی نابالغہ لڑکی کی طرف سے کچھ مال لے کر خلع کرنا جائز نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ اور بعض اصحاب امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ اسی طرح تینوں اماموں کے نزدیک باپ اگر اپنے نابالغ بیٹے کی طرف سے اس کی بیوی کا خلع قبول کرے تو جائز نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ پس پہلا قول دونوں مسئلوں میں باپ پر مشدد اور دوسرا قول دونوں مسئلوں میں اس پر مخفف ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عورت نے اپنے خاوند سے کہا کہ مجھے ایک ہزار پر تین طلاقیں دیدے اس نے صرف ایک طلاق دیدی تو خاوند ایک ہزار کی تہائی کا سزاوار ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تمام ہزار کا سزاوار ہوگا خواہ تین طلاقیں دیں یا ایک۔ کیونکہ عورت جس طرح ایک طلاق سے اپنی جان کی مالک بن جاتی ہے۔ اسی طرح تین سے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں ایک ہزار کی تہائی کا مستحق ہوگا۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں میں کسی چیز کا بھی مستحق

نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد اور تیسرے میں ایک اعتبار سے تخفیف اور ایک اعتبار سے تشدید ہے اور چوتھا قول بہت مخفف ہے۔ کیونکہ خاوند کا فعل (عورت کے) سوال کے مطابق نہ ہوا۔ اس لئے خلع تو صحیح اور مال لغو جائے گا۔

چھٹا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر بیوی نے کہا مجھے ایک ہزار کے بدلہ میں ایک طلاق دیدے اس نے تین دیدیں تو عورت پر طلاق ہو جائے گی۔ اور خاوند ایک ہزار کا مستحق ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا اور عورت پر تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

☆......☆......☆......☆

☆......☆......☆......☆......☆

کتاب طلاق کے بیان میں

مسائل اجماعیه

اس پر اتفاق ہے کہ میاں بیوی دونوں کی درستی وسلامت روی کی حالت میں طلاق دینا مکروہ ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حرام ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ہمبستر شدہ عورت کو حالت حیض میں طلاق دینا یا اس (طہر) میں جس کے اندر ہمبستر ہونا ہو طلاق دینا حرام ہے مگر اگر دیدی تو واقع ہو جائے گی۔ اسی طرح تین طلاقیں دینے سے واقع ہو جائیں گی مگر بعض کے نزدیک یہ حرام ہے اور بعض کے نزدیک مکروہ۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھ پر آدھی طلاق ہے تو اس پر طلاق ہوگئی اس میں امام داؤد کا خلاف ہے۔ ان کا قول ہے کہ کچھ بھی واقع نہ ہوگی اور تمام فقہاء کا قول امام موصوف کے خلاف ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ خاوند نے اگر اپنی بیوی غیر ہمبستر شدہ سے کہا کہ تو طلاق والی ہے تو وہ خاوند سے اس طرح جدا ہو جائے گی جس طرح تین طلاق دینے سے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ طلاق کو نکاح پر اور آزادی کو ملکیت پر معلق کرنا صحیح ہے پس (دونوں صورتوں میں) طلاق اور آزادی لازم ہو جائے گی خواہ مطلق رکھے یا تعیم کرے یا تخصیص اور اس کی صورت یہ ہے کہ کسی غیر عورت سے یوں کہے کہ اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے یا ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں اس پر طلاق ہے یا کسی کے غلام سے کہے کہ اگر میں تیرا مالک ہو جاؤں تو تو آزاد ہے یا ہر وہ غلام جس کا میں مالک ہو جاؤں وہ آزاد ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ آزادی یا طلاق صرف اس صورت میں لازم ہوگی کہ کسی قبیلہ یا گاؤں یا کسی خاص عورت کی تخصیص وتعیین کرے نہ اطلاق وتعیم کی صورت میں۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کسی صورت میں بھی طلاق اور آزادی مذکور لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل اور تیسرا مخفف ہے اور ان تمام اقوال کے دلائل ہر صاحب مذہب کی کتابوں میں موجود ہیں۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ طلاق کا اعتبار مردوں کے ساتھ ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ عورتوں کے ساتھ ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کی صورت یہ ہے کہ آزاد مرد تین طلاقوں کا مالک ہے اور غلام دو کا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزاد عورت تین طلاقوں کی صلاحیت رکھتی ہے اور لونڈی دو کی۔ خاوند چاہے آزاد ہو یا غلام۔ پس پہلا قول خاوند پر مخفف ہے اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر خاوند نے اپنی بیوی کی طلاق کو کسی صفت کے ساتھ متعلق کیا مثلاً یوں کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو طلاق والی ہے۔ پھر اس کو طلاق بائن دیدی اور بائن رہنے کی حالت میں عورت نے وہ فعل نہیں کیا تھا جس کی مرد نے قسم کھائی تھی (یعنی گھر میں داخل نہیں ہوئی تھی) کہ پھر اسی عورت سے نکاح کر لیا۔ بعد نکاح ثانی کے وہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو وہ اگر طلاق جس سے عورت کو بائن کیا تھا مغلظہ (تین طلاقیں) نہ تھی تو قسمِ سابق بعد نکاحِ ثانی کے بھی ویسے ہی باقی رہے گی۔ ثمرہ یہ ہوگا کہ گھر میں داخل ہونے سے دوبارہ طلاق پڑ جائے گی اور اگر پوری تین طلاقیں تھیں تو قسم کھل چکی۔ (یعنی اب اگر گھر میں داخل ہونا پایا جائے گا تو طلاق دوبارہ نہ پڑے گی) حالانکہ امام شافعیؒ کے اقوال مختلفہ میں سے اصح قول یہ ہے کہ جب اس عورت کو طلاق بائن دیدی اور ابھی تک عورت سے گھر میں داخل ہونا نہیں پایا گیا تھا کہ اس سے پھر نکاح کر لیا تو ہر صورت میں قسم اتر چکی (خواہ مغلظہ طلاق دی ہو یا نہ) اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں خواہ طلاقِ مغلظہ دی ہو یا اس سے کم قسم پھر عود کرے گی (یعنی اب اگر گھر میں داخل ہونا پایا گیا تو طلاق پڑ جائے گی) اور اگر بائن رہنے کی حالت میں وہ فعل (جس پر قسم کھائی ہے) عورت سے صادر ہو گیا تو تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ قسم عود نہ کرے گی، حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ عود کرے گی جب مرد نکاح ثانی کرے گا پس پہلا قول اصل مسئلہ میں مفصل اور دوسرے میں کچھ تخفف اور تیسرا مشدد ہے اور دوسرے مسئلہ میں پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اکٹھی تین طلاقیں دی جائیں تو یہ طلاق بدعت ہوتی ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے یہ طلاق سنت ہے اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت یوں ہی منقول ہے اور اسی کو امام خرقیؒ نے پسند کیا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول اہل علم و عقل پر محمول ہو اور دوسرا اہل جہل و تکبر پر۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا کہ تجھے ریت اور مٹی کے عدد کی برابر طلاق ہے تو اس پر ایک طلاق واقع ہوگی جس سے بائن (جدا) ہو جائے گی حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس پر تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ پس پہلا قول چھوٹی بینونت واقع ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو اس سے پہلے تجھ پر تین طلاقیں ہیں پھر اس کو طلاق دی تو اس پر ایک طلاق تو نقد پڑ جائیگی اور پھر شرط کی وجہ سے فی الحال تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی۔ حالانکہ امام رافعیؒ اور امام نوویؒ کا قول یہ ہے کہ صرف نقد طلاق پڑے گی دور دفع کرنے کیلئے۔ اسی طرح امام مزنیؒ اور ابن سریجؒ اور ابن حداد اور قفالؒ اور ابو حامدؒ اور صاحب مہذب کا قول یہ ہے کہ بالکل طلاق نہیں پڑے گی اور امام شافعیؒ سے بھی یہی منقول ہے۔ اور بعض اصحاب امام شافعیؒ میں سے وہ ہیں جو کہ وہ مذہب جماعت کی مثل تین طلاقیں پائے جانے کے قائل ہیں۔ امام نوویؒ کا قول یہ ہے کہ فتویٰ صرف نقد طلاق پڑنے پر ہے۔ پس پہلے قول میں ایک اعتبار سے تخفیف اور ایک سے تشدید ہے اور دوسرا قول خاوند پر مخفف ہے اور تمام اقوال میں سے ہر قول کی ایک وجہ ہے جو ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ طلاق کنائی کے الفاظ نیت یا دلالت حال کے محتاج ہوتے ہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ صرف ان کے تلفظ سے ہی طلاق پڑ جاتی ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ان الفاظ طلاق کنائی کے ساتھ قرینہ حالیہ بھی پایا گیا۔ مثلاً حالت غصہ کی ہو یا طلاق کا ذکر ہو رہا ہو۔ پس اگر طلاق کا ذکر تھا اور قائل سے کہا کہ میری مراد طلاق نہ تھی اور اس کی تصدیق کسی لفظ کنایہ میں بھی نہ کی جائے گی۔ اور اگر غصہ کی حالت تھی اور طلاق کا ذکر مطلق نہ تھا تو کنایہ کے تین لفظوں میں اس کی تصدیق کی جائے گی اور وہ الفاظ یہ ہیں:

۱۔ تو عدت میں بیٹھ ۲۔ تو مختار ہے ۳۔ تیرا کام تیرے قبضہ میں ہے۔

ان کے علاوہ اور الفاظ میں تصدیق نہ کی جائے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تمام الفاظ کنایہ سے خواہ مرد ابتداً ان کا تلفظ کرے یا عورت کے طلاق مانگنے کے جواب میں (بہرصورت) طلاق پڑ جاتی ہے اور اس کا یہ کہنا غیر مقبول ہوتا ہے کہ میں نے طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تمام کنایات میں نیت کی حاجت ہے جیسا کہ گذرا۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ حاجت ہوتی ہے اور دوسری یہ کہ حاجت نہیں ہوتی۔ مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک طلاق صریح کیلئے صرف لفظ طلاق ہی کا ہے۔ اور لفظ سراح اور فراق سے ان کے نزدیک طلاق صریح نہیں پڑتی۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرے میں تشدید ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر الفاظ کنایہ سے طلاق کی نیت کی اور عدد کوئی مراد نہ لیا اور حالانکہ وہ قول عورت کے مرد سے طلاق مانگنے کا جواب تھا تو ایک طلاق پڑے گی مع خاوند سے قسم لینے کے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر بیوی سے ہمبستری ہو چکی ہے تو بہ استثناء صورت خلع کے کسی صورت میں اس کا قول معتبر نہ ہوگا۔ اور اگر ہمبستری نہیں ہوئی تھی تو اس کا دعویٰ قسم کے ساتھ مقبول ہوگا۔

اور تین سے کم جتنی کی نیت کرے گا واقع ہو جائیں گی۔ اور امام موصوف کی دوسری روایت یہ ہے کہ تین طلاقوں سے کم میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ نفس طلاق اور اس کے عدد سے جو کچھ وہ دعویٰ کرے گا قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ان الفاظ کے ساتھ قرینہ حالیہ یا طلاق کی نیت پائی جائے تو تین طلاقیں پڑیں گی خواہ نیت (تین طلاق کی) کی ہو یا نہ اور خواہ عورت ہمبستر شدہ ہو یا نہ۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مفصل اور تیسرا ابھی مخفف اور چوتھا مشدد ہے۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کنایہ کے الفاظ پوشیدہ جس طرح نکل جا، چلی جا، تو رہا ہے، وغیرہ مثل ظاہری الفاظ کنایہ کی ہیں کچھ فرق نہیں اور وہ یہ ہیں کہ تو خالی ہے (یعنی نکاح سے) تو بری ہے تو بائن، تو بتہ، تو بتلہ ہے، (یعنی جدا) دور ہو، چھپ جا، تیری ڈور تیرے مونڈھے پر ہے، تو آزاد ہے، تو جانے تیرا کام، شمار کر، میکے جا، پس اگر کسی عدد کی نیت نہ کی تو ایک اگر طلاق پڑے گی اور تین طلاقوں کی نیت کی تو تینوں واقع ہوں گی۔ اور اگر دو کی نیت کی تو صرف ایک واقع ہوگی۔ حالانکہ امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دو کی نیت کی تو دو ہی پڑیں گی۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

گیارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ شمار کر یا یہ کہ اپنے رحم کو خالی کر اور نیت کی تین طلاقوں کی تو ایک طلاق رجعی پڑے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ان الفاظ سے طلاق نہ پڑے گی۔ مگر اس وقت کہ یہ الفاظ خاوند کی طرف سے ابتداً صادر ہوئے ہوں اور طلاق کا ذکر ہو رہا ہو یا حالت غصہ کی ہو تو اس صورت میں جو نیت کرے گا وہی واقع ہوگی۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ان الفاظ سے صرف طلاق کی نیت کرنے کی صورت میں طلاق واقع ہوگی اور اگر عورت سے ہمبستر ہو چکا ہے تو جتنے عدد کی نیت کرے گا معتبر ہے ورنہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اسی طرح امام احمدؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ تینوں واقع ہوں گی۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ نیت کے موافق واقع ہوں گی۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا اور تیسرا مفصل اور چوتھا دونوں مذہبوں کی طرف رجوع کرتا ہے۔

بارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا کہ میں تجھ سے طلاق والا ہوں یا یہ کہ امر (طلاق) عورت کے سپرد کر دیا عورت نے جواب میں کہا کہ مجھ سے طلاق والا ہے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے آپ کو طلاق نہیں دے سکتی۔ کیونکہ یہ خاوند کا مرتبہ ہے۔ اس لئے کہ مرد عورت پر حاکم اور مسلط ہے نہ برعکس۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے آپ کو طلاق دینے میں اجنبی آدمی کا حکم رکھتی ہے جس کو خاوند نے وکیل بنا دیا ہو۔

تیرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا کہ طلاق والی ہے اور نیت تین کی کی تو صرف ایک واقع ہوگی۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ تینوں واقع ہو جائیں گی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا کہ تو جانے اور تیرا کام اور نیت طلاق کی کی۔ پھر اس نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دے لیں۔ پس اگر خاوند نے تین کی نیت کی تھی تو صرف ایک واقع ہوگی اور اگر ایک کی نیت کی تھی تو ایک بھی واقع نہ ہوگی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جتنی طلاقیں وہ واقع کرے گی واقع ہو جائیں گی۔ بشرطیکہ اس مقدار کو برقرار رکھے اور اگر انکار کرنے لگے تو خاوند کو قسم دی جائے گی اور پھر جو عدد خاوند کہے گا وہ ثابت رہے گا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تین طلاقیں اسی وقت واقع ہوں گی کہ خاوند نے اس کی نیت کی ہو اور اگر خاوند نے تین سے کم کی نیت کی تو جتنی خاوند نے نیت کی اتنی ہی واقع ہوں گی۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ تین واقع ہوں گی خواہ خاوند نے تین طلاقوں کی نیت کی ہو یا ایک کی۔ پس پہلا اور دوسرا قول مفصل اور تیسرا بھی مفصل ہے مگر الفاظ مختلف ہیں اور چوتھا قول مشدد ہے۔

پندرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا کہ اپنے آپ کو طلاق دے لے اس نے تین دے لیں تو کوئی بھی واقع نہ ہوگی۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ایک واقع ہوگی۔ پس پہلا قول خاوند پر مخفف اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

سولھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی غیر ہمبستر شدہ سے کہا کہ تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے۔ تو ایک ہی واقع ہوگی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تینوں واقع ہو جائیں گی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غیر ہمبستر شدہ کیلئے صرف ایک ہی طلاق کافی ہے اس لئے کہ مقصود چھوٹی جدائی ہے جو عورت سے دور رہنے میں قائم مقام بڑی جدائی کی ہو کیونکہ (غیر ہمبستر شدہ میں) چھوٹی جدائی اور بڑی جدائی (یعنی مغلظہ) کے اندر کچھ فرق نہیں۔ برخلاف ہمبستر شدہ عورت کے اس لئے کہ عادت یہ ہے کہ خاوند طلاق کا سانس جب ہی بھرتا ہے کہ پہلے کچھ جھگڑا یا غصہ ہو چکا ہو۔ لہٰذا تیسری طلاق میں خاوند پکڑا جائے گا اور پہلی اور دوسری میں اس کے ساتھ نرمی برتی جائے گی۔

اور دوسرے قول کی وجہ غیر ہمبستر شدہ کو ہمبستر شدہ پر قیاس کرنا ہے۔

سترھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی ہمبستر شدہ کو کہا کہ تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے اور پھر کہنے لگا کہ میرا مقصود دوسری اور تیسری طلاق کا اس کو سمجھانا تھا تو تینوں واقع ہو جائیں گی۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ صرف ایک ہی واقع ہوگی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ نابالغ عاقل کی طلاق واقع نہیں ہوتی اور عاقل سے طلاق کا سمجھدار ہونا مراد ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ واقع ہو جاتی ہے اور یہی قول حنفیہ میں سے امام طحاویؒ اور امام کرخیؒ کا ہے۔ اور شافعیہ میں سے امام مزنیؒ اور امام ابوثورؒ کا۔ پس پہلے قول میں خاوند پر تخفیف اور دوسرے میں اس پر تشدید ہے۔

انیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی مکرہ (جس پر کسی نے زبردستی کی ہو) نے اپنی بیوی کو طلاق دی یا کسی غلام کو آزاد کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اسی طرح غلام آزاد ہو جائے گا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر اپنی جان بچانے کی خاطر تلفظ کیا ہو تو نہ طلاق پڑے گی نہ آزاد ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ زبردستی کرنے والے نے اس کو اختیار کر دیا ہے کہ یا تو اس ضرر کو (جان جانے کو مثلاً) برداشت کر لے اور یا اس فعل کا مرتکب ہو جس پر میں زور دے رہا ہوں تو اس نے طلاق اور آزادی ہی کو پسند کیا (لہٰذا اعتبار کیا جائے گا) بالخصوص اس وقت کہ شارع غلام کے آزاد کرنے کو پسند کرتا ہو۔

دوسرے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کی دی ہوئی رخصت کے عموم پر عمل کرنا ہے کیونکہ جب اعظم الذنوب اور اکبر الکبائر یعنی کفر حالت مکرہ ہونے میں معتبر نہیں ہوتا تو بھلا فروعاتِ دین (طلاق آزادی وغیرہ) تو کہاں رہے (یعنی ضرور معتبر نہ ہونے چاہئیں)

بیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول اور امام احمدؒ کی روایات متعددہ میں سے ایک یہ ہے کہ اکراہ (زبردستی) پائے جانے کے لئے صرف اس فعل کے واقع ہونے کا ظن غالب کافی ہے جس کے ساتھ وہ دھمکا رہا ہے (کہ اگر تو یہ کام نہ کرے گا تو میں تیری گردن اڑا دوں گا مثلاً) حالانکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ صرف غالب گمان کا ہونا موجبِ اکراہ نہیں اسی طرح امام احمدؒ سے تیسری روایت یہ ہے کہ اگر قتل یا ناک کان وغیرہ کاٹنے سے اکراہ ہو تو وہ شرعی اکراہ ہے ورنہ نہیں۔ پس پہلے قول میں مکرہ (وہ شخص جس کو مجبور کیا جائے) پر تخفیف اور دوسرے میں اس پر تشدید ہے۔ اور تیسرا قول مفصل ہے اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول ان معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہو جو دنیا میں عیش وعشرت کے ساتھ رہنے والے اور بے صبر ہیں اور دوسرا ان علماء کے ساتھ خاص ہے جو صبر وتحمل والے ہیں یا ان چوروں کے ساتھ خاص ہے جو آہ تک نہیں نکالتے خواہ حاکم ان کا چمڑا ہی کیوں نہ نکال دے اور یہی تقریر تیسرے قول مفصل میں ہے۔

اکیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ زبردستی کرنے والا خواہ بادشاہ ہو یا کوئی اور مثلاً چور وغیرہ (دونوں صورتوں میں حکم) برابر ہے فرق کچھ نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ زبردستی صرف بادشاہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

بائیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا کہ تجھے طلاق ہے انشاء اللہ تعالیٰ تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ واقع نہ ہوگی۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

تیئیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب طلاق میں شک کرتا ہو تو طلاق نہ پڑے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ غالب یہی ہے کہ پڑ جائے گی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول معمولی درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہو اور دوسرا اہل دین و تقویٰ کے ساتھ۔

چوبیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ بیمار اپنی بیوی کو طلاق بائن دیدے اور پھر اسی بیماری میں مر جائے جس میں طلاق دی ہو تو وہ عورت خاوند کی وارث ہوتی ہے اور اقوال امام شافعیؒ میں سے قولِ اظہر یہی ہے مگر یہ کہ امام ابوحنیفہؒ اس کے وارث ہونے کیلئے یہ شرط ٹھہراتے ہیں کہ طلاق عورت کے طلب کرنے سے نہ واقع ہوئی ہو اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہی ہے پھر جو کہتے ہیں کہ وارث ہوتی ہے وہ اس میں مختلف ہیں کہ کب تک وارث ہوتی ہے تو امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک عدت میں رہے۔ پس اگر خاوند عورت کی عدت گذر جانے کے بعد مرا تو وارث نہ ہوگی اور امام موصوف کی دوسری روایت یہ ہے کہ جب تک کسی اور سے نکاح نہ کرے اس وقت تک وارث ہوتی ہے۔ اور یہی قول امام احمدؒ کا ہے۔ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وارث ہوگی اگرچہ نکاح بھی کرلے اور ان ہی مذاہب کے مثل امام شافعیؒ کے بھی تین اقوال ہیں پس اصل مسئلہ میں پہلا قول خاوند پر مشدد اور دوسرا اس پر مخفف ہے اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی ایک وجہ ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت جب تک عدت میں رہتی ہے خاوند کی ڈور میں ہوتی ہے برخلاف عدت گذر جانے کے اور یہی تقریر امام موصوف کے دوسرے قول میں ہے (یعنی جب تک کسی اور سے نکاح نہ کرے اس وقت تک وارث ہوتی ہے) کیونکہ جب تک اس نے نکاح نہ کیا ہو دوبارہ اس کے نکاح میں آنے کی صورت ممکن ہے اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خاوند پر خوب سختی پڑنی چاہئے۔

پچیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا کہ تو ایک سال تک طلاق والی ہے تو فی الحال طلاق پڑ جائے گی۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ایک سال نکلنے سے پہلے طلاق نہ پڑے گی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

چھبیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جس کی چار بیویاں تھیں اگر اس نے یہ کہا کہ میری بیوی کو طلاق ہے اور معین نہ کیا (کہ کونسی کو) تو ان میں سے ہر ایک کو طلاق پڑ جائیگی اور پھر مرد کو اختیار ہوگا کہ طلاق کیلئے جسے چاہے پسند کرلے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ تمام بیویاں طلاق والی ہو جائیں گی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

ستائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر طلاق کی نسبت اس عضو کی طرف کی جس کا انفصال عورت سے سلامتی کے ساتھ نہ ہو سکے جس طرح ہاتھ یا ان پانچ اعضاء میں سے کسی ایک کی طرف نسبت کی

(۱) چہرہ (۲) سر (۳) گردن (۴) پشت (۵) پیشاب گاہ

تو طلاق واقع ہو جائے گی اور جزء شائع مثلاً نصف یا ربع بھی امام موصوف کے نزدیک یہی حکم رکھتا ہے۔ اور اگر اس عضو کی طرف نسبت کی جس کو سلامتی کے ساتھ عورت سے جدا کر سکیں مثلاً دانت، ناخن، بال تو طلاق نہ پڑے گی۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ہر عضو متصل کی طرف نسبت کرنے سے طلاق پڑ جاتی ہے جس طرح انگلی اور جو عضو منفصل کی طرف نسبت کی جائے جس طرح بال تو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس سے بھی پڑ جاتی ہے۔ مگر اس میں امام احمدؒ کا خلاف ہے۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرے میں تشدید ہے جس طرح اعضاء منفصلہ کے اندر پہلے قول میں اور اعضاء منفصلہ کے اندر دوسرا قول طلاق نہ ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اور اقوال مذکورہ میں سے ہر قول کی ایک وجہ ضرور ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

کتاب رجعت کرنے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق دادہ عورت کو رجوع کر لینا درست ہے اور اس پر بھی کہ جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدی ہوں تو وہ اس کیلئے اس وقت تک حلال نہیں کہ جب تک کسی دوسرے سے نکاح نہ کرے اور پھر نکاح صحیح کے ساتھ اس سے ہمبستر بھی نہ ہو لے اور اس پر بھی کہ نکاح سے اس جگہ ہمبستری مراد ہے اور ہمبستری پہلے شوہر کے واسطے حلال ہونے کے لئے شرط ہے اور فاسد نکاح میں پہلی مرتبہ کی ہمبستری پہلے شوہر کیلئے حلال نہیں کرتی سوائے امام شافعیؒ کے ایک قول کے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ عورت سے جس کو طلاق رجعی دیدی ہو ہمبستر ہونا حرام نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ حرام ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ عورت (جس کو طلاق رجعی دیدی ہو) وہ بیوی ہی کے حکم میں ہے۔ اس دلیل سے کہ اسے (دوسری) طلاق بھی لاحق ہو جاتی ہے۔ اور ایلاء اور ظہار اور لعان بھی اور عورت مرد کی وارث ہوتی ہے اور خاوند عورت کا (اگر عدت کے زمانہ میں کوئی مر جائے)

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق پڑ جانے سے وہ عورت اجنبی ہوگئی اس دلیل سے کہ اس کے (دوبارہ) حلال ہونے کے واسطے اس قول کی حاجت ہے کہ میں نے تجھے اپنے نکاح کی طرف لوٹا لیا یا اسی قسم کا کوئی اور لفظ کہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ خاوند عورت سے صرف ہمبستر ہو جائے تو رجعت ثابت ہو جاتی ہے اس کے ہوتے ہوئے کسی لفظ کہنے کی حاجت نہیں ہوتی خواہ رجعت کی نیت کی ہو یا نہ حالانکہ امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ہمبستری سے رجعت جب ثابت ہوگی کہ اس کی نیت بھی کرے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ رجعت صرف لفظ ہی کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور

دوسرے میں تفصیل کی دوشقوں میں سے ایک کے اعتبار سے تشدید ہے اور تیسرا قول مشدد ہے۔
پہلے قول کی وجہ یہ خیال کرنا ہے کہ جب وہ ہمبستر ہوا ہے تو ضرور نیت کی ہوگی اس لئے کہ مومن کی شان سے یہ بعید ہے کہ اپنی طلاق دادہ عورت سے ہمبستر ہو اور اس کے رجوع کرنے کی نیت نہ کرے۔
دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کوئی حالت ایسی عارض ہو جائے کہ بلا نیت رجوع ہمبستر ہووے۔ لہٰذا نیت کا کرنا لازم ہے۔
تیسرے قول کی وجہ رجعت کو ایجاد نکاح خیال کرنا ہے لہٰذا اس کے اندر تلفظ ضرور ہونا چاہئے پس تمام اقوال احوال مختلفہ پر محمول ہیں۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ رجعت کے اندر گواہ بنانا شرط نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا دوقولوں میں سے ایک اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ شرط ہے اور اصحاب امام شافعیؒ کے نزدیک امام موصوف کے دوقولوں میں سے اصح یہ ہے کہ گواہ بنانا مستحب ہے اور یہی امام احمدؒ کے دوقولوں میں سے قول اظہر ہے۔
شیخ الاسلام صفدی نے اپنی کتاب ''رحمۃ الامہ فی اختلاف الائمۃ'' میں فرمایا ہے کہ امام رافعیؒ نے جو نقل کیا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک گواہ بنانا شرط ہے تو میں یہ بات مذہب مالکیہ کی مشہور کتب میں سے کسی کتاب میں نہیں دیکھتا بلکہ قاضی عبدالوہاب اور امام قرطبی نے اپنی تفسیر میں تصریح کی ہے کہ مذہب امام مالکؒ استحباب ہے اور اس میں کسی مالکی کا خلاف نقل نہیں کیا۔ اسی طرح شافعیہ میں سے بن ہبیرہ نے اپنی کتاب ''الایضاح'' میں فرمایا ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے اور ان دونوں کی توجیہ ایسی ہے جیسی اس کے پہلے مسئلہ میں۔ پس جو کہتا ہے کہ رجعت کے لئے لفظ ضروری ہے وہی گواہوں کی ضرورت کا قائل ہے تاکہ وہ لفظ بولنے کے گواہ ہو جائیں کیونکہ صرف نیت پر گواہ بنانا تو ناممکن ہے سوائے امام شافعیؒ کے کیونکہ وہ اگرچہ رجعت کیلئے لفظ کو شرط فرماتے ہیں لیکن وہ گواہ بنانے کو ضروری نہیں کہتے کیونکہ رجعت نکاح کے روک لینے کا نام ہے نہ نیا نکاح کرنے کا اور جو کہتا ہے کہ لفظ ضروری نہیں وہ گواہی کی ضرورت بھی نہیں تسلیم کرتا۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ رجعیہ (جسے طلاق رجعی دیدی ہو) سے حالت حیض یا احرام میں ہمبستر ہونا اس کو حلال نہیں بناتا (یعنی اس شخص کیلئے جو اس کو تین طلاقیں دے چکا ہو) حالانکہ تینوں اماموں کا قول ہے کہ بنا دیتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔
پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حیض یا احرام کی حالت میں ہمبستر ہونا شرعاً ممنوع ہے تو گویا اس فاسد نکاح کے ساتھ عورت سے ہمبستری کی۔
دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حیض و احرام والی عورت کا مرد پر حرام ہونا عارضی ہے۔

پانچواں مسئلہ: اس نابالغ کے بارہ میں جو ہمبستر ہو سکے امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ نکاح صحیح کے ساتھ ہمبستر ہولے تو اس سے حلالہ صحیح نہیں ہوتا حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ صحیح ہوتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ شارع علیہ السلام کا حلالہ کے اندر یہ فرمانا ہے کہ

حتی تذوقی عسیلته و یذوق عسیلتک

اور عسیلہ ہمبستری کی لذت کا نام ہے اور لذت ہمبستری کی بغیر منی کے نکلے حاصل نہیں ہوتی۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ محض ہمبستر ہونے میں بھی لطف ہے اگرچہ انزال نہ ہو۔ کیونکہ منی کا نکلنا تو لذت کی انتہا کا نام ہے اس دلیل سے کہ اس شخص پر غسل واجب ہوتا ہے جو ہمبستر ہو اور منزل نہ ہو اس میں ائمہ اربعہ اتفاق رکھتے ہیں۔ صرف امام داؤد اور صحابہ کی ایک جماعت کا خلاف ہے جیسا کہ باب غسل کے شروع میں گذر چکا ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم.

کتاب ایلاء کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں چار ماہ سے زائد تک اپنی بیوی سے ہمبستر نہ ہوں گا تو وہ شخص ایلا کرنے والا ہو جاتا ہے اور اس سے کم مدت تک کی قسم کھائی تو ایلاء کرنے والا نہیں ہوتا اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایلاء کرنے والا جب قسم سے رجوع کرنا چاہے تو اس پر خدا تعالیٰ کے ساتھ قسم کھانے کا کفارہ لازم ہوتا ہے۔ سوا امام شافعیؒ کے قول قدیم کے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قسم اگر اس طرح کھاوے کہ میں اپنی بیوی سے چار ماہ تک ہمبستر نہ ہوں گا تو وہ ایلاء ہوتا ہے اور اسی کی مثل امام احمدؒ سے منقول ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ یہ ایلاء نہیں ہوتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ چار ماہ گذر جائیں تو صرف ان کے گذر جانے سے طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ انتظار کیا جائے گا کہ یا تو رجوع کر لے اور یا طلاق دیدے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جب مدت گذر جائے گی طلاق واقع ہو جائے گی۔ پس پہلا قول انتظار کی وجہ سے مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ قولِ انتظار کی بناء پر اگر خاوند طلاق دینے سے رکا تو اس کی طرف سے حاکم طلاق دے گا۔ اور امام شافعیؒ کا قولِ اظہر یہی ہے کہ حالانکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ حاکم اس کو طلاق دینے پر مجبور کرے گا۔ اور یہی امام شافعیؒ کا قول آخر ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ جس نے خدا تعالیٰ کی قسم کے سوا کسی اور چیز مثلاً طلاق، غلام آزاد کرنے یا کسی عبادت کے واجب کر لینے یا مال خیرات کرنے کی قسم کے ساتھ ایلاء کیا تو وہ شخص ایلاء کرنے والا نہ ہوگا۔ خواہ عورت کو ضرر رسانی کا قصد کرے یا

رفع ضرر کا۔ جس طرح دودھ پلانے والی عورت یا مثلاً بیمار (عورت سے ہمبستر نہ ہونے کی قسم کھالے) یا اپنے آپ سے رفع ضرر مقصود ہو۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ایلاء اس وقت تک نہیں ہوتا کہ جب تک غصہ کی حالت میں قسم نہ کھاوے یا عورت کو ضرر رسانی کا قصد نہ کرے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر محض ضرر رسانی کی غرض سے عورت سے چار ماہ سے زیادہ تک بلا قسم ہمبستری چھوڑے رکھے تو وہ شخص ایلاء کرنے والا نہ ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔ ذہین آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ غلام کے ایلاء کی مدت دو ماہ ہیں۔ بیوی خواہ آزاد عورت ہو یا لونڈی۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ چار ماہ ہیں (ہر حالت میں) اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مدت کے بارہ میں عورتوں کا اعتبار ہے۔ پس جس کے گھر میں آزاد عورت ہو اس کی مدت چار ماہ ہیں اور جس کے گھر میں لونڈی ہو اس کیلئے دو ماہ کی مدت ہے مرد خواہ آزاد ہو یا غلام۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ کہ غلام کے ایلاء کی مدت دو ماہ ہیں اور دوسری روایت امام شافعیؒ کے مذہب کے موافق ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مفصل ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ کافر کا ایلاء صحیح نہیں۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے اور نتیجہ اس کا بعد مسلمان ہو جانے کے یہ ہوگا کہ یا رجوع کرے یا طلاق دے۔ پس پہلا قول کافر پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب.

کتاب ظہار کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان جب اپنی بیوی کو یوں کہہ دے کہ تو میرے لئے میری ماں کی پشت جیسی ہے تو وہ اپنی عورت سے ظہار بن جاتا ہے کہ اسے اپنی بیوی سے ہمبستر ہونا کفارہ دینے سے پہلے درست نہیں ہوتا۔ اور کفارہ غلام کو آزاد کرنا ہے اگر میسر ہو ورنہ دو مہینے کے روزے رکھے پے در پے (لگاتار دو مہینے کے) اگر اس کی بھی نہ رکھتا ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلاوے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ کوئی کفارہ کافر یا حربی کو دینا درست نہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ غلام کا ظہار صحیح ہوتا ہے اور وہ روزے سے کفارہ ادا کرے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر مولیٰ نے اس کو مال کا مالک بنا دیا ہو تو مساکین کو کھانا کھلا کر اداء کفارہ کرے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر بیوی نے اپنے خاوند سے کہا کہ تو مجھ پر میرے باپ کی پشت کی مانند ہے تو عورت پر کفارہ لازم نہیں سوا ایک روایت کے جس کو امام خرقیؒ نے پسند کیا ہے۔ مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ذمی کا ظہار صحیح نہیں حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ذمی پر ہمارے احکام کا التزام نہیں ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس پر ظاہری احکام تو لازم کریں گے۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مولیٰ کا اپنی باندی سے ظہار صحیح نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے شریعت کے اندر بیوی سے ظہار کرنے کا حکم وارد ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ اپنی لونڈی سے نفع اٹھانے کا ویسا ہی مالک ہے جس طرح خاوند لہٰذا اس کا ظہار بھی صحیح ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے خواہ لونڈی ہو یا آزاد یہ کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے تو اگر اس نے اس قول سے نیتِ طلاق کی تو طلاق پڑ جائے گی۔ اگر تین طلاقوں کی

نیت کی تو تین پڑ جائیں گی۔اور اگر دو یا ایک کی نیت کی تو ایک پڑے گی اور اگر طلاق مراد نہ لی یا کچھ بھی نیت نہ کی تو وہ ایک قسم کی قسم ہوگی پس اگر چار ماہ تک چھوڑے رکھا تو ایلاء کی وجہ سے ایک طلاق بائن پڑے گی اور اگر ظہار کی نیت کی تو ظہار کرنے والا ہو جائے گا اور اگر قسم کی نیت کی تو قسم ہو جائیگی۔اور نیت کی طرف رجوع کیا جائیگا۔ایک مراد لی ہو یا زیادہ عورت خواہ ہمبستر شدہ ہو یا غیر ہمبستر شدہ۔حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عورت ہمبستر شدہ ہے تو تین طلاقیں پڑیں گی اور اگر غیر ہمبستر شدہ ہے تو ایک پڑے گی۔اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس لفظ سے طلاق یا ظہار کی نیت کی تب تو موافق نیت کی ہوگا اور اگر قسم کی نیت کی تو قسم نہ ہوگی لیکن اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا۔اور اگر کسی چیز کی نیت نہ کی تو امام شافعیؒ کے دونوں قولوں میں سے ارجح یہ ہے کہ اس پر کچھ لازم نہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر کفارہ لازم ہے اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ لفظ صریح ظہار ہے نیت کرے یا نہ کرے اور اس لفظ سے کفارہ ظہار کا لازم ہوتا ہے۔اور دوسری روایت یہ ہے کہ لفظ طلاق ہے۔پس پہلا اور دوسرا قول مفصل ہے اور تیسرا اور چوتھا مشدد اور تمام اقوال کی توجیہات ذہین آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے اپنے اوپر کھانا یا پینا یا اپنی لونڈی حرام کر لی تو وہ قسم کھانے والا بن گیا اور اس پر قسم ٹوٹ جانے کی وجہ سے کفارہ لازم ہوگا اور وہ اشیاء اس پر (واقع میں) حرام نہ ہوں گی۔اور امامانِ موصوف کے نزدیک کھانے کے ایک جز کھا لینے سے قسم ٹوٹ جائے گی اور تمام کھانے پر توقف نہیں۔حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے اپنا کھانا یا پینا یا لباس اپنے اوپر حرام کر لیا تو اس پر کفارہ لازم نہیں اور کلام لغو ہوگا۔اور لونڈی کو حرام کر لیا تو قول راجح یہ ہے کہ حرام ہو جائے گی اور اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا۔اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ان تمام چیزوں میں سے کچھ بھی نہ ہوگا اور نہ اس پر کفارہ لازم ہوگا۔پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مفصل اور تیسرا مخفف ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ ظہار کرنے والے پر (اپنی بیوی کا) بوسہ لینا اور شہوت کے ساتھ اسے چھونا حرام ہوتا ہے۔حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اظہر یہ ہے کہ یہ حرام نہیں۔پس پہلا قول مشدد اور اہل دین و تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مخفف اور عوام الناس کے ساتھ خاص ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ظہار کرنے والا جب (کفارہ کے روزے ادا کرنے میں) اپنی بیوی سے ہمبستر ہو جاوے تو اس پر نئے سرے سے روزے رکھنے واجب ہیں۔اگر چہ ایک مہینے کے رکھ چکا ہو اور خواہ دن میں ہمبستر ہوا ہو یا رات میں اور قصداً خواہ بھول کر۔حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر رات میں ہمبستر ہوا ہو تو نئے سرے سے رکھنے واجب نہیں اور اگر دن کے وقت قصداً ہمبستر ہوا تو روزے تتر بتر ہو جائیں گے اور تواتر و یکے بعد دیگرے ہونا منقطع ہو جائے گا اور اس کو نص قرآنی کے

حکم کے مطابق نئے سر سے روزے واجب ہوں گے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ پے در پے نہ ہونا رخصت کی بات ہے اور رخصتیں ان لوگوں کے گناہوں کا مقابلہ نہیں کرسکتیں جنہوں نے جنایت کر کے سزا کا استحقاق حاصل کیا ہو۔ اور دوسرے قول کی وجہ ظاہر ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس غلام کا مومن ہونا ضروری نہیں جس کو ظہار کرنے والا کفارہ میں آزاد کرے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مومن ہونا شرط ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ اس شخص کیلئے جس پر وہ واجب ہوا ہے عذاب وسزا ہے اور یہ صرف کفارہ کے اندر اس کی برابر قیمت صرف کرنے سے حاصل ہے۔ اگرچہ غلام کافر ہی ہو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ منجملہ ان چیزوں کے ہے جن سے حق تعالیٰ کا قرب حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا ادباً اس چیز کے ساتھ تقرب کافی نہ ہوگا جس میں کفر کا عیب ہو۔ جس طرح قربانی اور ہدی (جو حج میں لے جاتے ہیں) کے اندر وارد ہے۔ اور ہوسکتا ہے کہ پہلے قول کو معمولی لوگوں پر محمول کیا جائے۔ اور دوسرے کو اہل دین وتقویٰ اور خدا تعالیٰ کے ساتھ باادب رہنے والوں پر۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کفارہ ذمی کو دینا درست ہے۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ دونوں قول دو حالوں پر محمول ہیں۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب لعان کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جس نے اپنی بیوی کو زنا کی تہمت لگائی یا اس کا حمل اپنا ہونے سے انکار کیا اور عورت نے اس کو جھوٹا بتلایا۔ حالانکہ مرد بے گواہ ہے تو خاوند کے لئے حد (سزا) ہوگی (اور وہ یہ کہ) مرد کو لعان کرنا پڑے گا۔ اور لعان یہ ہے کہ چار مرتبہ اس طرح مرد قسم کھاوے کہ ''خدا تعالیٰ کی قسم میں ضرور سچوں میں سے ہوں'' اور پانچویں قسم اس طرح کھاوے ''کہ اگر میں جھوٹوں میں ہوں تو مجھ پر خدا تعالیٰ کی لعنت ہے'' پس جب وہ قسمیں کھالے تو مرد کے واسطے یہ (قائم مقام) حد کے ہوجاتا ہے اور عورت پر قسمیں کھا کر اس کا ساقط کرنا لازم ہے اور وہ اس طرح پر کہ عورت چار گواہیاں یوں بیان کرے کہ قسم بخدا میں گواہی دیتی ہوں کہ خاوند ضرور جھوٹوں میں سے ہے مجھے زنا کی تہمت لگانے میں۔ مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر خاوند قسموں سے انکار کردے تو اس پر حد لازم ہوتی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حد لازم نہیں بلکہ قید کردیا جائے تاوقتیکہ لعان کرے یا (دروغ کا) اقرار کرے اور صرف انکار کرنے سے خاوند فاسق ضرور ہوجاتا ہے اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب اس کو حد لگ نہ جائے اس وقت تک فاسق نہیں ہوتا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ عورت اگر گواہیوں سے انکار کرجائے تو قید کی جائے یہاں تک کہ یا تو لعان کرے اور یا اپنے زانیہ ہونے کا اقرار۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صرف انکار سے عورت پر حد لازم ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر وہ مسلمان جس کا طلاق دینا صحیح مانا جائے اس کا لعان کرنا بھی صحیح ہے خواہ دونوں آزاد ہوں یا دونوں غلام یا ایک غلام اور ایک آزاد۔ اور خواہ دونوں عادل ہوں یا دونوں فاسق اور یا ایک عادل اور ایک فاسق۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک کافر کا

طلاق دینا صحیح نہیں کیونکہ ان کے نزدیک کفار کے نکاح فاسد ہیں۔ اور باوجود اس کے کافر کا لعان کرنا ان کے نزدیک صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ لعان گواہی کا نام ہے۔ پس جب کسی نے تہمت لگائی اور حالانکہ وہ شہادت کا اہل نہیں تو اس پر حد ماری جائے گی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اسی طرح تیسرے میں کچھ تشدید ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے حمل سے انکار کی بنا پر قبل از وضع حمل لعان کیا تو وہ صحیح نہیں اور نہ اس سے بچہ کی نفی ہوگی اور اگر صریح زنا کی تہمت لگائی تو تہمت کی بنا پر لعان لازم ہوگا اور بچہ کی نسبت کی نفی نہ ہوگی خواہ اس کو چھ ماہ میں جنا ہو یا کم میں۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ نفی حمل کی وجہ سے بھی لعان کرسکتا ہے۔ مگر امام مالکؒ نے یہ شرط قرار دی ہے کہ اس کے رحم کا خالی ہونا تین حیض یا ایک حیض سے ہوا ہو (حیض کی تعداد کا اختلاف) اصحاب امام موصوف کے اختلاف مذہب پر مبنی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس کا حدیث سے ثابت ہونا ہے چنانچہ وارد ہے کہ

فان جاء ت به خدلج الساقين

ترجمہ: اور حمل کی طرف دیکھو کہ اگر عورت بچہ کو سرخ موٹی پنڈلی والا جنے۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ تفریق، عورت کے لعان کی وجہ سے حاکم کے حکم سے واقع ہوگی حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ حاکم کے حکم اور دونوں کی لعان کیوجہ سے تفریق واقع ہوگی چنانچہ حاکم کو یوں کہنا چاہئے کہ میں نے تم دونوں کے درمیان تفریق کردی۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صرف مرد کی لعان کی وجہ سے تفریق واقع ہوجاتی ہے جس طرح اس کے لعان سے نسب کا انکار ہوجاتا ہے۔ البتہ عورت کا لعان عورت سے حد کو ساقط کردیتا ہے۔ پس پہلے قول میں کچھ تشدید اور دوسرا مشدد اور تیسرا مخفف ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مرد کے اپنی تکذیب کرنے سے تفریق اٹھ جاتی ہے۔ پس جب اس نے اپنے آپ کو جھٹلا دیا تو اسے کوڑوں سے حد ماری جائے اور پھر اس عورت سے وہ نکاح بھی کرسکتا ہے اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ یہ تفریق ابدی ہوتی ہے کہ کبھی مرتفع نہیں ہوتی۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور وہ رذیل لوگوں پر محمول ہے اور دوسرے قول میں تشدید اور وہ دیندار تقویٰ والے لوگوں پر محمول ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ لعان کے اندر کی تفریق طلاق ہوتی ہے نہ فسخ۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ وہ فسخ ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ طلاق ہونے کی صورت میں تحریم ہمیشہ نہ رہے گی یہاں تک کہ جب اپنی تکذیب کردے گا تو پھر اس کے ساتھ نکاح کرنا درست ہوگا۔

حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ یہ تفریق ہمیشہ کی تحریم ہوتی ہے جس طرح رضاع (دودھ پلا دینے) سے ہمیشہ کو حرام ہوتی ہے اور یہی قول حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عطاءؒ اور زہریؒ اور امام اوزاعیؒ اور امام ثوریؒ کا ہے۔ اسی طرح حضرت سعید بن جبیرؒ کا قول یہ ہے کہ لعان کی وجہ سے نفع اٹھانا حرام ہو جاتا ہے پس جب وہ اپنی تکذیب کر دے گا تو تحریم اٹھ جائے گی اور اگر عورت عدت میں ہوگی تو پھر وہ اس کی بیوی ہو جائے گی۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کسی معین شخص کے ساتھ (زنا کی) تہمت لگائی مثلاً یہ کہا کہ تیرے ساتھ فلاں شخص نے زنا کیا ہے تو بیوی سے لعان لازم ہوگا اور اس شخص کی وجہ سے حد ماری جائے گی اگر وہ حد کو طلب کرے اور لعان کی وجہ سے حد ساقط نہ ہوگی۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے راجح قول یہ ہے کہ اس پر دونوں کی وجہ سے صرف ایک حد لازم ہوگی اور عورت سے لعان کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مخفف ہے۔

نواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا کہ "او زناکار" تو اس پر حد واجب ہوگی بشرطیکہ اس کو ثابت نہ کر سکے اور مرد کو لعان اس وقت تک نہ کرنا چاہئے کہ جب تک اپنی آنکھوں سے دیکھنے کا دعویٰ نہ کرے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اسے لعان کرنا درست ہے اگرچہ اپنا دیکھنا بیان نہ کرے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

دسواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عورت پر چار مردوں نے (زنا کی) گواہی دی اور ایک ان میں سے خاوند بھی تھا تو ان کی گواہی مقبول ہوگی اور عورت پر حد لگائی جائے گی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا عورت پر مخفف ہے۔

گیارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عورت نے خاوند سے قبل لعان کیا تو اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے نص قرآن کی تابعداری کی وجہ سے۔ پس بعض علماء نے ترتیب کو واجب کہا ہے اور بعض نے نہیں۔

بارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ گونگے کا لعان صحیح ہے۔ بشرطیکہ اشارہ کنایہ کو سمجھتا اور یہ جانتا ہو کہ میں کیا کہہ رہا ہوں اسی طرح اس کا تہمت لگانا بھی صحیح ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نہ اس کا تہمت لگانا صحیح ہے اور نہ لعان کرنا۔ پس پہلا قول گونگے پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

تیرھواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی پھر اس کو زمانہ عدت میں زنا کرتے دیکھا تو خاوند کو لعان کرنا چاہئے۔ اگر طلاق کے بعد عورت کا حاملہ ہونا ظاہر ہوا اور مرد نے کہا کہ میں ایک حیض سے اس کے رحم کی صفائی معلوم کر چکا تھا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے

کہ اگر حالت عدت میں حمل یا بچہ پایا جائے تب تو لعان ہے ورنہ نہیں۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ (صورت مذکورہ میں) بالکل لعان نہیں۔ پس پہلا قول بیوی پر مشدد اور دوسرا مفصل اور تیسرا مخفف ہے۔

چودھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی عورت سے نکاح کر کے پھر اس کو طلاق دیدی اور عقد سے لے کر زمانہ طلاق تک ہمبستری پر قدرت نہ پائی اس کے بعد عقد نکاح سے چھ مہینے کی مدت میں بچہ جنی تو وہ بچہ مرد کا نہ ہوگا۔ جس طرح (اس صورت میں نہیں ہوتا) کہ عقد نکاح سے چھ ماہ سے کم میں جنے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مرد ہی کا ہوگا جبکہ نکاح حاکم کے سامنے ہوا ہو پھر اس نے طلاق دیدی ہو بعد میں نکاح سے پورے چھ ماہ بعد بچہ جنا ہو نہ اس سے زائد میں نہ کم میں کیونکہ اس صورت میں اس لئے مرد کا بچہ ہوگا کہ حمل کا حدوث قبل طلاق ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں خاوند پر شرط مذکور کی وجہ سے تشدید ہے۔

پندرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کسی عورت سے نکاح کیا پھر عورت سے متعدد سال غائب رہا بعد میں عورت کو خاوند کے مرنے کی خبر آئی لہذا اس نے عدت گذار کر کسی اور سے نکاح کرلیا اور دوسرے خاوند سے اولاد بھی ہوگئی پھر دیکھا کہ پہلا خاوند آ گیا تو اولاد پہلے خاوند کی سمجھی جائے گی اور دوسرے سے نفی ہوگی۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اولاد دوسرے خاوند کی ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بھی ہے کہ کسی شخص نے جو مغرب میں تھا اس عورت سے نکاح کیا جو مشرق میں تھی پھر وقت نکاح کے چھ ماہ بعد بچہ جنی تو بچہ اسی مرد کے ساتھ لاحق ہوگا۔ اگرچہ ان کے درمیان اس قدر بعد ہو کہ (چھ ماہ کی مدت میں) دونوں کا اجتماع امکان سے باہر ہو۔ پس پہلا قول پہلے خاوند پر مشدد اور دوسرا قول دوسرے خاوند پر مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ شارع علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ

الولد للفراش

ترجمہ: بچہ بچھونے کا ہوتا ہے۔

اور عورت عقد نکاح کیوجہ سے پہلے خاوند کا بچھونا ہو چکی۔ پس نص شارع کی وجہ سے بچہ اسی کا ہوگا کیونکہ احکام کا رجوع شارع ہی کی طرف ہوتا ہے اگرچہ بعض عقول اس کو تسلیم نہ کریں۔

اور دوسرے قول کی وجہ ظاہر ہے جو محتاج بیان نہیں۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم.

کتاب قسموں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جس نے حق تعالیٰ کی اطاعت کی قسم کھائی تو اس کا پورا کرنا لازم ہے اور اس پر بھی کہ مکلف کو یہ جائز نہیں کہ خدا تعالیٰ کے نام کو زبان زد بنا دے کہ اس کی وجہ سے بھلائی اور صلہ رحمی سے باز رہے۔ اور اس پر بھی کہ اس کیلئے بہتر یہ ہے کہ حانث (قسم میں پورا نہ اترنے والا) ہو جائے اور کفارہ ادا کر دے جبکہ بھلائی کے ترک کی قسم کھائی ہو۔ اور اس پر بھی کہ قسم کے اندر رجوع نیت کی طرف ہوا کرتا ہے۔ اور اس پر بھی کہ خدا تعالیٰ کے تمام اسماء حسنیٰ کے ساتھ قسم منعقد ہو جاتی ہے اور وہاں تمام نام حسن ہیں جس طرح رحمٰن اور رحیم اور حی وغیرہ اور اس کی تمام صفات ذاتیہ کے ساتھ بھی جس طرح خدا کی عزت خدا کا جلال وغیرہ قسم منعقد ہو جاتی ہے۔ مگر امام ابوحنیفہؒ نے علم خدا مستثنیٰ کیا ہے کہ اس کے ساتھ قسم نہیں ہوتی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کسی نے آنے والے کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائی اور پھر حانث ہو گیا تو اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ اور اس پر اتفاق ہے کہ کسی نے یوں کہا کہ خدا کے عہد و پیمان کی قسم تو وہ قسم ہو گئی۔ اور اس پر بھی کہ اگر قرآن کی قسم کھائی تو قسم ہو گئی اب اگر حانث ہوگا تو کفارہ لازم ہوگا۔ صرف ان کا خلاف ہے جن کے قول کا اعتبار نہیں۔ اور ابن عبداللہ نے نقل کیا ہے کہ صحابہؓ اور تابعینؒ کا اتفاق ہے کہ قرآن کی قسم کھانے سے قسم منعقد ہو جاتی ہے اور بر تقدیر حنث کفارہ لازم ہوگا ہے۔ اسی طرح اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ ہر قسم میں حانث ہو جانے سے کفارہ لازم ہوتا ہے خواہ عبادت پر کھاوے یا معصیت پر یا مباح فعل پر۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر اس طرح قسم کھائی کہ اس پیالہ کا پانی ضرور پیوں گا اور اس میں پانی تھا نہیں تو حانث نہ ہوگا۔ صرف امام ابو یوسفؒ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ حانث ہو جائے گا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر یوں کہا کہ قسم بخدا فلاں آدمی سے کسی وقت کلام نہ کروں گا اور نیت کسی خاص بات کی کی تو موافق نیت کے حکم ہوگا۔ اسی طرح اگر اپنی بیوی کو کہا کہ اگر تو میری بلا اجازت نکلی تو تجھے طلاق ہے اور نیت کسی خاص بات کی کی تو معتبر ہو گی۔ اور اس پر بھی کہ اگر یہ قسم کھائی کہ فلاں آدمی کو ضرور قتل کروں گا اور واقع میں مر چکا تھا قسم کھانے والے کو معلوم نہ تھا تو حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ قسم کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا جوڑا دینا یا غلام کو آزاد کرنا ہے اور قسم کھانے والا مختار ہے کہ ان میں سے کوئی سا کام کر دے۔ اگر یہ نہ ہو سکیں تو تین دن کے روزے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ غلام آزاد کرنے کی صورت میں ضرور ہے کہ

غلام ایماندار اور عیوب سے سالم اور شرکت سے خالی ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کا اس میں خلاف ہے کیونکہ وہ غلام کے اندر ایمان شرط نہیں کرتے۔ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ محل اشکال ہے کیونکہ آزاد کرنا گردن کو حق تعالیٰ کی عبادت کیلئے خالص کرنے کے واسطے ہوتا ہے پس جب کہ کافر غلام آزاد کیا جائے گا تو گویا اس کی گردن کو ابلیس لعین کی عبادت کیلئے آزاد کیا اور نیز آزاد کرنا باعث تقرب ہے اور کافر کے ذریعہ سے تقرب عمدہ حاصل نہیں ہوسکتا۔

میں کہتا ہوں کہ مسئلہ مذکورہ میں باوجود امام ابوحنیفہؒ کے خلاف کے اجماع کا دعویٰ کرنا قابل نظر ہے پس خوب سوچ لو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر ایک مسکین کو دس دن تک کھانا کھلایا تو وہ صرف ایک مسکین کو کھلانا سمجھا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کا اس میں خلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ دس مسکینوں کی طرف سے کافی ہوگا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ کفارہ کا آزاد مسلمانوں کو اور نابالغ بچہ کو دینا درست ہے (اس طرح) کہ نابالغ کا ولی اس کی طرف سے قبضہ کرے۔ مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ درست نہیں کہ باوجود قسم کو پورا کرنے پر قادر ہونے کے اگر کفارہ کی طرف رجوع کرے (یعنی قسم میں پورا نہ گذرے اور کفارہ دے کر جان چھوڑائے) تو جائز نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ بہتر تو یہی ہے کہ عدول نہ کرے اور اگر عدول کرلیا تو جائز اور کفارہ لازم ہے۔ اور امام مالکؒ سے دونوں روایتیں منقول ہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ قسم غموس (جس کی تعریف یہ ہے) کہ خدا تعالیٰ کے ساتھ کسی امر پر قسم کھاوے اور اس میں جھوٹ کا قصد کرتا ہو تو اس کا کفارہ نہیں (مثلاً یہ کہے قسم بخدا کل چاند ہوگیا حالانکہ وہ جانتا ہے کہ ہوا نہیں) کیونکہ وہ اس سے برتر ہے کہ اس کا کفارہ ہو۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس کا بھی کفارہ ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔ اور شاید پہلا قول علماء عارفین پر محمول ہے اور دوسرا جاہلین پر۔ اور توضیح یہ ہے کہ عارف جبکہ خدا تعالیٰ کے ساتھ جھوٹی قسم کھاوے تو اس کا قول حق تعالیٰ کو (نعوذ باللہ) ہلکا خیال کرنا بہ نسبت اس کے زیادہ سخت ہے جو اس کی بزرگی و عظمت سے ناواقف ہو۔ کیونکہ وہ فی الجملہ معذور ہے پس اسی واسطے کفارہ مقرر رکھا۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ اقسم باللہ یا اشھد باللہ تو قسم ہوگئی۔ اگرچہ نیت نہ کی ہو (یعنی قسم کی) حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر یہ الفاظ کہے اقسمت باللہ یا اقسم باللہ یا ان کی نیت پائی گئی اور اگر ان کا تلفظ کیا ہو نہ نیت تو قسم نہ ہوئی۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا

قول یہ ہے کہ جب کہا کہ اقسم باللہ اور نیت کی قسم کی تو وہ قسم ہو گئی۔ اور اگر پہلے واقعہ کی خبر دی تو قسم نہ ہوئی۔ اور اصحاب امام موصوف کا اس صورت میں اختلاف ہے کہ جب اس قول کو مطلق رکھا ہو کچھ نیت کی ہو۔ اور اصح یہ ہے کہ (اطلاق کی صورت میں) قسم نہ ہوگی۔ پس پہلا قول صیغہ کے اعتبار سے مشدد اور دوسرا حکم کے اعتبار سے مشدد اور تیسرا مفصل ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ میں خدا کی قسم کھاتا ہوں کہ میں نہیں کروں گا اور نیت نہ کی تو قسم ہو جائے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ یہ قسم نہ ہوگی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ خدا تعالیٰ کے حق کی قسم تو یہ قسم ہو جائے گی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قسم نہ ہوگی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کسی نے کہ واللہ یا ایم اللہ تو وہ قسم ہو گئی خواہ قسم کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو حالانکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر قسم کی نیت نہ کی ہو تو قسم نہ ہوگی اور یہی بعض اصحاب امام شافعیؒ کا قول ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر مصحف (قرآن شریف) کی قسم کھائی تو قسم ہو جائے گی۔ اور حانث ہونے کی صورت میں کفارہ لازم ہوگا۔ بلکہ ابن عبداللہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔ حالانکہ بعض کا قول یہ ہے کہ مصحف کے ساتھ قسم کھانے میں قسم نہیں ہوتی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس پر اجماع ہوتا ہے کہ دونوں دفتوں کے درمیان خدا تعالیٰ کا کلام ہے اور خدا کا کلام اس کی ایک صفت ہے منجملہ جمیع صفات کے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے نہ ورق کے ساتھ اور اس صورت میں جو ہتک عزت ہے وہ پوشیدہ نہیں اور حق یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے کلام کے واسطے موجودات اربع میں اطلاق حقیقیہ ہیں نہ مجازیہ۔

آٹھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قرآن شریف کی قسم کھائی اور پھر پورا نہ اترا تو صرف ایک کفارہ لازم ہوتا ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر ہر آیت کے بدلہ میں ایک کفارہ لازم ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تمام قرآن شریف ایک صفت ہے کیونکہ اس میں کی کوئی آیت دوسرے سے منفصل (جدا) نہیں ہے وجہ یہ کہ یہ بات خدا تعالیٰ پر محال ہے اس لئے کہ خدا تعالیٰ کا کلام بعد سکوت کے نہیں ہوتا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر آیت پر صفت کا اطلاق ہوتا ہے۔

نواں مسئلہ: امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے نبی علیہ السلام کے ساتھ قسم کھائی تو اس کی قسم منعقد ہوگئی پس اگر وہ حانث ہوگیا تو اس پر کفارہ لازم ہوگا حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ قسم منعقد نہ ہوگی۔ اور نہ اس پر کفارہ لازم ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور ان خواص کے ساتھ مخصوص ہے جو خدا تعالیٰ کے ارشاد کے راز سے واقف ہیں کہ

ان الذين يبايعونک انما يبايعون الله

جو لوگ آپ (آنحضرت ﷺ) سے بیعت کرتے ہیں وہ (درحقیقت) خدا تعالیٰ سے بیعت کرتے ہیں

اور اس کے کہ

من يطع الرسول فقد اطاع الله

جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے خدا تعالیٰ کی اطاعت کی

اور دوسرا قول مخفف اور ان معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اس راز سے ناواقف ہیں۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کافر کی قسم منعقد نہیں ہوتی۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ منعقد ہو جاتی ہے۔ اور حانث ہو جانے سے کفارہ لازم ہوتا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کافر کو حق تعالیٰ کی عظمت وجلال پہچاننے میں کوئی حصہ نہیں ملا بلکہ وہ اس سے ناواقف ہے اور کفارہ صرف اس شخص پر لازم ہوا کرتا ہے جو اس کی کسی قسم کی عظمت کو جانتا ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کسی نہ کسی اعتبار سے اس کو کافر جانتا ہی ہے کیونکہ اس نے اس کو پیدا کیا ہے وہی رزق دیتا ہے۔

گیارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کفارہ حانث ہونے سے پہلے کبھی ادا نہیں ہوتا محض حانث ہونے کے بعد ہی اداء کفارہ صحیح ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس حانث ہونے پر مقدم کرنا درست ہے جو مباح ہو اسی طرح امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں مقدم کرنا جائز نہیں۔ پس پہلے قول میں کچھ تشدید اور دوسرا مفصل اور تیسرا مخفف ہے۔

بارھواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب حانث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کرے تو یا روزے رکھے یا غلام آزاد کرے یا کھانا کھلائے یہ تینوں برابر ہیں کچھ تفریق نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ روزے رکھنا (کفارہ کے) حنث سے قبل درست نہیں اور ان کے سوا اور چیزوں سے کفارہ ادا کرنا درست ہے پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ کفارہ اختیار کا وارد ہونا ہے (کہ جس طرح چاہے ادا کرے) اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے

کہ دونوں کے ساتھ کفارہ ادا کرنے کے فقراء کو کچھ نفع نہیں پہنچتا۔ برخلاف غلام آزاد کرنے اور کھانا کھلانے کے۔

تیرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ قسم لغو (جس کی تعریف یہ ہے) کہ آدمی کسی ایسی بات پر قسم کھاوے جسے اپنے ظن میں ویسا ہی سمجھتا ہو (مثلاً زید کو یہ سمجھتا ہو کہ کھڑا ہے اور اس پر قسم کھاوے) بعد میں اس کا خلاف ظاہر ہو خواہ قصد کر کے قسم کھاوے یا بلا قصد سبقت زبانی سے نکل جائے اور خواہ وہ بات گذری ہوئی ہو یا زمانہ حال میں ہو۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ بات گذری ہوئی ہونی چاہئے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ قسم لغو وہ ہے جس کا قصد نہ کیا جائے جس طرح یوں کہہ دے کہ لا واللہ یا بلی واللہ محاورے کے طریق پر یا غصہ کی حالت میں اور قصد بالکل نہ ہو خواہ امر گذشتہ ہو یا آئندہ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ سے بھی یہی منقول ہے۔ پس پہلا اور دوسرا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

چودھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ قسم لغو میں نہ گناہ ہوتا ہے نہ کفارہ۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس میں گناہ ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے امام شافعیؒ کا قول ہے کہ میں حق تعالیٰ کے ساتھ قسم نہیں کھاتا سچی نہ جھوٹی۔ پس پہلا قول مخفف اور عوام الناس کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مشدد بڑے بڑے علماء صلحاء کے ساتھ مخصوص ہے۔

پندرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی پر دوسری عورت سے نکاح کرنے کی قسم کھائی تو صرف عقد کر لینے سے پورا اتر جائے گا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے ایک تو اس کے ساتھ ہمبستری ہو دوسرے یہ کہ دوسری عورت پہلی عورت جیسی حسین ہو۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرنا جس عورت سے بھی ہو صرف عقد سے پایا گیا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرنے سے غرض پہلی بیوی کو عار اور غیرت دلانا ہے (اور وہ بلا ہمبستری اور خوبصورتی میں مثل ہونے کے حاصل نہیں ہوسکتا۔)

سولھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ بخدا میں زید کا پانی نہ پیوں گا اور مقصود یہ ہو کہ کسی قسم کا نفع اس سے نہ اٹھاؤں گا تو اس کے مال میں کسی قدر کے ساتھ بھی نفع اٹھائے گا تو حانث ہو جائے گا خواہ وہ نفع کھانے کا ہو یا پانی پینے کا ہو یا کسی شے کو عاریۃً لے لینے کا یا (اس کے جانور پر) سوار ہونے کا یا ان کے سوا کوئی دوسرا نفع ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صرف اسی انتفاع سے حانث ہوگا جس کو پانی پینے کا لفظ شامل ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور شاید دونوں صورتوں میں عمل قرینہ پر ہے۔

سترھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر یہ قسم کھائی کہ میں اس گھر میں نہ رہوں گا اور وہ اسی میں رہا کرتا ہے پھر خود تو اس میں سے نکل گیا لیکن اس کے اہل وعیال اور ساز وسامان سب اسی میں رہے تو وہ قسم میں پورا نہ اترے گا۔ جب تک اپنے اہل وعیال وسامان وغیرہ کے ساتھ نہ نکلے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صرف اپنے نکل جانے سے پورا اتر جائے گا۔ پس پہلا قول حانث ہونے میں مشدد اور دوسرا اس میں مخفف ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں آدمی کے گھر میں داخل نہ ہوں گا۔ پس اس کی چھت یا دیوار پر کھڑا ہو گیا اور راستہ کی جانب سے اس گھر کی کسی کوٹھری میں داخل ہو گیا تو حانث ہو جائے گا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حانث نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کیوجہ یہ ہے کہ اس شخص کا گھر میں استقرار پایا گیا۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ چھت یا دیوار پر کھڑے ہوئے کو داخل ہونا نہیں بولتے۔ بلکہ عادۃً داخل ہونا ایسی جگہ گھس جانے کو بولتے ہیں جہاں سکونت ہوتی ہو اور وہاں رہنے میں مشقت بھی نہ ہو اور جو دیوار یا چھت پر کھڑا ہو اس پر جو مشقت ہے وہ ظاہر ہے۔

انیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا میں زید کے اس گھر میں نہ داخل ہوں گا بعد میں زید نے اس کو فروخت کر دیا پھر وہ شخص اس میں داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حانث نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔
پہلے قول کی وجہ اشارہ کو غالب رکھنا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قسم کھانے والے کا مقصود یہ ہے کہ جب تک یہ گھر زید کی ملک میں رہے گا تب تک اس میں داخل نہ ہوں گا۔ (مثلاً زید سے عداوت ہے)

بیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر قسم کھائی کہ اس بچہ سے نہ بولوں گا پھر وہ بوڑھا ہو گیا یا کہا کہ بھیڑ کے اس بچہ کو نہ کھاؤں گا پھر وہ پورا مینڈھا ہو گیا یا کہا کہ اس گدر کھجور کو نہ کھاؤں گا پھر وہ پختہ کھجور ہو گئی یا کہا کہ اس پختہ کھجور کو نہ کھاؤں گا پھر وہ چھوارا ہو گیا یا کہا کہ اس چھوارے کو نہ کھاؤں گا پھر وہ سرکہ بن گیا یا کہا کہ اس گھر میں نہ داخل ہوں گا پھر وہ میدان ہو گیا تو مینڈھے اور نابالغ بچہ اور میدان کے مسئلوں میں حانث ہو جائے گا اوروں میں نہیں۔ اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہی ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ تمام صورتوں میں حانث ہو جائے گا۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اکیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ کسی کوٹھری میں داخل نہ ہوں گا پھر مسجد یا حرم شریف میں داخل ہوا تو وہ حانث نہ ہوگا۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ حانث ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مسجد اور حرم پر کوئی کوٹھری کا

اطلاق غالب نہیں۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حدیث شریف میں مسجد پر کوٹھری کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے کہ

''البتہ مسجد پرہیزگاری کی کوٹھری (گھر) ہے''

اور حرم مسجد کے ساتھ ملحق ہے۔

بائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام مالکؒ کے مذہبی قوانین کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اگر قسم کھائی کہ کسی کوٹھری میں نہ رہوں گا پھر بالوں یا کھال کے گھر یا خیمہ میں رہا۔ حالانکہ آدمی شہری تھا تو حانث نہ ہوا اور اگر دیہاتی تھا تو حانث ہو گیا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ شہری ہو یا گاؤں کا حانث ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

تیئیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر یہ قسم کھائی کہ فلاں کام نہ کروں گا پھر اس کے کرنے کا کسی کو حکم کر دیا تو اگر وہ نکاح یا طلاق تھا تو حانث ہو جائے گا اور اگر بیع یا اجارہ تھا تو حانث نہ ہوگا۔ مگر اس وقت کہ اس کی عادت ان کاموں کی خود کرنے کی ہو تو بہر صورت حانث ہو جائے گا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک خود ان کاموں کو نہ کرے گا حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ شخص بادشاہ یا ان لوگوں میں سے ہو جو ایسے کام عادۃً خود نہیں کرتے تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں حانث ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا مخفف اور تیسرا مفصل ہے اور چوتھا مشدد۔

چوبیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں آدمی کا قرض کل ضرور ادا کروں گا اور ادا کر دیا کل سے پہلے تو حانث نہ ہوگا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حانث ہو جائے گا۔ اور اگر قرض خواہ کل کا دن آنے سے پہلے مر جائے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کی نزدیک حانث ہو جائے گا۔ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حانث نہ ہوگا۔ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر (مر جانے کی صورت میں) کل کے دن قاضی یا میت کے وارث کو ادا کر دیا تو حانث نہ ہوگا۔ اور اگر تاخیر کر دی تو حانث ہوگا۔ پس اصل مسئلہ میں سے پہلا قول مخفف اور دوسرا اس میں سے مشدد ہے جس طرح دوسرے مسئلہ میں پہلا قول اور دوسرا مخفف ہے اور تیسرا مفصل ہے۔

پچیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ زبردستی کئے ہوئے آدمی کی قسم منعقد نہیں ہوتی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ منعقد ہو جاتی ہے اور کہا گیا ہے کہ امام احمدؒ کی اس مسئلہ میں کوئی تصریح نہیں پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ ظاہر ہے اور دوسرے قول کی وجہ اس کے اندر تھوڑے سے اختیار کا پایا جانا ہے۔ کیونکہ زبردستی کرنے والے نے اس کو اختیار دیا کہ یا تو قسم کھا یا اس ضرر کو برداشت کر جو میں پہنچاؤں تو اس نے قسم کو

اختیار کیا اور اولیٰ یہ تھا کہ ضرر کو اختیار کرتا حق تعالیٰ کے دربار کو عظیم الشان جان کر جیسا کہ اکابر علماء کا شیوہ ہے۔

چھبیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ کام جس پر قسم کھائی ہو بھول کر رہ جائے تو ہر صورت میں حانث ہو جائے گا خواہ قسم خداتعالیٰ کے ساتھ ہو یا طلاق و آزادیٔ غلام یا ظہار کے ساتھ۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اظہر یہ ہے کہ کسی صورت میں حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر خداتعالیٰ یا ظہار کے ساتھ قسم کھائی ہو تو حانث نہ ہوگا اور اگر طلاق یا آزادیٔ غلام کے ساتھ کھائی ہو تو حانث ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرا مفصل ہے۔

ستائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر یہ قسم کھائی کہ اس پیالہ کا پانی کل ضرور پیوں گا۔ پھر کل سے پہلے اس میں کا پانی گرا دیا گیا تو حانث نہ ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کل سے پہلے مجبوراً ضائع ہو گیا تو حانث نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل ہے۔

اٹھائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ قسم بخدا فلاں شخص سے کسی وقت بات نہ کروں گا اور معین بات کی نیت کی نہیں تو اگر چھ مہینے سے پہلے بات کی تو حانث ہو جائے گا اور امام شافعیؒ نے ایک گھڑی کو فرمایا ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مخفف ہے۔

انتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا جدید قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہ کروں گا پھر اس سے خط و کتابت کی۔ ہاتھ یا آنکھ یا سر کے اشارہ سے (بات کی) تو حانث نہ ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ خط و کتابت میں حانث ہو جاتا ہے اور اشارہ سے بات کرنے میں دونوں روایتیں ہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ حانث ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تخفیف اور تیسرا اشد ہے اور تینوں اقوال کی وجوہ ذہین آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

تیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا کہ اگر تو میری بلا اجازت نکلی تو تجھے طلاق ہے اور نیت کی کسی خاص نکلنے کی تو عمل موافق نیت کے ہوگا اور اگر نیت کچھ نہیں کی اور کہہ دیا کہ اگر تو میری بلا اجازت نکلی تو تجھے طلاق ہے۔ پس ہر مرتبہ نکلنے کیلئے اجازت ضروری ہے اور اگر یوں کہا کہ مگر یہ کہ میں اجازت دیدوں تو صرف ایک مرتبہ کا اجازت دیدینا کافی ہے۔ اور اسی وجہ سے اگر مرد نے اسی صورت میں حق تعالیٰ کے ساتھ قسم کھائی تو اسی کا قول معتبر ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صرف پہلی بار نکلنے کے لئے اجازت کی ضرورت ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تمام میں اجازت کی ضرورت ہے۔ اور تینوں اماموں کا قول ہے کہ اگر اپنی بیوی کو اس طرح اجازت دیدی کہ اس نے نہ سنا تو یہ اجازت نہ ہوئی۔

حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اجازت صحیح ہوگئی اور اس باب کے شروع میں پہلے مسئلہ میں چاروں اماموں کے اتفاق کا قصہ گذر چکا ہے۔ پس اس میں کا پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دوسرے میں کا پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اکتیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ سریاں نہیں کھاؤں گا اور کسی خاص سری کی نیت نہیں کی بلکہ مطلق رکھا اور نہ کوئی اور ذریعہ تعیین پر دلالت کرنے والا پایا گیا تو یہ لفظ ہر اس سری پر محمول ہوگا جس کو لغت میں حقیقۃً سری بولتے ہوں گے خواہ چوپایوں کی ہو پرندوں کی یا مچھلیوں کی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صرف بکری اور گائے کی سری پر محمول ہوگا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ گائے اور اونٹ اور بکریوں کی سری پر محمول ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

بتیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس طرح قسم کھائی کہ زید کو سو کوڑے ماروں گا پھر ایک ایسی لکڑی ماری جس میں سو شاخیں تھیں تو پورا نہ اترے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ پورا اتر جائے گا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔ اور شاید پہلا قول اہل تقویٰ کے حال پر محمول ہے اور دوسرا معمولی لوگوں پر جو ضرورت مند اصحاب ہیں جس طرح سیدنا ایوب علیہ السلام کا وقوعہ ہے۔

تینتیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کو ہبہ نہ کروں گا پھر اس کو صدقہ دیدیا تو حانث ہو جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حانث نہ ہوگا اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

چونتیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں آدمی کو ضرور قتل کروں گا اور اس کو معلوم ہے کہ وہ آدمی مردہ ہے تو حانث ہو جائے گا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بالکل حانث نہ ہوگا خواہ جانتا ہو (کہ مردہ ہے) یا نہ جانتا ہو۔

پینتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میرے پاس کچھ مال نہیں اور اس کا دوسروں پر قرض ہے تو حانث نہ ہوگا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ حانث ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرض معدوم کے حکم میں ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ موجود کے حکم میں ہے اس دلیل سے کہ اس کے ساتھ کسی دوسرے کو حوالہ کرنا درست ہوتا ہے (کہ مثلاً اپنے قرض خواہ سے کہہ دے کہ میرا جو فلاں پر قرض ہے اس سے لے لے) اور زکوٰۃ بھی اس میں لازم ہوتی ہے۔

چھتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ کوئی میوہ نہ کھاؤں گا۔ پھر پختہ کھجور یا انگور یا انار کھالیا تو حانث نہ ہوگا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ حانث ہوجائے گا۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عطف غیریت کو تقاضا کرتا ہے اور حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ

فيهما فاكهة و نخل و رمان

ترجمہ: ان کے اندر میوے اور کھجوریں اور انار ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ میوے سے مراد ہر وہ چیز ہے جس سے ذائقہ درست کیا جائے یا مزا لینے کیلئے اس کو کھایا جائے (اس لئے وہ چیزیں خارج ہیں) جو رزق بنائی جاتی ہوں یا سالن ترکاری ہو اور کھجوریں انار اس میں داخل ہیں۔

سینتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ سالن نہ کھاؤں گا۔ پھر گوشت یا پنیر یا انڈے کھائے تو حانث نہ ہوگا جب تک شوربا نہ کھاوے۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول ہے کہ ہر شے کے کھانے سے (گوشت اور شوربا) حانث ہوجائے گا۔ پس پہلے قول میں کچھ تخفیف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ذہین آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

اڑتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت نہ کھاؤں گا پھر مچھلی کھالی تو حانث نہ ہوگا۔ حالانکہ بعض اماموں کا قول یہ ہے کہ حانث ہوجائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے قرآن شریف میں مچھلی کو گوشت فرمایا ہے۔

انتالیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت نہ کھاؤں گا پھر چربی کھالی تو حانث نہ ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ حانث ہوجائے گا۔ پس پہلے قول میں کچھ تخفیف ہے کیونکہ چربی خالص گوشت نہیں بلکہ روغن کے ساتھ مخلوط ہے۔ اور دوسرا قول مشدد ہے کیونکہ چربی اصل گوشت ہی ہے۔ مگر چونکہ چوپایہ کے اندر موٹاپا آگیا اس لئے اس میں چکناٹ آگیا ہے۔

چالیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ چربی نہ کھاؤں گا پھر پشت کی چربی کھالی تو حانث ہوجائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حانث نہ ہوگا۔ پس پہلے قول میں کچھ تشدید ہے اور اہل دین وتقویٰ کے ساتھ خاص ہے۔ اور دوسرا قول مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ چربی کا لفظ پشت کی چربی کو بھی شامل ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ شامل نہ ہونا ہے۔

اکتالیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ گلاب نہ سونگوں گا پھر اس کا تیل سونگ لیا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حانث نہیں ہوگا۔ پس پہلے قول میں کچھ تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

بیالیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس غلام سے خدمت نہ لوں گا۔ پھر غلام نے خود خدمت کی بغیر اس کے طلب کئے لیکن وہ چپ رہے کہ خدمت کرنے سے منع بھی نہ کرے۔ پس اگر قسم کھانے سے پہلے وہ خدمت نہیں کیا کرتا تھا اور اب اس کے حکم کے بغیر خدمت کی ہے تو حانث نہ ہوگا۔ اور اگر قسم سے پہلے خدمت لیا کرتا تھا اور وہ اب تک خدمت پر باقی رہا تو حانث ہو جائے گا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ دوسرے کے غلام سے خدمت لینے میں حانث نہ ہوگا۔ اور خود اپنے غلام سے خدمت لینے میں اصحاب امام شافعیؒ کے دونوں قول ہیں۔ اسی طرح امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں حانث ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مفصل ہے اسی طرح دوسرا اور تیسرا امشدد ہے۔

تینتالیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ کلام نہ کروں گا۔ پھر قرآن شریف پڑھا تو کسی صورت میں حانث نہ ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر نماز میں قرآن شریف پڑھا تو حانث نہ ہوگا اور اگر دوسرے وقت پڑھا تو حانث ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف پڑھنا قرب خداوندی کا ذریعہ ہے لہٰذا نیت کا اس کو شامل ہونا مناسب نہیں اور تفصیل کی دونوں شقوں میں سے پہلے قول کی وجہ یہ ہی ہے کیونکہ نماز میں قرآن شریف پڑھنے کا تاکیدی حکم ہے برخلاف خارج از نماز قرآن شریف پڑھنے کے (کہ اس کا حکم تاکیدی نہیں)

چوالیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کے پاس اس کے گھر میں داخل نہ ہوں گا۔ پھر وہ شخص قسم کھانے والے کے پاس لایا گیا اور اس کے پاس دیر تک ٹھہرا رہا تو حانث نہ ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ حانث ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا امشدد ہے۔

پینتالیسواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں آدمی کے ساتھ اس خاص گھر میں نہ رہوں گا پھر دونوں نے اس گھر کو تقسیم کر لیا اور درمیان میں ایک دیوار حائل کر لی اور ہر ایک کا دروازہ وغیرہ علیحدہ ہو گیا اور ہر ایک، ایک ایک جانب رہنے لگا تو حانث ہو جائے گا۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ حانث نہ ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ سے دونوں روایتیں منقول ہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور وہ تقویداروں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور وہ معمولی درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور تیسرے قول میں سے ہر روایت کی ایک وجہ ہے۔ پس امام ابوحنیفہؒ نے اس مسئلہ میں تورّعاً کوئی ایک حکم یقینی نہیں لگایا۔

چھیالیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے کہا میرے تمام غلام آزاد ہیں تو اس میں غلام مدبر اور ام ولد اور مکاتب بھی امام موصوف کی ایک روایت کے مطابق داخل ہوں گے اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس میں مکاتب داخل ہوگا اور وہ بھی جس کے کچھ حصہ کا مالک ہو۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ مکاتب بغیر نیت کے داخل نہ ہوگا اور وہ غلام جس کے کچھ حصہ کا مالک ہو بالکل داخل نہ ہوگا۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ تمام داخل ہوں گے اور امام موصوف سے دوسری روایت یہ ہے کہ وہ غلام جس کے کچھ حصہ کا مالک ہو وہ بلا نیت داخل نہ ہوگا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا امشدد اور تیسرا مفصل ہے۔

سینتالیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کفارہ کے اندر لگاتار تین روزے واجب ہیں حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ لگاتار واجب نہیں اور امام شافعیؒ کا مذہب راجح بھی یہی ہے۔

اڑتالیسواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ہر مسکین کو کھانا کھلانے کی مقدار ''ایک مد ہے'' اور وہ بغدادی تول سے دو رطل ہوتے ہیں (ایک رطل ڈیڑھ پاؤ کا ہوتا ہے) اور کچھ سالن بھی ہونا چاہئے۔ پس اگر ایک مُد ہی پر اکتفا کیا تو بھی صحیح ہوگا حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر گیہوں دے تو مقدار نصف صاع ہے اور اگر جَو یا کھجور دیوے تو پورا صاع ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ گیہوں یا ان کا آٹا ہو تو ایک مُد واجب ہے۔ اور اگر جو یا چھوارے دے تو دو مُد واجب ہیں اور اگر روٹی دے تو دو رطل لازم ہیں۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ہر مسکین کو ایک مُد دینا ضروری ہے۔ پس پہلے قول میں سالن کی وجہ سے تشدید ہے اور دوسرا مفصل اور تیسرا مخفف ہے۔ اسی طرح اس کے بعد کا۔

انچاسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جوڑا دینے میں اونی درجہ اس کا واجب ہے جس کے ساتھ نماز صحیح ہو جائے تو مرد کے واسطے ایک چادر ایک کرتہ یا تہبند ہے اور عورت کیلئے کرتہ اور چادر ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اونی درجہ اس کا واجب ہے جس کو جوڑا کہہ سکیں اور امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت میں کم از کم ایک قبا یا کرتہ یا بڑی چادر یا چھوٹی چادر ہے اور عمامہ اور رومال اور پاجامہ اور تہبند میں امام موصوف سے دونوں روایتیں منقول ہیں۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ یہ تمام کافی ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ اصحاب امام موصوف کی ایک جماعت کے نزدیک ٹوپی بھی کافی ہوتی ہے۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا مخفف ہے۔ اسی طرح اس کے بعد کا۔

پچاسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ کفارۂ قسم ایسے صغیر السّن بچہ کو دینا درست ہے جو کھا سکتا ہو۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے کہ ذہن پر پوشیدہ نہیں۔

اکیانواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ پانچ مسکینوں کو کھانا کھلانا اور پانچ کو کپڑا پہنانا درست ہے حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ درست نہیں۔
پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔
پہلے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے اس ارشاد

إطعام عشرة مساكين او كسوتهم

کو استحباب پر حمل کرنا ہے۔
دوسرے قول کی وجہ اس کو وجوب پر حمل کرنا ہے۔

بانواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر ایک یا متعدد اشیاء پر کئی بار قسم کھائی اور حانث ہوا تو ہر قسم کا کفارہ (علیحدہ) لازم ہوگا۔ مگر امام مالکؒ نے تاکید کے قصد کا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر تاکید مقصود ہے تو صرف ایک کفارہ لازم ہوگا اور اگر تکرار سے جدا جدا قسم مقصود ہے تو وہ متعدد قسمیں ہوں گی۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر صرف ایک کفارہ لازم ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا قول تفصیل کی دو شقوں میں سے ایک کے اندر مخفف ہے۔

ترپنواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ غلام اگر روزوں کے ساتھ کفارہ ادا کرنا چاہے تو اگر اس کے مولیٰ نے قسم کھانے اور اس میں حانث ہو جانے کی اجازت دیدی تھی تو اب (اس کو روزوں سے) منع نہیں کر سکتا ورنہ منع کر سکتا ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں مولیٰ کو منع کا استحقاق ہے سوائے کفارۂ ظہار کے کہ اس میں کسی وقت منع کا استحقاق نہیں۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے اسی طرح چوتھا۔ اور تینوں قولوں کی توجیہات ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

چونواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو (نعوذ باللہ) کافر ہوں یا یہ کہ اسلام یا رسول خدا ﷺ سے بری (بیزار) ہوں اور اس کام کو کر لیا تو حانث ہو جائے گا اور کفارہ لازم ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر کفارہ لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پچپنواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کی امانت کی قسم تو یہ قسم ہوگئی۔ حالانکہ دوسرے امام یہ کہتے ہیں کہ قسم نہ ہوئی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

چھپنواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ زیور نہ پہنوں گی تو انگوٹھی پہننے سے حانث ہو جائے گی حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حانث نہ ہوگی جب تک

کہ وہ سونے یا چاندی کی نہ ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے۔

ستاونواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ قسم بخدا یہ چپاتی نہ کھاؤں گا یا اس پیالہ کا پانی نہ پیوں گا پھر اس میں سے تھوڑا سا پی لیا یا تھوڑی سے چپاتی کھالی یا یہ قسم کھائی تھی کہ فلانی عورت کے کاتے ہوئے نہ پہنوں گا پھر ایک کپڑا پہنا جس میں تھوڑا سا سوت اس عورت کا کاتا ہوا تھا یا یہ قسم کھائی تھی کہ اس گھر میں داخل نہ ہوں گا پھر اس میں اپنا ایک پاؤں یا ہاتھ داخل کیا تو حانث نہ ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ حانث ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

اٹھاونواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ آٹے کو نہ کھاؤں گا پس اسے پھانک لیا یا گوندھ کر روٹی پکائی اور کھالی تو حانث ہو جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر سفوف کے طور پر پھانک لیا تو حانث نہ ہوگا اور اگر روٹی پکا کر کھائی تو حانث ہو جائے گا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر پھنکی لگائی تو حانث ہوگا اور اگر روٹی پکا کر کھائی تو حانث نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے اور تیسرے میں تفصیل ہے۔

انسٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کے گھر میں نہ رہوں گا تو اس میں کرایہ پر رہنے سے حانث ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ فلاں کے جانور پر سوار نہ ہوں گا۔ پھر اس کے غلام کے جانور پر سوار ہو گیا تو حانث ہو جائے گا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس وقت حانث ہوگا کہ اس کے غلام کے جانور پر بھی نہ سوار ہونے کی نیت کر لی ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

ساٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ دجلہ یا فرات یا دریائے نیل سے پانی نہ پیوں گا پھر ان میں سے لپ بھر کر یا کسی برتن میں لے کر پی لیا تو حانث ہو گیا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حانث نہ ہوگا جب تک ان سے منہ لگا کر (جانور کی طرح) پانی نہ پیوے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اکسٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس کنوے کا پانی نہ پیوں گا۔ پھر اس میں سے تھوڑا سا پی لیا تو حانث ہو جائے گا۔ مگر اس وقت کہ تمام پانی نہ پینے کی نیت کی ہو (تو تھوڑا سا پینے سے حانث نہ ہوگا) حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حانث نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

باسٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اپنی بیوی کو نہ ماروں گا۔ پھر اس کا گلا گھونٹ دیا یا منہ سے کاٹ لیا یا اس کے بال اکھیڑ ڈالے تو حانث

ہو جائے گا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حانث نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔
پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دانتوں سے کاٹنے اور گلا گھوٹنے اور بال اکھیڑ ڈالنے پر مارنے کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس دلیل سے کہ ضرر (دونوں صورتوں میں) پہنچتا ہے۔
دوسرے قول کی وجہ اس بارہ میں عرف کی پیروی کرنی ہے کیونکہ عرف میں اس کو مارنا نہیں کہتے۔

تریسٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں شخص کو کسی چیز کا ہبہ نہ کروں گا پھر اس نے ہبہ کیا لیکن فلاں نے اسے قبول نہ کیا تو حانث ہو گیا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حانث نہ ہوگا مگر اس وقت کہ فلاں اس کو قبول کر کے قبضہ بھی کر لے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

چونسٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ بیع نہ کروں گا۔ پھر کسی چیز کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار ہے اگر چاہوں گا تو بیع کو فسخ کر دوں گا تو حانث ہو جائے گا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ حانث نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں کہ ذہن پر پوشیدہ نہیں۔

پینسٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس مال ہو لیکن قبضہ میں نہ ہو یا کسی کے پاس قرض ہو اور پاس اس قدر مال نہ ہو جس سے خرید کر غلام آزاد کر دے یا کھانا کھلاوے یا کپڑا پہنا دے تو اسے روزے رکھنے درست نہیں بلکہ اس کے ذمہ کفارہ لازم رہے گا۔ جب تک اسے اپنا مال وصول نہ ہو بعد وصول ہونے کے مالی کفارہ ادا کرنا ہوگا روزے رکھنے سے کام نہ چلے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مال غائب (قبضہ میں نہ) ہونے کی صورت میں روزے رکھنے کافی ہوں گے۔ پس پہلے قول میں کچھ تشدید اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب.

☆☆☆

باب عدتوں اور رحم کا خلو معلوم کر لینے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہے خواہ اس کا خاوند مر گیا ہو یا اس نے طلاق دیدی ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس کو حیض آتا نہ ہو یا مایوس الولد ہوگئی ہو اس کی عدت تین ماہ ہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وفاتِ خاوند کی وجہ سے عدت گذارنے میں سوگ کرنا واجب ہے اور وہ زینت اور ان امور کو ترک کرنے کا نام ہے جو نکاح کو تقاضا کریں۔ امام حسنؒ اور شعبیؒ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ واجب نہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو شخص خرید لینے یا کسی کے ہبہ کر دینے یا قید کر دینے کی وجہ سے باندی (لونڈی) کا مالک ہوا ہو اس پر لازم ہے کہ اگر لونڈی حائضہ ہو تو حیض سے ورنہ اگر چھوٹی عمر والی یا بوڑھی ہو (جسے حیض نہ آتا ہو) تو ایک ماہ گذر جانے سے اس کے رحم کا خالی ہونا معلوم کرے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ لفظ اقراء سے تین طہر مراد ہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ قرء سے حیض مراد ہے۔ پس پہلا قول اس وجہ سے کہ طہر کی مدت غالباً طویل ہوتی ہے مشدد ہے اور دوسرا قول اس وجہ سے کہ عادۃً حیض کی مدت تھوڑی ہوتی ہے مخفف ہے اور ہو سکتا ہے کہ الٹا ہو۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ عورت جو حج کے راستہ میں ہو اور اس کا خاوند فوت ہو جائے تو اگر وہ کسی شہر یا اس کے قرب وجوار میں ہو ہر حال میں اس جگہ مقیم ہو جانا لازم ہے۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر وہ اس جگہ بغرض عدت ٹھہر جانے سے حج کے فوت ہو جانے کا خوف کرتی ہو تو اس کو سفر کرنا درست ہے۔ پس پہلے قول میں کچھ تشدید اور دوسرے میں تفصیل کی وجہ سے تخفیف ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قول راجح اور جدید اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ گم شدہ آدمی کی بیوی دوسرے آدمی سے اس وقت نکاح کر سکتی ہے جب اتنی

مدت گذر جائے کہ اندازاً وہ اتنی مدت زندہ نہ رہ سکتا ہو حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قول قدیم اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے دوسری یہ ہے کہ عورت چار برس انتظار کرے جو حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت ہے اس کے بعد چار ماہ اور دس روز اور بھی جو فوت ہو جانے کی عدت ہے پھر اس کو کسی دوسرے مرد سے نکاح کرنا حلال ہے اور متاخرین اصحاب امام شافعیؒ کی ایک جماعت نے اسی کی تقویت کی ہے اور واقع میں بھی یہی قوی ہے۔ حضرت عمرؓ کا یہی فعل ہے اور ان کے اس فعل کا کسی صحابیؓ نے انکار نہیں کیا اور قول اول کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عمر کا اندازہ ایک سو سال ہے اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ستر سال اور عورت کو حق ہے کہ جتنے برس انتظار کرے (عمر کے اندازہ کے موافق) اس زمانہ کا نفقہ خاوند کے مال سے طلب کرے۔ پس پہلا قول بیوی پر مشدد اور دوسرا اس پر مخفف ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر گم شدہ کی بیوی زمان معین تک انتظار کر کے کسی اور مرد سے نکاح کر چکی ہو بعد میں وہ گم شدہ آ جائے تو دوسرا عقد نکاح باطل ہو جائے گا اور وہ عورت پہلے خاوند کو دیجائے گی اور اگر دوسرا خاوند اس سے ہمبستر ہو چکا ہو تو اس پر مہر مثل لازم ہوگا اور دوسرے خاوند کی عدت گزار کر پہلے خاوند کی طرف رد کر دی جائے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دوسرا خاوند اس سے ہمبستر ہو چکا ہو تو وہ اس کی بیوی ہو جائے گی اور اس پر وہ مہر دینا واجب ہو جائے گا جو پہلا خاوند عورت کو دے چکا ہوگا اور اگر ہمبستر نہ ہوا ہوگا تو وہ عورت پہلے خاوند کی ہوگی۔ اور امام موصوف کی دوسری روایت یہ ہے کہ وہ عورت ہر حالت میں پہلے خاوند کی ہوگی۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول راجح یہ ہے کہ دوسرا نکاح باطل ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ہر حال میں پہلے خاوند کا نکاح باطل ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ہمبستر نہ ہوا تو وہ پہلے خاوند کی ہوگی اور اگر ہمبستر ہو گیا تو پہلے خاوند کو اختیار ہے کہ یا تو اسے روک لے اور مہر ادا کر دے اور یا دوسرے نکاح پر باقی رکھے اور وہ مہر واپس لے لے جو پہلے عورت کو دے چکا ہے۔ پس پہلا قول دوسرے خاوند پر مشدد اور دوسرا قول معہ اس کے جو تفصیل کی دو شقوں میں سے ایک اس کے موافق ہے دوسرے خاوند پر مخفف ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول اظہر دوسرے خاوند پر مشدد ہے برعکس دوسرے قول کے اور چوتھا قول مفصل ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جب ام ولد کا مولیٰ فوت ہو جائے یا اس کو آزاد کر دے (دونوں صورتوں میں) اس کی عدت تین حیض ہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں عدت صرف ایک حیض ہے۔ اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہی ہے اور اسی کو امام خرقیؒ نے اختیار کیا ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ آزاد ہونے کی صورت میں عدت ایک حیض ہے اور وفات مولیٰ کی صورت میں وہی جو خاوند کے فوت ہونے کی ہوتی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرا مفصل ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ رحم کا خلو معلوم کرنے میں مبالغہ کرنا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس اسیرہ پر قیاس کرنا ہے جس کا بیان آگے آتا ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو اہل دین وتقویٰ پر محمول کیا جائے اور دوسرے کو معمولی درجہ کے لوگوں پر۔ اور امام احمدؒ کی دوسری روایت میں جیسے دوسری شق کی وجہ احتیاط کا لحاظ ہے اور یہ کہ فوت خاوند کی عدت کا بیان جو قرآن شریف میں موجود ہے اس کو بھی شامل ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت دو سال ہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ سے متعدد روایات یہ ہیں کہ چار برس ہیں یا پانچ برس یا سات برس۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ مدت چار سال ہیں اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہی ہے اور دوسری روایت امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے موافق ہے۔ پس پہلے قول میں خاوند پر تخفیف ہے اور دوسرے قول اور اس کے بعد والے میں اس وجہ سے کہ بچہ خاوند ہی کا قرار دیا گیا اس پر تشدید ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ عدت والی عورت جب بستہ خون یا گوشت کا لوتھڑا جنے تو اس کی عدت اس سے تمام نہ ہوگی اور اگر لونڈی ہو تو اس سے ام ولد نہ بنے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس سے عدت بھی گذر جائے گی اور اگر وہ لونڈی ہو تو اس سے ام ولد ہو جائے گی۔ اور یہی امام احمدؒ سے دوسری روایت ہے۔ پس پہلا قول خاوند کے اعتبار سے مخفف اور عورت کے اعتبار سے مخفف ہے اور دوسرا قول برعکس ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا جدید قول اور امام مالکؒ وامام احمدؒ کی دو دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ بائن طلاق کی عدت گذارنے والی پر سوگ لازم نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قدیم قول اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر سوگ کرنا لازم ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول اظہر یہ ہے کہ جس عورت کو طلاق بائن دی گئی ہو وہ بلا ضرورت دن میں اپنے مکان سے باہر نہ نکلے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ بلا قید اس کو نکلنا درست ہے اور امام احمدؒ کی دوسری روایت امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے موافق ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

دسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ سوگ کرنے میں چھوٹی عمر اور بڑی عمر والی دونوں برابر ہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ چھوٹی عمر والی پر سوگ لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

گیارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جزیہ دینے والی عورت جب مسلمان کے نکاح میں ہو (اس کی صورت یہ ہے کہ اہل کتاب ہو) تو اس پر عدت بھی واجب ہے اور سوگ کرنا بھی۔ اور اگر جزیہ دینے والے مرد کے نکاح میں ہو تو اس پر صرف عدت گذارنا واجب ہے سوگ نہیں۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نہ اس پر عدت واجب ہے اور نہ سوگ کرنا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اور دونوں قولوں کی توجیہ ظاہر ہے۔ چنانچہ پہلے قول کی وجہ حدیث میں سوگ کرنا مسلمان کیلئے وارد ہے (اور یہاں خاوند مسلمان ہے لہٰذا واجب ہوا)۔

اور دوسرے قول کی دلیل یہ حدیث ہے کہ

لایحل لامرء ۃ تومن باللہ والیوم الاخر یحد علی غیر زوج

ترجمہ: جو عورت اللہ تعالیٰ اور قیامت پر ایمان لائی ہو اس کیلئے خاوند کے سوا کسی پر سوگ کرنا حلال نہیں۔

پس اس لئے جزیہ دینے والی نکل گیا کیونکہ غم صرف مسلمان خاوند پر ہوا کرتا ہے اور جزیہ دینے والے پر صرف اس کے حق کی بقدر غم ہونا چاہئے اور اس کی بیوی پر عدت کا نہ ہونا اس قاعدہ پر مبنی ہے کہ کفار کے نکاح باطل ہیں۔

بارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول ہے کہ اگر کسی نے اپنی لونڈی کو کسی عورت یا خصی مرد کے ہاتھ فروخت کیا پھر وہ بیع لوٹائی گئی (کسی وجہ سے) تو اب اس سے بغیر رحم کا خلو معلوم کئے ہمبستر نہ ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر قبضہ سے پہلے بیع فسخ ہوئی تو رحم کے خلو کو معلوم کرنے کی ضرورت نہیں اور اگر قبضہ کے بعد فسخ ہوئی تو رحم کا خلو معلوم کرنا ضروری ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

تیرھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ اور باکرہ اور بیاہی عورتوں کے رحم کا خلو معلوم کرنے میں کوئی تفریق نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ عورت ایسی ہے کہ اس جیسی عمر والی سے ہمبستری کی جاتی ہے تو اس کے رحم کا خلو معلوم کرنا ضروری ہے۔ اور اگر اس جیسی عمر والی سے ہمبستری نہ ہو سکتی ہو تو اس سے بلا خلو رحم معلوم کئے بھی ہمبستر ہونا جائز ہے۔ اور امام داؤدؒ کا قول ہے کہ باکرہ کا خلو رحم معلوم کرنا ضروری نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے۔ اسی طرح امام داؤدؒ کا قول یہ ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خلو رحم کرنا ایک امر تعبدی ہے اگرچہ اس کی علت سمجھ میں نہ آوے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کسی اور وجہ سے خلو رحم معلوم کرنے کو مشروع کیا ہو سوائے رحم کے خالی ہونے کے۔

اور قول امام مالکؒ کی دو شقوں میں سے پہلی شق کی وجہ یہ ہے کہ مقصود خلو رحم معلوم کرنا ہے اور وہ عورت جس کی مثل قابل ہمبستری نہ ہو حاملہ نہیں ہو سکتی اور رہی باکرہ عورت سو اس کا حکم ظاہر ہے۔

چودھواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ جو شخص کسی عورت کا مالک ہو جائے اس کو جائز ہے کہ خلو رحم معلوم کرنے سے پہلے اسے فروخت کر دے اگرچہ ہمبستر ہو چکا ہو۔ حالانکہ امام حسنؒ اور امام نخعیؒ اور امام ثوریؒ اور ابن سیرینؒ کا قول یہ ہے کہ فروخت کنندہ پر خلو رحم معلوم کرنا واجب ہے جس طرح خریدار پر۔ اسی طرح حضرت عثمانؓ بن عفان کا قول یہ ہے کہ خلو رحم معلوم کرنا فروخت کرنے والے پر واجب ہے نہ خریدنے والے پر۔ پس پہلا قول فروخت کرنے والے پر مخفف اور دوسرا مشدد اور تیسرے میں فروخت کرنے والے پر کچھ تشدید اور خریدار پر کچھ تخفیف ہے اور تینوں اقوال کی توجیہات ظاہر ہیں۔

پندرھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنی ام ولد کو آزاد کر دیا یا اس کے فوت ہو جانے کی وجہ سے آزاد ہو گئی تو عورت پر واجب ہے کہ اپنے رحم کا خالی ہونا معلوم کرے (پھر کسی سے نکاح کرے) اس طرح کہ ایک حیض گذر جانے دے۔ حالانکہ امام احمدؒ اور امام داؤدؒ اور امام عبداللہؓ بن عمرو بن العاص کا قول یہ ہے کہ اگر اس کا مولیٰ فوت ہو جائے تو وہ چار مہینے دس روز عدت گذارے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

کتاب رضاعت کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جو عورتیں نسب سے حرام ہیں وہ دودھ پینے کی وجہ سے بھی حرام ہیں اور اس پر کہ دودھ پینے کی وجہ سے جو حرمت ہوتی ہے وہ اس وقت ہوتی ہے کہ پیدا ہوا بچہ دو سال کے اندر اندر دودھ پیوے۔ اس میں امام داؤدؒ کا خلاف ہے ان کا قول ہے کہ کبیر السن اگر دودھ پی لے تو بھی حرمت ثابت ہو جاتی ہے اور یہ قول جماعت فقہاء کے بالکل خلاف ہے اور یہی حضرت عائشہ صدیقہؓ سے منقول ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ دودھ پینا اس وقت حرمت ثابت کرتا ہے کہ جب بچہ عورت کا دودھ پی لے خواہ وہ عورت کنواری ہو یا شادی شدہ اور وہ ہمبستر شدہ ہو یا غیر ہمبستر شدہ۔ لیکن امام احمدؒ کا اس میں خلاف ہے ان کا قول ہے کہ اس عورت کا دودھ پینے سے حرمت ثابت ہوتی ہے جس کے دودھ نے حمل کی وجہ سے جوش مارا ہو۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر مرد کے پستان سے دودھ نکلا اور کسی بچہ نے پی لیا تو حرمت ثابت نہ ہوگی۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ ناک یا منہ میں دودھ کا ڈالنا حرمت ثابت کر دیتا ہے۔ سوائے امام احمدؒ کی ایک روایت کے کیونکہ انہوں نے پستان سے دودھ پینے کو شرط قرار دیا ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ پاخانہ کے مقام کی جانب سے دودھ پہنچانا حرمت ثابت نہیں کرتا سوائے امام شافعیؒ کے قول قدیم کے اور وہی امام مالکؒ سے منقول ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دودھ پینے کے اندر عدد کوئی معتبر نہیں چنانچہ صرف ایک مرتبہ پی لینا بھی حرمت ثابت کر دیتا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ رضاعت کیلئے پانچ مرتبہ دودھ پینا شرط ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ صرف تین مرتبہ پی لینے سے تحریم ثابت ہو جاتی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے جیسا کہ احادیث سے ثابت ہے اور تیسرے قول میں کچھ تشدید ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ دودھ جب پانی کے ساتھ ملالیا جائے تو اگر دودھ زائد ہو تو حرمت ثابت ہو جاتی ہے اور اگر پانی زیادہ ہو تو تحریم ثابت نہیں ہوتی مثلاً اس میں باقلا ملادیں اور رہا وہ دودھ جو کھانے کے ساتھ مخلوط کر دیا ہو تو وہ امام موصوف کے نزدیک کسی حالت میں تحریم ثابت نہیں کرتا خواہ دودھ زائد ہو یا کم۔ حالانکہ اصحاب امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وہ دودھ جو پانی کے ساتھ ملادیا ہو اس وقت تحریم ثابت کرتا ہے کہ دودھ معدوم نہ ہو گیا ہو اور اگر اس پانی کے ساتھ ملا ہو جس کے اندر دودھ معدوم ہو جاتا ہے مثلاً اس کو پکالیا یا کسی دوا وغیرہ کے ساتھ ملالیا ہو تو وہ جمہور اصحاب امام موصوف کے نزدیک تحریم ثابت نہیں کرتا۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ دودھ جو کھانے یا پانی پینے کے ساتھ مخلوط ہو گیا ہو اس وقت تحریم ثابت کرتا ہے جب بچہ اس کو پانچ مرتبہ پی لے خواہ دودھ مغلوب ہو یا غالب۔ پس پہلا قول مفصل ہے اسی طرح دوسرا اور تیسرا مشدد ہے اور شاید تشدید تقویداروں کے حال پر محمول ہو اور تخفیف معمولی درجہ کے لوگوں پر۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب نفقات کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ باپ اور بیوی اور نابالغ بچہ کا نفقہ (خرچہ) واجب ہے۔ اور اس پر بھی کہ نافرمان عورت کا خرچ واجب نہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ عورت اپنے بچہ کو زچگی کے وقت ضرور پلاوے۔ اور اس پر اتفاق ہے کہ بچہ اگر مرض کی حالت میں بالغ ہو تو اس کا خرچ باپ پر دائم رہے گا (جب تک تندرست نہ ہو جائے) یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ بیویوں کا خرچ میاں بیوی دونوں کی حالت کے اعتبار سے لازم ہوگا۔ پس اگر دونوں مالدار ہوں تو مالداروں کا سا خرچ لازم ہوگا اور اگر دونوں فقیر ہوں تو فقیروں کا سا خرچ لازم ہوگا۔ یعنی ادنی خرچہ جو کافی ہو سکے۔ اور اگر خاوند مالدار اور بیوی فقیر ہو تو ان دونوں مذکورہ خرچوں کا درمیانی خرچہ لازم ہوگا۔ اور خاوند فقیر اور عورت مالدار ہو تو ادنی درجہ کفایت کا لازم ہوگا اور باقی مرد کے ذمہ رہے گا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا اندازہ مشروع ہے کہ اس میں اجتہاد کو دخل نہیں اور اس کا اعتبار بیوی کے حال پر موقوف ہے۔ پس اگر اس کو خدمتگار کی ضرورت ہوگی تو مرد پر خدمتگار دینا لازم ہوگا۔ پس پہلا قول خاوند پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ عورت اگر ایک خدمت گار سے زائد کی محتاج ہو تو یہ خاوند پر لازم نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ بیوی کو اگر دو یا تین یا زیادہ خدمت گاروں کی ضرورت ہو تو خاوند پر ان کا موجود کرنا واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول اظہر یہ ہے کہ اس چھوٹی عمر کی بیوی کا خرچ واجب نہیں جس کی ہم عمر سے ہمبستری نہ ہو سکے۔ جب کہ کوئی بڑی عمر کا مرد اس سے شادی کر لے۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس کیلئے خرچ لازم ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر بیوی بڑی عمر کی ہو اور خاوند چھوٹی عمر کا کہ اس کا ہم عمر لڑکا ہمبستر نہ ہوسکتا ہو تو خاوند پر خرچ واجب ہوگا اور یہی امام شافعیؒ کے دو قولوں میں صحیح تر ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر خرچ لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ خاوند کا خرچ اور کپڑا دینے سے عاجز ہوجانا عورت کیلئے فسخ نکاح کا استحقاق ثابت نہیں کرتا۔ مگر مرد کا قبضہ عورت پر سے اٹھ جاتا ہے تاکہ وہ محنت مزدوری کیا کرے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مرد خرچ اور کپڑا اور رہائشی مکان سے عاجز ہو جاوے تو عورت کو فسخ نکاح کا استحقاق ہو جاتا ہے۔ اور اگر ایک زمانہ عورت کو بلا خرچ دیئے گذر جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس زمانہ کا خرچ ساقط ہو جاتا ہے جب تک کہ حاکم اسلام اس کا حکم نہ دے یا یہ کہ میاں بیوی کسی مقدار معین پر متفق ہو چکے ہوں تو ان کی اصلاح میں مرد پر اسی کی موافق چڑھتا رہے گا اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ زمانہ گذر جانے سے بیوی کا خرچ ساقط نہیں ہوتا بلکہ خاوند پر قرض چڑھتا رہتا ہے کیونکہ خرچ عورت کے مرد کو قدرت دینے اور عورت سے مرد کے نفع مند ہونے کی وجہ سے لازم ہوتا ہے (اور یہ موجود ہے) پس پہلے مسئلہ میں پہلا قول خاوند پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے اور دوسرے مسئلہ میں پہلا قول خاوند پر مخفف ہے اس وجہ سے کہ جب تک حاکم اسلام حکم نہ کرے اس وقت تک خرچ ساقط ہوتا ہے۔ اور اس میں دوسرا قول خاوند پر مشدد ہے اس وجہ سے کہ اگر زمانہ گذر جائے تو خرچ مرد سے ساقط نہیں ہوتا۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عورت اپنے خاوند کی اجازت سے وہ سفر کرے جو اس پر واجب نہ ہو تو خرچ ساقط ہوتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ساقط نہیں ہوتا اس لئے کہ خاوند کے اجازت دینے کی وجہ سے نافرمان ہونے سے خارج ہوگئی۔ پس پہلا قول عورت پر مشدد اور دوسرا اس کا برعکس ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ بائن طلاق والی جب اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی حسب دستور مزدوری لینے والی موجود ہو تو باپ کو درست ہے کہ اس عورت سے دودھ پلوائے مگر یہ شرط ہے کہ وہ عورت بچہ کی ماں کے پاس آ کر دودھ پلاوے۔ حالانکہ امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ماں کو دودھ کے لئے مقرر کرنا بہتر ہے اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر حال میں ماں زیادہ حق دار ہے اگرچہ ایسی عورت ملتی ہو جو مفت پلاوے اور اگر حسب دستور مزدوری لے کر پلاوے تو باپ کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس کی ماں کو حسب دستور مزدوری دے کر اسی سے دودھ پلوائے۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا ماں پر مخفف ہے۔ اسی طرح اس کے بعد والا خاوند پر مشدد ہے۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب ماں زمانہ زچگی کا دودھ پلا چکی ہو تو پھر اپنے بچہ کو دودھ پلانے پر مجبور نہ کی جائے گی بشرطیکہ دوسری عورت نہ ملتی ہو۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک وہ خاوند کی زوجیت میں رہے گی اس وقت تک مجبور کی جائے گی۔ الا اس صورت میں کہ اس جیسی عورت شرافت یا کسی عذر یا تونگری کی وجہ سے نہ پلاتی ہو یا یہ کہ بچہ اس کے دودھ سے بوجہ خراب ہونے کے مریض ہو جاتا ہو یا اس کے مثل اور وجہ ہو۔ پس پہلا قول ماں پر مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وارث ہر صاحب رحم رشتہ دار کے خرچہ پر مجبور کیا جائے گا۔ پس امام موصوف کے نزدیک اس میں ماموں اور پھوپھی بھی آ گئی اور چچا کا بیٹا اور جس سے دودھ پینے کا تعلق ہو تو وہ نکل گئے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وارث پر خرچ صرف قریب تر وارث کیلئے لازم ہوتا ہے خواہ وہ باپ ہو یا ماں یا صلبی بیٹے کیلئے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ والد کیلئے خرچ لازم ہوتا ہے اگرچہ اوپر تک چلا جائے (مثلاً دادا، پردادا، نگر دادا وغیرہ یا نانی، پرنانی وغیرہ) اور اپنے لڑکے کیلئے بھی خرچ واجب ہوتا ہے اگرچہ نیچے تک سلسلہ چلا جائے (مثلاً پوتا، پرپوتا وغیرہ) اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ خرچ ہر ان دو شخصوں کے درمیان لازم ہوتا ہے جن میں بوجہ فرضیت یا عصوبت کے طرفین سے میراث جاری ہوتی ہے۔ جس طرح ماں، باپ اور بھائی کی اولاد اور بہنیں اور پھوپھیاں اور ان کے بیٹے۔ یہ ایک روایت ہے اور اگر وارثت ان میں ایک طرف سے جاری ہوتی ہو اور وہ ذوالارحام ہیں جس طرح بھائی کا بیٹا پھوپھی کے ساتھ اور چچازاد بھائی چچازاد بہن کے ساتھ تو اس میں امام احمدؒ سے دونوں روایتیں ہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف اور تیسرے میں کچھ تشدید اور چوتھا پورا مشدد ہے اور تمام اقوال کی توجیہات ظاہر ہیں کہ ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مولیٰ پر آزاد کئے ہوئے غلام کا خرچ لازم نہیں حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ لازم ہے۔ اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہی ہے اور امام موصوف سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر غلام کو اس قدر صغیر سنی میں آزاد کیا ہو کہ وہ اپنے لئے محنت مزدوری نہ کر سکتا ہو تو اس کا خرچ مولیٰ پر تاوقتیکہ مزدوری کے لائق نہ ہو جائے لازم ہوگا۔ پس پہلے قول میں کچھ تخفیف اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے اور شاید پہلا قول عوام الناس پر محمول ہے اور دوسرا اہل شرافت و اعزاز کے ساتھ خاص ہے۔

گیارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ لڑکا اگر بحالت تندرستی بالغ ہو جائے تو اس کا خرچ (باپ سے) ساقط ہو جاتا ہے۔ اور اگر بحالت تنگدستی بالغ ہوا اور اسے کوئی حرفہ بھی نہ آتا ہو تو ساقط نہیں ہوتا اور لڑکی کا خرچ جب تک کہ اس کا نکاح نہ ہو جائے تب تک لازم ہوتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ صرف عقد نکاح سے ساقط نہیں ہوتا بلکہ ہمبستری سے ساقط ہوتا ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا

قول یہ ہے کہ لڑکا اور لڑکی دونوں جب بالغ ہو جائیں تو خرچہ ساقط ہو جاتا ہے بشرطیکہ تندرست ہوں۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ بچہ کا باپ سے نفقہ اس وقت تک ساقط نہیں ہوتا کہ جب تک وہ متمول نہ ہو اور نہ وہ کوئی کسب کر سکتا ہو (اگرچہ بالغ ہو جائے) پس پہلا قول مفصل اور دوسرے میں کچھ تشدید اور تیسرا مخفف اور چوتھا باپ پر مشدد ہے اور تمام اقوال کی توجیہات ذہین آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

بارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر بچہ حالت بیماری میں بالغ ہوا ہو اور پھر اس سے صحت پا گیا بعد میں پھر وہی مرض لوٹ آیا تو نفقہ بھی لوٹے گا (یعنی لازم ہوگا) حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ نہیں لوٹے گا۔ پس پہلے قول میں بچہ پر کچھ تشدید اور دوسرا مخفف ہے۔

تیرھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب لڑکی کا نکاح ہو گیا اور خاوند نے اس سے ہمبستری کر لی پھر اس نے طلاق دیدی تو خرچ اس کا باپ پر لوٹتا ہے (یعنی لازم ہے) حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ نہیں لوٹتا۔ پس پہلے قول میں باپ پر کچھ تشدید اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جس کے پاس کوئی جانور رہو اور مالک اس کی خبر گیری نہ کرتا ہو تو حاکم کو یہ جائز نہیں کہ مالک کو اس کی خبر گیری پر مجبور کرے بلکہ بر طریق امر بالمعروف ونہی عن المنکر اس سے کہہ سکتا ہے۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ حاکم اسے مجبور کر سکتا ہے اور طاقت سے زیادہ بوجھ لادنے سے روک بھی سکتا ہے۔ پس پہلے قول میں مالک پر کچھ تخفیف ہے اور دوسرے میں اس پر کچھ تشدید۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم و علمہ اتم.

کتاب حضانت کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ حق پرورش ماں کیلئے ہوتا ہے جب تک وہ باپ کے سوا دوسرے سے نکاح نہ کرے (دوسرے نکاح کی صورت یہ ہے کہ پہلا خاوند مر گیا ہو جس کے نطفہ سے بچہ ہے) اور جب کسی اور سے نکاح کر لے اور ہمبستر بھی ہو جائے تو اس کا حق پرورش ساقط ہو جاتا ہے۔ یہی مسئلہ اجماعیہ ملا۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ماں اگر کسی سے نکاح کر لینے کے بعد مطلقہ بہ طلاق بائن ہو جائے تو اس کا حق پرورش پھر عود کر آتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول مشہور ہے کہ طلاق سے عود نہیں کرتا۔ پس پہلا قول ماں پر مخفف ہے جبکہ وہ اپنے بچہ کا حق پرورش واپس لینا چاہے اور دوسرے قول میں اس پر تشدید ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ میاں بیوی جب (نکاح سے) الگ ہوں اور ان کے پاس کوئی بچہ ہو۔ پس اگر وہ لڑکی ہے تو اس کے بالغ ہونے تک ماں زیادہ حق دار ہے اور اگر لڑکا ہے تو تاوقتیکہ وہ اپنے کھانے اور پینے اور پہننے اور منہ ہاتھ دھونے اور استنجا کرنے میں دوسرے سے بے پروانہ ہو جائے اس وقت تک ماں زیادہ حق دار ہے اس کے بعد باپ مستحق زیادہ ہے اور یہ نہ ہوگا کہ بچہ کو اختیار دیا جائے کہ وہ جسے چاہے پسند کر لے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ لڑکی کا جب تک نکاح نہ ہو اس وقت تک ماں زیادہ حق دار ہے امام موصوف الذکر کے نزدیک لڑکے کا بھی یہی حکم ہے کہ جب تک وہ بالغ نہ ہو اس وقت تک ماں ہی حق دار ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ لڑکا اور لڑکی دونوں کی سات سال تک ماں زیادہ حق دار ہے پھر اس کو اختیار ہے جہاں چاہے رہنا پسند کرے اور لڑکی بعد سات سال کے بلا اختیار ماں کے پاس رکھی جائے گی۔ اور امام موصوف کی دوسری روایت امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے موافق ہے۔ پس پہلا قول ماں پر مخفف ہے اسی طرح دوسرا (اگرچہ اسباب تخفیف مختلف ہیں) اور تیسرا قول ماں پر مشدد اور باپ پر مخفف ہے اور چوتھا قول لڑکی کے اعتبار سے ماں پر مخفف ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ بچہ جب ماں کو پسند کر لے اور پہلے سے وہ بچہ ماں ہی کے پاس تھا۔ پھر باپ کسی دوسرے شہر کو اپنا وطن بنانے کیلئے سفر کرے تو اسے یہ جائز نہیں کہ ماں سے بچہ کو لے جائے۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ اور اگر خود اس کی ماں ہی نقل مکانی کرنا چاہے اور بچہ کو ساتھ لے جانے کا ارادہ کرے تو امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اسے ایسا کرنا جائز ہے مگر دو شرطوں کے ساتھ ایک تو یہ کہ اپنے شہر کی طرف منتقل ہو دوسرے یہ کہ عقد نکاح اسی شہر میں ہوا ہو جس کی طرف منتقل ہو رہی ہے۔ پس ان میں سے ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو اسے روکا جائے۔ الا یہ کہ نزدیک شہر کی طرف جاتی ہو کہ جہاں سے دن ہی دن میں پھر لوٹ کر آ سکے۔ اور اگر دارالحرب کی یا شہر سے گاؤں کی طرف جانا چاہے تو اس سے منع کی جائے گی اگرچہ گاؤں نزدیک ہی ہو۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ باپ اپنے بچہ کا زیادہ حقدار ہے خواہ مرد ہی منتقل ہوتا ہو یا اس کی ماں۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ ماں زیادہ بہتر ہے جب تک اس نے کسی اور سے نکاح نہ کیا ہو۔ پس پہلا قول باپ پر مشدد اور دوسرا ماں پر مخفف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع و المآب.

کتاب جنایات کے بیان میں

مسائل اجماعیه

چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی آدمی کو قتل کر دینے والا دوزخ میں ہمیشہ نہ رہے گا (بلکہ اگر اس میں داخل ہوگا تو عذاب پا کر بوجہ ایمان پھر وہاں سے نکال دیا جائے گا) اور قاتل اگر قتل کے گناہ سے تائب ہو جائے تو اس کی توبہ صحیح ہے۔ اس میں حضرت ابن عباسؓ اور زید بن ثابتؓ اور ضحاکؒ کا خلاف ہے کیونکہ ان کا قول ہے کہ اس کی توبہ ہرگز قبول نہ ہوگی۔ پس پہلا قول اس وجہ سے کہ تمام احادیث اسی پر دلالت کرتی ہیں مخفف ہے اور دوسرا قول ظاہر قرآن شریف کا اتباع کرنے کیوجہ سے مشدد ہے چنانچہ ارشاد ہے کہ

ومن يقتل مومنا متعمداً فجزاء ه جهنم خالداً فيها

ترجمہ: اور جو کسی مومن کو قصداً قتل کر ڈالے اس کا بدلہ دوزخ ہے کہ اس میں ہمیشہ رہے گا۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس نے کسی ایسے مسلمان کو جو آزاد ہونے میں اس کی برابر تھا قتل کر ڈالا اور حالانکہ مقتول قاتل کا باپ نہ تھا اور قتل بھی قصداً کیا تھا تو اس پر قصاص (بدلہ قتل) واجب ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ مولیٰ جب اپنے غلام کو قتل کر دے تو مولیٰ غلام کے بدلہ میں قتل نہ کیا جائے گا اگرچہ قصداً قتل کرے اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ غلام آزاد کے بدلہ میں قتل کیا جاوے اور غلام کو غلام کے بدلہ میں قتل کیا جاوے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر بیٹا ماں باپ کو قتل کر دے تو بیٹا بدلہ میں قتل کیا جاوے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کوئی کسی کو ایسا زخمی کر دے کہ وہ لیٹ جاوے یہاں تک کہ پھر وہ فوت ہو جاوے تو اس سے بدلہ لیا جاوے (یعنی قتل کیا جاوے) اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مقتول کے والی اگر خون معاف کر دیں تو قصاص ساقط ہو جاتا ہے اور پھر دیت دینی ہوتی ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر قصاص لینے کے بعد گواہ پھر جاویں اور کہنے لگیں کہ ہم نے غلط گواہی دی تھی تو ان پر قصاص لازم نہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مقتول کے وارث جو مستحق ہوں بدلہ لینے کے اور بالغ ہوں اگر پردیس سے آ کر قصاص طلب کریں تو دیر نہ کی جائے الا اس صورت میں کہ قتل کرنے والی حاملہ عورت ہو کہ وضع حمل سے قبل بدلہ اس سے نہ لیا جائے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب مستحقین (جن کو بدلہ لینے کا حق حاصل ہو) نابالغ یا غائب ہوں تو قصاص میں دیر کی جائے گی (کہ نابالغ، بالغ ہو جائیں اور غائب موجود) اس میں امام ابوحنیفہؒ کا خلاف ہے ان کے نزدیک اگر نابالغین کے باپ کو کسی نے قتل کر ڈالا تو وہ قصاص لے سکتے ہیں اور دیر ہرگز نہ کی جائے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر مستحق صغیر نابالغ یا غائب یا مجنون ہو تو صرف غائب ہونے کی صورت میں قصاص کے اندر تاخیر کی جائے۔ اسی طرح تمام اماموں کا

اس پر اتفاق ہے کہ حاکم اگر چور کا ہاتھ یا پاؤں کاٹ دے پھر اس زخم کی تعدی سے اس کی جان ہلاک ہو جائے تو حاکم پر ضمان (چٹی) کچھ نہیں۔ اسی طرح تمام اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ باپ اپنے بالغ بیٹے کا قصاص (قاتل سے لینے کا) استحقاق نہیں رکھتا۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ شل شدہ ہاتھ کے بدلہ میں صحیح سالم ہاتھ نہ کاٹا جائے اور نہ بائیں کے بدلہ میں داہنا اور نہ بایاں داہنے کے بدلہ میں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس نے کسی کو حرم شریف میں قتل کر دیا ہو اس کو بدلہ میں قتل کرنا درست ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مسلمان کسی ذمی (جزیہ دے کر دار الاسلام میں رہنے والے کو) قتل کر ڈالے یا اس کافر کو جو دار الاسلام میں امن لے کر رہتا ہے تو مسلمان اس کے بدلہ میں قتل نہ کیا جائے اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے مگر انہوں نے ایک صورت کا استثناء کیا ہے اور وہ یہ کہ اگر کسی مسلمان نے ذمی یا مستامن کو دھوکہ دے کر قتل کر ڈالا (یعنی چال چل کر) تو اسے بطور حد قتل کیا جائے اور ولی کو (اس صورت میں) معاف کرنے کا حق نہیں کیونکہ اس کے قتل کا حکم کرنا حاکم پر لازم ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مسلمان کو ذمی کے بدلہ میں قتل کیا جائے نہ مستامن کے بدلہ میں۔ پس پہلا قول مسلمان پر مخفف ہے اور امام مالکؒ کے کلام میں کچھ تخفیف ہے اور دوسرا پورا مشدد ہے اور تمام اقوال کی وجوہ ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ آزاد آدمی دوسرے کے غلام کے بدلہ میں قتل نہ کیا جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قتل کیا جائے۔ پس پہلا قول آزاد آدمی پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

تیسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کر ڈالے تو بدلہ میں اسے قتل نہ کیا جاوے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ محض قتل کا قصد کرنے کی وجہ سے قتل کیا جاوے جس طرح اس کو لٹا کر ذبح کرتا اور اگر بلا قصد اس کا سر تن سے اڑا دیا تو بدلہ میں قتل نہ کیا جاوے اور دادا اس حکم میں مثل باپ کی ہے۔ پس پہلا قول باپ پر مخفف اور دوسرا مفصل ہے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر بہت سے آدمی مل کر ایک آدمی کو قتل کر ڈالیں تو وہ سب اس کے بدلہ میں قتل کئے جاویں۔ مگر امام مالکؒ نے اس سے قسامت کی صورت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ اس صورت میں صرف ایک کو قتل کیا جائے۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ بہت سے لوگ ایک کو قتل کرنے کی وجہ سے قتل نہ کئے جائیں۔ یعنی دیت دینی ہوگی نہ قصاص۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی وجہ ضرور ہے۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی کا ہاتھ کاٹنے میں ایک گروہ شریک ہو جائے تو ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ایک ہاتھ کے بدلہ میں بہت

سے ہاتھ نہ کاٹے جائیں بلکہ ان میں سے ہر ایک پر ایک ہاتھ کی پوری پوری دیت لازم ہوگی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

چھٹا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ بھاری چیز سے قتل کرنے میں بدلہ (قصاص) لازم ہوتا ہے جس طرح بڑا لٹھ اور اس قدر وزنی پتھر جس کے اندر غالب گمان یہ ہے کہ اس سے آدمی مر جائے گا۔ اور اماموں کے نزدیک اس میں کچھ فرق نہیں کہ کسی پتھر یا لاٹھی سے زخمی کر کے مار ڈالے یا پانی میں ڈوبا دے یا آگ سے جلا دے یا اس کا گلا گھونٹ دے یا اس پر کوئی عمارت گرا دے۔ یا اس کو کھانے پینے کو نہ دے یہاں تک کہ بھوک یا پیاس سے جان دیدے یا اس کو کسی بڑے پتھر پر دے مارے یا کسی بڑے لکڑ پر خواہ وہ دھاردار ہو یا نہ اور یہی قول امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قصاص یا تو آگ میں جلا دینے سے لازم ہوتا ہے اور یا اس لوہے یا لکڑی یا پتھر کے مارنے سے جو دھاردار ہو اور اگر پانی میں غرق کر دیا اور یا بے دھار کے پتھر یا لکڑی سے مار ڈالا تو اس صورت میں قصاص لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ قصدی خطاء میں دیت لازم ہوتی ہے مگر امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس قدر مارا جس سے وہ مر گیا تو قصاص لازم ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس صورت میں قصاص واجب ہے (یعنی قصدی خطا میں اور اس کی صورت یہ ہے) کہ فعل کا قصد کرے مگر اس سے خطا ہو جائے (مثلاً شکار کے قصداً گولی ماری اور وہ خطا سے انسان کے لگ گئی) یا ایسے ہلکے کوڑے سے کسی کو مارا جس میں غالب گمان یہ تھا کہ اس سے آدمی مر نہیں سکتا (مگر یہ گمان خطا نکلا اور وہ مر گیا) یا کسی کے گھونسا یا طمانچہ زوردار مارا (جس سے وہ مر گیا) پس پہلا قول دیت کی وجہ سے مخفف اور دوسرا قصاص کی وجہ سے مخفف ہے اور دونوں قائلوں کی حدیث شریف میں دلیل ملتی ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو کسی اور شخص کے قتل کرنے پر مجبور (زبردستی) کیا تو قصاص میں اس کو قتل کیا جائے گا جس نے مجبور کیا ہے نہ اس کو جو مجبور کیا گیا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ کہ وہ بھی قتل کیا جائے گا جس نے مجبور ہو کر قتل کیا ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مجبور کرنے والے کو قتل کیا جائے گا۔ رہا وہ جس کو مجبور کیا گیا ہے۔ سو اس میں امام موصوف کے دونوں قول ہیں۔ دونوں میں سے راجح یہ ہے کہ ان دونوں پر قصاص لازم ہے۔ پس اگر قتل کا کام صرف ایک ہی نے کیا ہو تو قصاص اسی پر ہے۔ پس پہلا قول مجبور کرنے والے پر مشدد ہے نہ قتل کے مرتکب پر۔ اور دوسرا قول اس کا برعکس اور تیسرا مفصل ہے۔

نواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ مجبور کرنے والے کا بادشاہ ہونا شرط ہے اور یا ظلم کرنے والا ہو۔ اور اگر وہ جس کو مجبور کیا جائے غلام ہو تو مجبور کرنے والے کا مولیٰ ہونا شرط ہے۔ لہٰذا ان

سب سے قصاص لیا جاوے۔ مگر یہ کہ غلام عجمی ہو کہ اسے اس کے حرام ہونے کی خبر نہ ہو تو اس پر قصاص لازم نہیں۔ حالانکہ باقی اماموں کا قول یہ ہے کہ ہر دست دراز سے اکراہ (مجبور کرنا) صحیح ہوسکتا ہے۔ پس پہلا قول مذکورین کے سوا پر مخفف ہے۔ اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور ہوسکتا ہے کہ پہلے قول کو ان ذی جاہ امراء پر محمول کیا جائے جو بادشاہ کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے اور دوسرے کو ان معمولی درجہ کے لوگوں پر محمول کیا جائے جو جاہ کے کسی درجہ میں نہیں۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ایک آدمی نے دوسرے کو پکڑ لیا پھر تیسرے نے اسے قتل کر دیا تو قصاص قتل کرنے والے پر ہے نہ پکڑنے والے پر لیکن پکڑنے والا تعزیر کیا جائے گا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ (چونکہ) پکڑنے والا اور قاتل دونوں قتل میں شریک ہیں (اس لئے) ان دونوں پر قصاص واجب ہوگا۔ بشرطیکہ بغیر مقتول کو دوسرے سے پکڑوائے قتل نہ کرسکتا ہو اور مقتول بعد پکڑے جانے کے بھاگنے پر قادر نہ ہو۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ قاتل کو قتل کیا جائے اور پکڑنے والے کو قید کر دیا جائے یہاں تک کہ (قید ہی میں) مر جائے اسی طرح امام موصوف کی دوسری روایت یہ ہے کہ ہر صورت میں دونوں قتل کئے جائیں گے۔ پس پہلا قول قاتل پر مشدد ہے نہ پکڑنے والے پر اور دوسرا قول شرط مذکور کی وجہ سے دونوں پر مشدد ہے اور تیسرا بھی مشدد ہے اور تینوں اقوال کی توجیہات ظاہر ہیں کہ ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

گیارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے راجح یہ ہے کہ قتل عمد کی صورت میں قصاص کا واجب ہونا متعین ہے حالانکہ امام مالکؒ کی دوسری روایت اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ واجب معین نہیں بلکہ اختیار ہے خواہ قصاص لیا جاوے یا دیت اور اس مسئلہ میں اختلاف کا ثمرہ یہ ہوگا کہ اگر مقتول کے ولی نے بالکل معاف کر دیا تو دیت بھی ساقط ہو جائے گی۔ پس پہلا قول قصاص متعین ہونے کی وجہ سے مشدد ہے اور دوسرے قول میں دیت اور قصاص کے اندر اختیار دینے کی وجہ سے کچھ تخفیف ہے۔

بارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مقتول کا ولی اگر قصاص معاف کر دے تو دیت لازم ہو جاتی ہے اگرچہ قاتل رضامند نہ ہو اور اگر ولی قصاص سے مال لینے کی طرف عدول کرے (یعنی مال طلب کرے) تو تاوقتیکہ قاتل رضامند نہ ہو اس وقت تک یہ درست نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں ولی کو ایسا کرنا درست ہے۔ پس پہلے قول میں ولی پر کچھ تشدید اور دوسرے میں اس پر تخفیف ہے۔

تیرھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ عورت اگر قصاص معاف کر دے تو ساقط ہو جاتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ خون کے اندر عورتوں کو کچھ دخل

نہیں۔ اسی طرح امام موصوف کی دوسری روایت یہ ہے کہ خون کے اندر جس طرح مردوں کو دخل ہے اسی طرح عورتوں کو بھی ہے بشرطیکہ عصبات میں سے ان کے درجہ کا کوئی نہ ہو اور اس کا مطلب کہ عورتوں کو خون میں دخل ہے یہ ہے کہ قصاص اور دیت دونوں میں ہے بعض کا قول ہے کہ صرف قصاص لینے میں ہے معاف کرنے میں نہیں اور بعض نے کہا کہ معاف کرنے میں ہے قصاص لینے میں نہیں۔ پس پہلا قول قاتل پر مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔ اور اسی طرح تیسرا اس شرط کے ساتھ جو مذکور ہوئی۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مستحق (قصاص کا حقدار) نابالغ یا مجنون ہو تو قصاص میں تاخیر نہ کی جائے۔ حالانکہ امام شافعیؒ قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ تاخیر کی جائے یہاں تک کہ نابالغ، بالغ ہو جائے اور مجنون صحیح العقل ہو جائے۔ پس پہلا قول تعدی کرنے والے پر مشدد اور مستحق قصاص پر مخفف ہے۔ اور دوسرا اس کا برعکس ہے۔

پندرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ باپ کو اپنے نابالغ بچہ کی طرف سے قصاص لینے کا حق ہے (یعنی اگر نابالغ بچہ قصاص لینے کا مستحق ہو اور اس کی طرف سے باپ پہلے) تعدی خواہ جان کی ہو یا ہاتھ پاؤں وغیرہ میں سے کسی عضو کو کاٹ دیا ہو حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ باپ کو اس کا حق نہیں۔ پس پہلے قول میں زیادتی کرنے والے پر کچھ تشدید اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

سولہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے گروہ کو قتل کیا تو اس پر صرف قصاص لازم ہے اس کے سوا اور کچھ لازم نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر یکے بعد دیگرے قتل کیا ہے تو پہلے کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا اور باقی مقتولوں کے عوض میں دیتیں لازم ہوں گی۔ اور اگر تمام گروہ کو ایک دفعہ قتل کیا ہے تو مقتولوں کے وارثوں اور والیوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی جس کا نام نکلے گا اس کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا اور باقی مقتولوں کے وارث دیتوں کے مستحق ہوں گے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے گروہ کو قتل کر دیا پھر مقتولوں کے والی جمع ہو کر قصاص طلب کرنے لگیں تو تمام کے بدلہ میں اس کو قتل کر دیا جائے گا اور اس پر دیت لازم نہ ہوگی اور اگر بعض وارثوں نے قصاص طلب کیا اور بعض نے دیت تو طالبین قصاص کے لئے قتل کیا جائے گا اور طالبین دیت کو دیت دلائی جائے گی اور اگر سب کے سب دیت ہی طلب کریں تو ہر ایک کو پوری پوری دیت دی جائے گی۔ پس پہلے قول میں ظلم کرنے والے پر تخفیف اور دوسرے میں اس پر تشدید ہے اور تیسرا مفصل ہے۔

سترھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر ظلم کیا چنانچہ اس کا داہنا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر ایک اور شخص پر زیادتی کی تو اس کا بھی داہنا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر دونوں مظلوموں نے بدلہ طلب کیا تو دونوں کے واسطے اس کا داہنا ہاتھ کاٹا جائے گا اور ایک ہاتھ کی دیت لازم ہوگی جو دونوں پر تقسیم کر دی جائے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا داہنا ہاتھ دونوں کے بدلہ میں کاٹا جائے گا

اور دیت لازم نہ ہوگی۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ پہلے مظلوم کے واسطے داہنا ہاتھ کاٹا جائے اور دوسرے کے واسطے دیت کا تاوان دے اور اگر دونوں کے ہاتھ ایک دفعہ کاٹے ہوں تو امام موصوف کے نزدیک دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے جس طرح قتل جاں میں کی گئی تھی اسی طرح اس وقت بھی کہ یقینی طور پر کسی کا پہلے کٹنا اور دوسرے کا بعد میں معلوم نہ ہو بلکہ اشتباہ ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں مظلوم قصاص طلب کریں تو دونوں کے واسطے ہاتھ کاٹا جائے اور دیت لازم نہیں اور اگر ایک تو قصاص طلب کرے اور دوسرا دیت تو طالب قصاص کے لئے ہاتھ کاٹا جائے اور دوسرے کے لئے دیت لے لی جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے اور تیسرا مفصل ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو قصداً قتل کر دیا بعد میں وہ مر گیا تو ولی مقتول کا حقِ قصاص اور دیت دونوں ساقط ہو گئے۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ قاتل کے ترکہ میں سے اولیاء مقتول کو دیت دلوائی جائے گی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

انیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قصاص سوا تلوار کے اور کسی چیز سے نہ لیا جائے۔ خواہ قاتل نے مقتول کو تلوار سے مارا ہو یا کسی اور چیز سے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جس چیز سے قاتل نے مارا ہو اسی سے قصاص لیا جائے۔ اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہی ہے پس پہلے قول میں تخفیف اور خوبی کے ساتھ قتل کی تعلیم ہے اور دوسرے میں کچھ تشدید کیونکہ ممکن ہے اس نے وزنی چیز سے مار ڈالا ہو۔

بیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے حرم شریف سے باہر کسی کو قتل کیا پھر حرم شریف میں جا کر پناہ گزیں ہو گیا یا کسی کو بوجہ کفر یا زنا یا مرتد ہونے کے قتل کیا پھر حرم شریف میں پناہ پکڑی تو وہ قصاصاً اسی جگہ قتل نہ کیا جائے لیکن اس کو تنگ کیا جائے اس طرح کہ اس سے بیع وفروخت ترک کر دی جائے (تاکہ کھانے پینے کو نہ ملے اور یہاں سے باہر چلا جائے) یہاں تک کہ وہاں سے نکلے پس قتل کیا جائے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حرم کے اندر ہی قتل کر دیا جائے۔ پس پہلے قول میں ایک مدت مہلت دیدینے کی وجہ سے ظلم کرنے والے پر تخفیف ہے اور دوسرے قول میں تاخیر نہ کرنے کی وجہ سے تشدید ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرم شریف کسی گناہگار یا خونی شخص کو پناہ دینے والا نہیں ہے۔

اور پہلے قول کی دلیل حرم شریف کی انتہائی عظمت کا لحاظ کرنا ہے کیونکہ وہ خدا تعالیٰ کا دربار خاص ہے۔

لہٰذا پہلا قول اس حاکم پر محمول کیا جائے گا جس پر خدا تعالیٰ کی ہیبت کا غلبہ ہو یہاں تک کہ اس کی حرمت کی وجہ سے اقامت حدود بھی وہاں نہ کر سکے۔

اور دوسرا قول اس حاکم پر محمول کیا جائے جس پر خدا تعالیٰ کی اس قدر ہیبت غالب نہ ہو اور جلد قصاص لینے کو فتنہ بٹھانے میں معتبر سے زیادہ موثر جانتا ہو۔

کتاب دیات کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان آزاد مرد کی دیت سو اونٹ ہیں جو اس شخص کے مال میں سے دیئے جائیں جس نے قصداً قتل کیا ہو۔ بشرطیکہ (ولی مقتول) دیت لینے کی طرف رجوع کریں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ہر وہ زخم جس کے اندر بدلہ ممکن ہو اس کا بدلہ (قصاص) لیا جائے۔ اور اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان پانچ زخموں میں کوئی شرعی اندازہ مقرر نہیں اول حارصہ (یعنی وہ زخم جس سے سر کی کھال کٹ جائے) دوسرا دامیہ (یعنی وہ زخم جس سے خون بہہ نکلے) تیسرا باضعہ (وہ زخم جس سے کھال کٹ جائے) چوتھا متلاحمہ (وہ زخم جس سے گوشت کٹ جائے) پانچواں سمحاق (وہ زخم جس سے ہڈی کے پاس کی جھلی تک زخم پہنچ جاوے) اور ان پانچوں کی تفسیر کتب فقہ میں مشہور ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان پانچوں زخموں میں بعد اچھے ہو جانے کے حکم بنایا جائے گا اور حکم بنانے کی تفسیر یہ ہے کہ اس شخص کو جو زخمی ہوا ہے غلام فرض کر کے کوتا جاوے گا پھر بعد زخمی ہو جانے کے اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے گا تو جس قدر قیمت میں زخم سے کمی ہو گی اس قدر بطور دیت زخم کرنے والے کے ذمہ مال لازم ہوگا۔ برخلاف بقیہ ان زخموں کے جن کا بیان مسائل اختلافیہ میں آنے والا ہے جس طرح موضعہ (وہ زخم جو ہڈی کو ظاہر کر دے) اور ہاشمہ (وہ زخم جو ہڈی کو توڑ ڈالے) الی آخرہا، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ منقلہ میں (وہ زخم جو ہڈی کو ظاہر کر دے در توڑ دے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر دے) پندرہ اونٹ لازم ہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اموخہ زخم میں (یہ وہ زخم ہے جو سر کے اندر دماغ تک پہنچ جائے) دیت کا تہائی ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ آنکھ کا بدلہ آنکھ ہے اور ناک کا بدلہ ناک ہے اور کان کا کان اور دانت کا دانت۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جائفہ (وہ زخم جو پیٹ کے اندر اور سینہ اور پہلو اور کوک تک پہنچ جائے) میں دیت کا ایک ثلث لازم ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ دونوں آنکھیں ضائع کر دینے میں پوری دیت لازم ہے اور ناک میں بھی جبکہ وہ کٹ جائے پوری دیت ہے اور زبان میں بھی پوری دیت ہے۔ اسی طرح دونوں ہونٹوں میں بھی پوری دیت ہے اور تمام دانتوں کی بتیسی میں بھی۔ اور ایک جبڑے میں اگر دوسرا باقی ہو تو نصف دیت ہے اور امام متولی نے ائمہ شافعیہ میں سے دونوں جبڑوں میں پوری دیت کا ہونا مشکل سمجھا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ اس کے بارہ میں کوئی صحیح حدیث وارد نہیں اور قیاس اس کو تقاضا نہیں کرتا۔ کیونکہ جبڑا منجملہ اندرونی ہڈیوں کے ہے جس طرح ہنسلی اور

پسلی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ چار پلکوں میں پوری دیت لازم ہے اس طرح کہ ہر پلک میں چوتھائی دیت سوا اس کے جو امام مالکؒ سے منقول ہے وہ یہ کہ اس میں کسی کو حَکَم بنایا جائے گا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ہر ہاتھ میں نصف دیت لازم ہے اور پاؤں میں بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ زبان میں دیت ہے اور پیشاب گاہ میں بھی دیت ہے اور عقل زائل کر دینے میں دیت ہے۔ اسی طرح قوت سمع دور کر دینے میں بھی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ آزاد مسلمان عورت کی جان ضائع کر دینے میں مسلمان مرد آزاد کی دیت سے آدھی دیت لازم ہے اور اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ خطا سے قتل کر دینے میں عاقلہ پر دیت لازم ہوتی ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس کی ادائیگی کی میعاد تین برس ہوتے ہیں۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مسلمان آزاد مرد کی دیت نقد ہوتی ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کی ادائیگی کی معیاد تین سال ہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ مظلوم مسلمان کے احترام کو ملحوظ رکھنا ہے۔
دوسرے قول کی وجہ ظالم کے احترام کا لحاظ ہے۔ کیونکہ مظلوم کی تو تقدیر میں یوں ہی لکھا تھا اور تعدی کرنے والا ممکن ہے کہ تائب ہو جائے اور خدا تعالیٰ اس کی توبہ قبول فرمالے جبکہ دیت کو تین سال تک موخر کیا جائے۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ قتل شبہ عمد میں دیت تین قسم کے اونٹوں سے ادا ہوتی ہے۔ جس طرح قتل عمد میں۔ حالانکہ امام مالکؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ پانچ قسم کے اونٹوں سے ادا ہوتی ہے۔ پس پہلے قول میں تثلیث کی وجہ سے تشدید ہے اور دوسرے میں تخمیس کی وجہ سے تخفیف ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ دیت قتل خطا پانچ قسموں کے اونٹوں سے ادا ہوتی ہے، بیس جذعہ (وہ اونٹ جو پانچویں سال میں پڑا ہو) اور بیس حقہ (وہ اونٹ جو چوتھے سال میں ہو) اور بیس بنت لبون (تیسری برس کے اونٹ) اور بیس ابن مخاض (دوسری برس کے نر اونٹ) اور بیس بنت مخاض (دوسری برس کے مادے اونٹ) اور یہی قول امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا ہے اتنا فرق ہے کہ انہوں نے ابن مخاض کے بجائے ابن لبون کو رکھا ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ دیتوں میں دراہم اور دیناروں کا لینا باوجود اونٹ موجود ہونے کے درست ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جب اونٹ موجود ہوں تو ان سے اعراض کرنا درست نہیں مگر یہ کہ طرفین راضی ہو جائیں (تو اس وقت درست ہے) پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں قولوں کی توجیہ ظاہر ہے کہ ذہین پر پوشیدہ نہیں اس لئے کہ دیت سے اس مظلوم کا احترام مقصود ہے پس جبکہ ہم اونٹ پاویں گے تو انہیں کو مقدم رکھیں گے اگر اونٹ نہ ہوں گے تو پھر ان کی قیمت سے بھی

احترام مظلوم حاصل ہوسکتا ہے اور شارع علیہ السلام نے جو اس کا اندازہ اونٹوں کے اندر رکھا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب کے اموال کا زیادہ حصہ اونٹ ہی ہوتے تھے جیسا کہ کتب فقہ میں مشہور ہے۔ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دیتوں کے اندر اونٹ اصل ہیں۔ پس اگر وہ موجود نہ ہوں یا دست درازی کرنے والے کے اولیاء بخل کر جائیں تو پھر ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم کی طرف رجاع کیا جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دیت کی تعداد دس ہزار درہم ہیں اور بقیہ تینوں اماموں کے نزدیک بارہ ہزار درہم ہیں۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حرم شریف یا حج یا عمرہ کے احرام کی حالت میں کسی کو قتل کر دینے سے دیت سخت نہیں ہوتی اور نہ ان مہینوں میں قتل کرنے سے جن میں قتل حرام ہے اور نہ اپنے ذی رحم محرم رشتہ دار کو قتل کر دینے سے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر آدمی اپنے بچہ کو قتل کر دے تو دیت سخت ہو جاتی ہے اور دیت کی سختی کی صورت حسب اختلاف مذاہب اربعہ کتب فقہ میں مذکور ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حرم شریف میں قتل کرنے اور ذی رحم محرم رشتہ دار کو قتل کرنے اور اشہر حرم (جو مہینے قتال کے حرام کے ہیں) میں قتل کرنے سے دیت مغلظہ (سخت) لازم ہوتی ہے پس پہلا قول مسلمان کی حرمت کو حرم شریف سے بڑھانے والا ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے اور دوسرا قول بچہ کی تعظیم کو بڑھانے والا ہے خدا تعالیٰ کے ساتھ ادب کا معاملہ کرنے کی وجہ سے کیونکہ اس نے لوگوں کو اپنی اولاد کے قتل کرنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے کہ

ولا تقتلوا اولادکم

اور اپنی اولاد کو قتل مت کرو

اور دوسری جگہ ارشاد ہے

ولا یقتلن اولادھن

اور نہ قتل کریں (عورتیں) اپنی اولاد کو

اور تیسرا قول پہلے کی مثل ہے۔

چھٹا مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ دونوں کانوں میں پوری دیت لازم ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ ان میں کسی کو حکم بنانا چاہئے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

ساتواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس آنکھ میں جو اپنی جگہ قائم ہو مگر اس سے دیکھتا نہ ہو اور شل شدہ ہاتھ اور شل شدہ آلۂ تناسل اور خصیے آدمی کے آلۂ تناسل اور گونگی زبان اور چھٹی انگلی اور زائد دانت میں کسی کو حکم بنایا جائے حالانکہ امام شافعیؒ کا دوسرا قول اور امام احمدؒ کے دو قولوں میں سے اظہر یہ ہے کہ ان تمام چیزوں میں پوری دیت ہے۔ امام احمدؒ نے فرمایا کہ ہر پسلی میں ایک اونٹ لازم ہے اور ہانس

میں بھی ایک اونٹ اور ہر دست اور بازو اور ان میں دو دو اونٹ لازم ہیں اور تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس میں حکم بنانا ہوگا۔ پس پہلے مسئلہ میں پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے جس طرح دوسرے مسئلہ میں پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو مارا یہاں تک کہ اس کی ہڈی کھول دی اور عقل بھی جاتی رہی اس پر عقل کی دیت لازم ہوگی۔ اور موضحہ زخم کی دیت اسی میں داخل ہو جائے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے راجح قول یہ ہے کہ اس پر عقل چلے جانے کی پوری دیت ایک لازم ہے اور موضحہ زخم کا تاوان الگ۔ پس پہلے قول میں موضحہ کے تاوان کو دیت عقل میں داخل کر دینے کی وجہ سے تخفیف ہے۔ اور دوسرے قول میں نہ داخل کرنے کی وجہ سے تشدید۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس بچہ کا دانت توڑ دیا جس کے دانت دودھ کے تھے (یعنی کچھ تھے ابھی گر کر دوسرے مضبوط نہ نکلے تھے) تو اس پر تاوان لازم نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ تاوان لازم ہے پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اتنی عمر والے بچہ کی زبان کاٹ دی جو بولنے کے قابل نہ ہوا تھا تو اس میں حکم بنانا چاہئے۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس میں پوری دیت لازم ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔

گیارھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کانے کی آنکھ پھوڑ دی تو اس پر پوری دیت لازم ہوگی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر آدھی دیت لازم ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

بارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے دوسرے کو مارا یہاں تک کہ اس کی ڈاڑھی کے بال اکھیڑ لئے اور پھر وہ نہ اگے یا اس کے سر یا بھنوں یا اس کے پلکوں کے بال اور پھر وہ دوبارہ نہ جمے اس میں پوری دیت لازم ہوگی۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کے اندر حکم بنایا جائے گا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

تیرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے جماع کیا جس سے اس کے دونوں راستے ایک ہو گئے اور وہ بیوی اتنی عمر کی تھی جس سے ہمبستری نہیں کی جاتی تو اس پر تاوان لازم نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ اس پر دیت لازم ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے مشہور تر یہ ہے کہ اس میں حکم بنایا جائے۔ پس پہلا قول

مخفف ہے کیونکہ یہ فعل ایسے محل میں پایا گیا ہے جس میں فی الجملہ تصرف کی اجازت تھی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد اور تیسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہودی اور نصرانی کی دیت مسلمان کی سی ہے خواہ جنایت قصداً کی ہو یا خطاءً کچھ فرق نہیں حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اس کی دیت مسلمان کی دیت سے آدھی ہوگی۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ قصداً اور خطاءً دونوں میں مسلمان کی دیت کا ثلث ہوگی۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس نصرانی یا یہودی سے معاہدہ ہو جس کو مسلمان نے قتل کیا ہے اور قتل بھی قصداً ہو تو اس کی دیت مسلمان کے برابر ہوگی اور اگر خطاءً قتل کیا ہو تو مسلمان کی دیت کا نصف ہوگی۔ اور اسی کو امام خرقیؒ نے پسند کیا ہے اور امام موصوف سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس کی دیت مسلمان کی دیت سے آدھی ہوگی۔ پس پہلا قول مشدد ہے خدا تعالیٰ کے ظاہر قول کے مطابق کہ

و کتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس و العین بالعین

کیونکہ اس حکم کو کسی دوسری آیت کے ساتھ ہماری شریعت میں منسوخ نہیں فرمایا۔ بالخصوص اس وقت کہ اس قول کا قائل قرآن شریف کو حدیث سے منسوخ کرنے کا قائل نہ ہو (یعنی نسخ قرآن بالحدیث کو جائز نہ کہتا ہو) اور دوسری قول میں کچھ تشدید اور تیسرے میں جنایت کرنے والے پر کچھ تخفیف ہے اور چوتھا قول مفصل ہے کہ اس کی دوشقوں میں سے ایک کے اندر تشدید ہے ظاہر فرمان الٰہی کے مطابق جیسا کہ مذکور ہوا۔

پندرھواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دو سوار لڑ کر مر جائیں اور ہوں دونوں آزاد تو ہر ایک کے عاقلہ پر دوسرے کے واسطے پوری دیت لازم ہوگی۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ہر ایک کے عاقلہ پر دوسرے کے لئے نصف دوسرے کی لازم ہے۔ اور یہی قول امام شافعیؒ کا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا اس مسئلہ میں میں نے کوئی قول نہیں پایا۔ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ہر ایک کے ترکہ میں سے دوسرے کی دیت کی نصف قیمت لازم ہوگی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

سولہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جنایت کرنے والا عاقلہ کے ساتھ داخل ہوتا ہے کہ وہ بھی ان کے ساتھ مل کر ادا کرے اور جو کچھ عاقلہ میں سے کسی پر واجب ہوگا اسی قدر جنایت کرنے والے پر بھی۔ اور یہی قول اصحاب امام مالکؒ میں سے علامہ ابن قاسم کا ہے۔ حالانکہ دوسروں کا قول یہ ہے کہ جنایت کرنے والا عاقلہ میں شمار نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دیت کے لئے عاقلہ کافی ہو تو جنایت کرنے والے پر کچھ لازم نہیں اور اگر وہ کافی نہ ہو تو اس پر بھی لازم ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر کچھ لازم نہیں خواہ عاقلہ دیت کیلئے کافی ہو یا نہ ہو اس قول کی بناء پر اگر عاقلہ کافی نہ ہو پوری دیت کیلئے تو پھر بیت المال کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ پس پہلے قول میں تعدی کرنے والے پر تشدید اور دوسرا مخفف اور تیسرا مفصل ہے۔ پھر تفصیل کی دوشقوں میں سے ایک کے اندر تخفیف ہے اور چوتھا قول پورا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دراصل جنایت کرنے والا تاوان دینے کا زیادہ مستحق ہے۔ بہ نسبت عاقلہ کے کیونکہ وہ خود جنایت کرنے والا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جنایت کرنے والے نے عاقلہ ہی کی بودگی پر جنایت کی کیونکہ اگر وہ یہ نہ سمجھتا کہ مجھے مظلوم کے حوالہ نہ کریں گے تو وہ ہرگز اس جنایت کی جرات نہ کرتا۔

اور تیسرے قول کی وجہ عاقلہ کو تنبیہ کرنے کیلئے حاکم کو اختیار دینا ہے پس اگر وہ عاقلہ کو پوری دیت ادا کرنے پر قادر سمجھے تو اسی سے دلوادے تاکہ وہ آئندہ کیلئے جنایت کرنے والے کو ایسی حرکت سے باز رکھیں اس خوف سے کہ کہیں خود امام (حاکم اسلام) کو اس کی طرف سے پوری دیت نہ دینی پڑ جائے اور اگر عاقلہ کو پوری دیت ادا کرنے پر قادر نہ جانے تو جنایت کرنے والے کو بھی ان کے ساتھ شریک کردے۔

اور چوتھے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کی جنایت کا باعث عاقلہ ہی ہے جیسا کہ پہلے امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ میں گذرا۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ اکثر جنایت کرنے والے منجملہ بے وقوفوں کے ہوتے ہیں اور اس کو مال کا غریم بنانا کچھ موثر نہیں ہوسکتا اس لئے کہ مال اس کے نزدیک ایک معمولی سی چیز ہے لہٰذا پوری دیت عاقلہ پر لازم ہوگی تاکہ وہ ظالم کا ہاتھ روکے اور اگر دیت کا عاقلہ پر لازم ہونا حدیث میں نہ وارد ہوتا تو دیت صرف جنایت کرنے والے ہی پر لازم ہوتی شریعت کے بقیہ قوانین پر قیاس کرکے۔

سترھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جنایت کرنے والا اگر دفتری آدمی ہو تو اہل دفتر اس کا عاقلہ ہیں اور وہ عصبات پر دیت کا بار اٹھانے میں مقدم ہوں گے۔ پس اگر اہل دفتر نہ ہوں تو پھر اس کے عصبات کو متحمل ہونا پڑے گا۔ اسی طرح بازاری کا عاقلہ اہل بازار ہیں پھر اس کے رشتہ دار ہیں۔ اگر وہ عاجز ہوجائیں تو پھر اہل محلہ ہیں۔ اگر وہ بھی کافی نہ ہوں تو اہل شہر ہیں۔ اور اگر جنایت کرنے والا گاؤں کا باشندہ ہو اور اہل گاؤں دیت کے لئے کافی نہ ہوں تو پھر اس شہر والوں پر پڑے گی جو اس گاؤں سے نزدیک ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اہل شہر وغیرہ کو دیت میں کچھ دخل نہیں مگر اس صورت میں کہ وہ جنایت کرنے والے کے رشتہ دار ہوں۔ پس پہلا قول اہل دفتر اور اہل بازار اور اہل محلہ اور اہل شہر پر (خواہ ظالم اسی جگہ کا باشندہ ہو یا اس کے متصل گاؤں کا) مشدد ہے اور دوسرے قول میں کچھ تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اہل دفتر وغیرہم کو وہ بات بری معلوم ہوتی ہے جو جنایت کرنے والے کو بری لگتی ہے اور وہ بات ان کو پسند آتی ہے جو اسے اچھی لگتی ہے لہٰذا حمیت میں مانند عصبات کی ہوگئے (یعنی رشتہ داروں کی)

اور دوسرے قول کی وجہ حمیت میں ان سب کا عصبات سے کم ہونا ہے۔ لہٰذا وہ سب رشتہ داروں کے ساتھ لاحق نہیں ہوسکتے اور عنقریب باب تقسیم فئی و غنیمت میں آجائے گا کہ اہل دفتر سے ہر وہ شخص مراد ہے جس نے لشکر مقاتلین کے دفتر میں اپنا نام ثبت کرادیا ہو۔

اٹھارواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ عاقلہ میں (دیت کے اعتبار سے) برابری کی جائے چنانچہ تین درہم سے لے کر چار تک لئے جائیں (یعنی فی نفر) اور عاقلہ پر جو دیت لازم ہوتی ہے اس کا کوئی اندازہ مقرر نہیں اور نہ وہ حسب طاقت وقوت لازم ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اندازہ تو اس کا نہیں مگر اس قدر لازم ہے جس کے دینے میں سہولت ہو اور ضرر رسانی نہ ہوتی ہو۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا اندازہ مقرر ہے چنانچہ تونگر پر نصف دینار لازم ہے اور متوسط الحال پر ربع دینار اور اس سے کم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف اور تیسرے میں اندازہ کے اعتبار سے کچھ تشدید ہے۔

انیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دوقولوں میں سے ایک یہ ہے کہ عاقلہ کے اندر دیت کا بار اٹھانے میں غائب اور حاضر سب برابر ہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ غائب تحمل دیت میں حاضر کے ساتھ شریک نہیں ہوسکتا بشرطیکہ غائب منجملہ عاقلہ کے ہو۔ اور اس اقلیم میں نہ رہتا ہو جس میں بقیہ عاقلہ ہے بلکہ دوسری ولایت میں ہو۔ البتہ عاقلہ کے ساتھ نزدیکی قبیلہ ملایا جائے گا جو عاقلہ کے متصل ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا شرط مذکور کی وجہ سے مخفف ہے۔

بیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی کی دیوار، راستہ یا دوسرے شخص کی مملوکہ زمین کی طرف جھک گئی اور پھر وہ کسی آدمی پر گر گئی جس سے وہ فوت ہوگیا پس اگر دیوار کے ڈھانے کا اس سے مطالبہ کیا گیا تھا اور اس نے باوجود قدرت کے ایسا نہ کیا تو اس کی وجہ سے تلف جان کا ضامن ہوگا ورنہ نہیں۔

حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر اس نے دیوار کو نہ ڈھایا تو ضمان لازم ہوگا حالانکہ امام مالکؒ نے یہ بھی زیادہ کیا ہے کہ یہ شرط ہے کہ اس کے ڈھانے سے باز رہنے پر گواہ گذر جائیں (یعنی گواہ کہہ دیں کہ اس نے باوجود قدرت کے دیوار کو نہ دھایا) اسی طرح امام مالکؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر دیوار سے یہاں تک ڈر پہنچ گیا ہو کہ جان ضائع ہونے سے بے خوفی نہ ہو تو جو کچھ دیوار سے تلف ہوگا اس کا ضمان دینا ہوگا خواہ اس سے پیشتر مطالبہ کیا جاچکا ہو یا نہ اور خواہ گواہ گذرے ہوں یا نہ۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دوسری روایت اور اصحاب امام شافعیؒ کے دوقولوں میں سے اصح یہ ہے کہ ضامن نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرے میں کچھ تشدید اور تیسرا مخفف ہے اور تمام اقوال کی توجیہات ظاہر ہیں۔

اکیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی بچہ یا بے عقل پر چیخا جو کسی چھت یا دیوار پر کھڑے تھے اور وہ (اس کے چیخ لگانے سے) نیچے گر کر فوت ہوگئے یا بچہ کی عقل ضائع ہوگئی (پاگل بن گیا) یا بالغ کی عقل ضائع ہوگئی پھر زمین پر گر گیا یا حاکم نے کسی عورت کو اپنی کچہری میں حاضر کرنے کے لئے پیادوں سے بلوایا اس نے گھبراہٹ سے اپنے پیٹ کا کچا بچہ ڈالدیا یا اس کی عقل جاتی رہی تو ان سب

صورتوں میں ضمان لازم نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں عاقلہ پر دیت لازم ہے سوائے بالغ کے جو چیخ سے گر کر مر جائے کیونکہ اس میں عاقلہ پر ضمان لازم نہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ تمام صورتوں میں دیت عاقلہ پر لازم ہے اور اس عورت کی دیت جو کچہری میں بلائی گئی ہو حاکم پر لازم ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں دیت عاقلہ پر لازم ہے سوا اس عورت کے جو بلائی گئی ہو کہ اس کی دیت کسی پر لازم نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے اور چوتھے میں کچھ تشدید ہے اور تیسرا قول بالکل مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ فوت شدہ کے مارنے میں کسی کا خود مرتکب نہ ہوتا ہے۔

اور دوسرے اور اس کے بعد کے اقوال کی وجہ یہ ہے کہ اس کے فوت ہونے کے سبب تو بنے اس لئے تاوان لازم ہوگا۔

بائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی عورت کے پیٹ میں مار کر اس کا بچہ مردہ گرایا بعد میں وہ عورت بھی مر گئی تو بچہ کی وجہ سے اس پر کچھ ضمان نہیں مگر (عورت کے فوت ہو جانے سے) مارنے والے پر پوری دیت لازم ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس صورت میں بچہ کی پوری دیت لازم ہوگی۔ پس پہلا قول بچہ کی دیت کے بارہ میں مخفف اور اس کی ماں کی دیت میں مشدد ہے۔ اور دوسرا قول بچہ کی دیت کے بارہ میں مشدد ہے۔

تیئیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے مکان کے گردے میں کنواں کھودا تو اس میں گر کر جو مرے گا اس کا ضمان لازم ہوگا (کھودنے والے پر) حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر کچھ ضمان نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

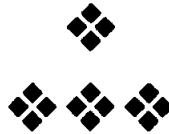
اور پہلے قول کی وجہ اسی طرح دوسرے کی ظاہر ہے۔

چوبیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے مسجد میں بوریا بچھایا یا نمازیوں کی خاطر مسجد کا کنواں کھودا یا مسجد میں قندیل لٹکائی پھر ان میں سے کسی چیز سے کوئی انسان ہلاک ہو گیا تو اگر پڑوسیوں نے اسے اجازت نہ دی تھی تو ضامن ہوگا۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ کوئی ضمان لازم نہیں۔ برخلاف اس کے کہ کسی نے مسجد میں کنکریاں بچھائیں اور ان پر کوئی انسان پھسل کر گر گیا تو اس پر بالاتفاق ضمان لازم نہیں۔ پس پہلے قول میں شرط مذکور کی وجہ سے تشدید ہے اور دوسرا قول دو شقوں میں سے ایک کے ساتھ مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر پڑوسیوں نے اجازت نہ دی ہو تو اسے کنواں کھودنے اور بوریا بچھانے کا کوئی حق نہیں اس لئے کہ جو پڑوسی معین ہیں ان کا حق غیر پڑوسیوں پر جو معین نہیں ہیں مقدم ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے جو ارادہ کیا تھا وہ خیر ہی تھا لہٰذا اس پر ضمان لازم نہیں ہو سکتا۔

پچیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے مکان میں کاٹنے والا کتا چھوڑ رکھا ہو اور اس کے مکان میں کوئی انسان داخل ہو اور اسے معلوم ہے کہ یہاں کاٹنے والا کتا ہے اور پھر وہ کاٹ لے تو کسی صورت میں صاحب مکان پر ضمان لازم نہیں۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ مالک مکان کو اس کا کاٹنے والا ہونا معلوم ہو۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ اس پر کوئی ضمان وغیرہ نہیں۔ پس پہلا اور تیسرا قول مخفف اور دوسرے میں شرط مذکور کی وجہ سے کچھ تشدید ہے اور تینوں اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔ اور ہو سکتا ہے کہ ضمان لازم ہونا تقویداروں اور ان لوگوں پر محمول ہو جو مسلمانوں پر کامل درجہ کی شفقت رکھتے ہیں اور دوسرا قول ان پر جو اس درجہ سے کم ہیں۔

والحمدللہ رب العالمین.

باب قسامت کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی مقتول پایا جائے اور اس کا قاتل معلوم نہ ہو تو قسامت مشروع ہے۔ یہی مسئلہ اجماعیہ ہے جو مجھے اس باب میں ملا۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ سبب جس سے قسامت واجب ہوتی ہے یہ ہے کہ مقتول کسی ایسے موقعہ میں پایا جائے جو کسی قوم کی تحت حفاظت وحمایت ہو مثلاً محلہ اور حویلی اور محلہ کی مسجد اور گاؤں۔ اور وہ مقتول جس کی وجہ سے قسامت مشروع ہے اس مردہ کو کہتے ہیں جس پر چوٹ یا زخم کا اثر نمودار ہو یا گلا گھونٹا ہوا ہو۔ اور اگر اس کی ناک یا پاخانہ کے مقام سے خون جاری ہو تو وہ ایسا قتیل نہیں۔ (جس کی وجہ سے قسامت لازم ہوتی ہے) برخلاف اس کے کہ اس کے کان یا آنکھ سے خون جاری ہو کہ وہ ویسا ہی مقتول ہے جس کی وجہ سے قسامت لازم ہوتی ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ قسامت کا سبب معتبر یہ ہے کہ مقتول خود کہے کہ میرا خون فلاں نے قصداً کیا ہے۔ اور مقتول بالغ مسلمان آزاد ہو چاہے فاسق ہو یا عادل مرد ہو یا عورت اور اولیاء مقتول کا کوئی ایک گواہ بھی ہو اور اصحاب امام موصوف گواہ کے عادل ہونے میں مختلف ہیں اسی طرح اس کے مرد ہونے میں۔ پس امام ابوالقاسم نے تو شرط ٹھہرایا ہے اور امام اشہب نے عورت اور فاسق ہونے پر اکتفا کیا ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک بلا اختلاف اصحاب امام موصوف قسامت کے اسباب موجبہ میں سے یہ ہے کہ مقتول کسی ایسی جگہ پایا جائے جہاں لوگ نہ ہوں اور اس کے سر پر کوئی آدمی ہو جس کے ساتھ خون آلودہ ہتھیار ہو۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ قسامت کا سبب موجب لَوث (شبہ کا موجود ہونا) ہے۔ اور لوث امام موصوف کے نزدیک اس قرینہ کو کہتے ہیں جو مدعی کی تصدیق کرے مثلاً مقتول کسی محلہ یا چھوٹے سے گاؤں میں پایا جائے اور اس کی ان لوگوں سے عداوت ودشمنی ہو یا ایک گروہ مقتول سے الگ ہو جائے اگرچہ دشمنی نہ ہو اور امام موصوف کے نزدیک غلام شہادت قرینہ ہے اسی طرح بہت سے غلاموں یا عورتوں یا بچوں یا فاسقوں یا کافروں کی۔ امام موصوف کا مذہب راجح یہ ہی ہے نہ ایک عورت کی۔ اور امام موصوف کے نزدیک ہر خاص وعام کی زبان پر جاری ہونا کہ

فلاں شخص نے فلاں کو قتل کیا ہے منجملہ اقسام لوث (قرینہ) کے ہے اسی طرح مقتول کا خون میں لتھڑا ہوا ہونا یا اس کے پاس ہتھیار پڑا ہونا قرینہ ہے اور اگر کسی جگہ لوگوں کا ہجوم ہو اور وہاں کوئی مقتول پایا جائے تو یہ بھی قرینہ ہے اسی طرح اگر بچے آپس میں لڑیں اور ایک مقتول ان میں ظاہر ہو تو مقابل کی صفت پر یہ قرینہ ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ قسامت کا حکم اس وقت تک نہ کیا جائے گا جب تک مقتول اور مدعا علیہ کے درمیان کوئی قرینہ موجود نہ ہو اور لوث (قرینہ) کے بارہ میں ان سے مختلف روایات منقول ہیں چنانچہ ان سے منقول ہے کہ مدمقابل کے لوگوں سے عداوت ظاہر ہو یا رشتہ داروں سے دشمنی ہو جس طرح قبائل میں باہم مطالبہ خون کا ہوتا ہے یا جس طرح باغیوں اور عادلوں میں نزع ہوتا ہے اور عامہ اصحاب امام موصوف کا یہی قول ہے اور رہا مقتول کا دعویٰ کرنا کہ مجھے فلاں آدمی نے قتل کیا ہے سو یہ سوائے امام مالکؒ کے اور کسی کے نزدیک لوث (قرینہ) نہیں۔ پس جب قسامت کا سبب موجب پایا جائے تو جس امام کے نزدیک جو کچھ سبب مقرر ہو تو قتل کے دعوے کرنے والوں کو اس کے قتل کرنے والے پر پچاس قسمیں کھلائی جائیں اس کے بعد وہ لوگ اس کے خون کے مستحق ہوں گے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ کہ قصداً قتل کا دعوے ہو اور امام شافعیؒ کے نزدیک موافق مذہب جدید کے مدعیین دیت مغلظہ کے مستحق ہوں گے یہاں تک قسامت کے سبب موجب میں جوائمہ کا کلام تھا وہ ختم ہوا۔

تم اس میں غور کرو انشاء اللہ بعض کو مقتول کا خون بہا لینے میں مشدد پاؤ گے اور بعض کو تخفیف کرنے والا اس طرح کہ جس کو قتل کی تہمت لگائی گئی ہے اس کے خون میں احتیاط سے کام لینے کی وجہ سے دیت ہی پر اکتفا کیا ہوگا۔ ان دو مرتبوں سے باہر نہیں ہو سکتے اس لئے کہ جو شخص مر گیا اس کی عمر ختم ہوگئی اور جو اس کی تقدیر میں لکھا تھا وہ پورا ہو چکا اور جو زندہ ہے اس کے نیک ہو جانے کی امید ہے کہ شائد آئندہ شعائر دینیہ کے قائم کرنے پر کمر بستہ ہو جاوے۔ پس جس نے گواہ کا عادل اور مرد ہونا شرط ٹھہرایا ہے تو اس نے زندہ آدمی کے حق اور اس کی حرمت کی رعایت کی ہے اور جس نے اس کو شرط نہیں ٹھہرایا تو اس نے میت کے حق کا لحاظ کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ مدعیین قسامت کی قسموں سے ابتداء کی جائے نہ مدعا علیہم کی قسموں سے اب اگر مدعیین انکار کر جائیں اور ان کے گواہ بھی نہ ہوں تو پھر مدعا علیہ کو پچاس قسمیں کھلائیں جائیں اور وہ قسمیں کھا کر بری ہو جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قسامت کے اندر قسمیں صرف مدعا علیہم کے واسطے مشروع ہیں اور اگر وہ دعوے میں کسی خاص معین شخص کی تعیین نہ کریں تو پھر مدعا علیہم میں سے جنہیں مدعیین پسند کریں پچاس شخصوں کو پچاس قسمیں دی جائیں۔ اس طرح کہ قسم بخدا نہ ہم نے اس کو قتل کیا اور نہ ہم کو معلوم ہے کہ کس نے قتل کیا ہے۔ اور اگر وہ لوگ پچاس نہ ہوں تو قسم میں تکرار کی جائے۔ (یعنی ایک ایک آدمی کو کئی کئی قسمیں دی جائیں) پس اگر وہ قسموں سے منکر ہو جائیں تو عاقلہ (اہل محلہ) پر دیت واجب ہے اور مدعا علیہ پر اس طرح قسم کھانا واجب ہے کہ خدا عزوجل کی قسم میں نے اس کو قتل نہیں کیا۔ اور قسم کھا کر بری ہو جائے۔ پس پہلے قول میں اس وجہ سے کہ قسامت مدعا علیہم کے ساتھ مخصوص نہیں تخفیف

ہے اور دوسرا پہلے کا برعکس ہے۔ اور اس کی وجہ کہ مدعیین کی قسموں سے ابتداء کی جائے ظاہر ہے کیونکہ وہی لوگ ہیں جو قصاص طلب کرتے ہیں اور اس کی وجہ کہ قسم کی مشروعیت صرف مدعا علیہم کیلئے ہوتی ہے یہ ہے کہ قتل کی تہمت انہیں کو لگی ہے لہٰذا ان ہی کو اپنی بریت کے واسطے قسمیں کھانی چاہئیں۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے مشہور تر قول یہ ہے کہ اگر مقتول کے اولیاء (ورثا) ایک گروہ ہوں تو وارثت کے حساب سے قسمیں ان پر تقسیم کی جائیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قسموں کی تکرار ایک شخص سے ابتداء ہو جانے کے بعد قرعہ اندازی سے ہوگی۔ پس پہلے قول میں وارثوں پر تخفیف اور دوسرے میں ان پر تشدید ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ذہین آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ غلاموں میں قسامت کا ثبوت ہے حالانکہ امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ان کے اندر قسامت کا ثبوت نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ مسلمان آدمی کی حرمت کا لحاظ ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلاموں کا احترام ان سے کم ہے اس وجہ سے کہ وہ اموال کے ساتھ ملحق ہیں بہ لحاظ اس کے کہ مولیٰ ان کی خرید و فروخت کر سکتا ہے جس طرح چاہے برخلاف آزادوں کے کیونکہ شارع علیہ السلام نے آزاد کی بیع اور اس کی قیمت کھانے سے منع فرمایا ہے اس لئے کہ حق تعالیٰ کے نزدیک آزاد مرد کا بڑا احترام ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ عورتوں کی قسمیں قسامت میں مطلقاً مسموع ہیں خواہ قتل عمد ہو یا قتل خطا۔ اور عورتیں قسامت کے اندر مردوں کی مانند ہیں۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ عورتوں کی قسمیں خطا میں سنی جاویں نہ قتل عمد میں۔ پس پہلا قول عورتوں پر مخفف اور تہمت زدہ پر مشدد ہے اور دوسرا اس کا برعکس ہے اور تیسرا مفصل ہے۔ اور تمام اقوال کی توجیہات ظاہر ہیں۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

☆☆☆

باب کفارۂ قتل کے بیان میں

مسائل اجماعیه

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ خطاءً قتل کر دینے میں کفارہ واجب ہے بشرطیکہ مقتول ذمی یا غلام نہ ہو اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ خطاءً قتل کر دینے کا کفارہ مسلمان غلام آزاد کرنا ہے اگر وہ نہ میسر ہو تو دو مہینے کے متواتر روزے رکھنے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کا قول پہلے گذر چکا ہے کہ کفارۂ ظہار وغیرہ میں غلام کا مسلمان ہونا شرط نہیں کیونکہ وہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ذمی کو قتل کرنے میں علی الاطلاق کفارہ لازم ہے اور بنابر قول مشہور مسلم غلام کو قتل کرنے میں بھی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ذمی کو قتل کرنے میں کفارہ لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ رسول خدا ﷺ کی ذمی کے بارہ میں وصیت فرمانا ہے کہ جو شخص اس پر ظلم کرے اس کیلئے بڑی وعید ہے اور وہ یہ کہ قیامت کے دن اس پر ظلم کرنے والے سے آنجناب ﷺ ذمی کے طرفدار ہو کر جھگڑا کریں گے چنانچہ حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ

من ظلم ذميا كنت حجيجه يوم القيامه

تو جب اس پر ظلم کرنے والے پر یہ وعید ہے خواہ کوئی اس کا ایک درہم چھین کر ظلم کرے یا اس کی شان میں کوئی آبرو ریز کلمہ بول کر تو کیا حالت ہوگی اس کی جو اسے قتل کر ڈالے۔ اور مسلم غلام کو قتل کر دینے میں کفارہ لازم ہونے کی وجہ رسول خدا ﷺ کا بوقت وفات اس طرح وصیت فرمانا ہے کہ

الصلوٰة وما ملكت ايمانكم

ترجمہ: نماز کی پابندی اور اپنے غلاموں کے ساتھ خیر خواہی لازم پکڑو۔

اور یہ ثابت ہے کہ آنجناب ﷺ کا غلاموں کے بارہ میں وصیت فرمانا آخری کلام ہے جو آپ نے بوقت وفات فرمایا ہے چنانچہ وارد ہے کہ آپ ﷺ (بوجہ ضعف) ان الفاظ وصیت کو زبان مبارک سے بہ تکلف ادا کرتے تھے (اور ظاہر ہے) کہ آنحضرت ﷺ جس کے واسطے (اس نازک حالت میں) ایسی وصیت ارشاد فرماویں اس کا پورا احترام واجب ہونا چاہئے۔ اور منجملہ اس کے احترامات کے ایک یہ بھی ہے کہ اس کے قتل میں کفارہ واجب ہو۔

اور ذمی کو قتل کر دینے میں دوسرے قول کی وجہ رسول خدا ﷺ کے اہل ذمہ کے بارہ میں ارشاد کردہ وصیت کو امور مخصوصہ پر محمول کرنا ہے مثلاً اس کا ناحق مال لے لینا اور کفارے کے سوا دوسری ذمہ داریاں اس کی ادا کرنا مثلاً اس کو کفنانا اور دفنانا جب وہ مر جائے اور اس کی امثال۔ نہ کفارہ کا واجب ہونا کیونکہ فی الجملہ ذمی کا خون بہانا اس وجہ سے جائز ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرتا ہے اور اس کے سچے رسول علیہ ﷺ کی تکذیب۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ قتل عمد میں کفارہ لازم نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے قصداً قتل کرنے والے کو تشدد کے ساتھ قتل کرنے کا حکم فرمایا ہے اور اگر مقتول کے اولیاء قتل سے درگذر کریں تو دیت کا لہٰذا اس سے زیادتی کی جائے گی۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ قصداً قتل کرنے والے کا گناہ خطاءً قتل کرنے والے سے بہت سخت ہے۔ لہٰذا قتل عمد میں کفارہ کا لازم ہونا بہ نسبت قتل خطا کے زیادہ لائق ہے اور جس نے کہا ہے کہ کفارہ واجب نہیں اس کا قول اکثر پر محمول ہوگا کہ غالباً قتل عمداً نہیں ہوا کرتا جیسا کہ سجود سہو میں اماموں کا قول ہے کہ اگر کوئی سنت موکدہ کو قصداً ترک کر دے تو اسے سجدہ سہو مسنون ہے اور ان کا یہ کہنا کہ یہ باب سجود سہو ہے غالب وقوع پر محمول ہے۔ پس ہر مجتہد کا ایک نشان ضرور ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کافر پر جب وہ کسی مسلمان کو خطا سے قتل کر دے کفارہ واجب ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہیں۔ پس پہلا قول بہ حیثیت کفارہ کا تاوان لازم کرنے کے کافر پر مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ کافر پر سختی کرنا ہے جیسا کہ ہم نے تاوان کے لفظ سے اشارہ کر دیا ہے اس وجہ سے کہ وہ مسلمان کے حق میں محفوظ جان نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ قاتل کو پاک کرنے والی چیز ہے اور قتل کی وجہ سے جو عذاب ہوتا اس کے لئے دافع ہے اور کافر اس کا اہل نہیں (کہ اس سے عذاب کو دور کیا جائے) کیونکہ اس کی پاکی قیامت کے دن دوزخ میں جل کر ہوگی پھر کفارہ سے وہ کیونکر ہو سکتا ہے۔

اور میں نے اپنے شیخ شیخ الاسلام زکریاؒ کو فرماتے سنا ہے کہ جب کفارہ کا ثبوت ہوا ہے تو ضرور ہے کہ کسی گناہ کے سبب ہو جسے بندہ نے کیا ہو۔ لہٰذا کفارہ بمنزلہ ڈھال کے ہوا جو بندہ کو تکلیف سے روکتا ہے۔ جیسا کہ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ جو شخص زنا کرتا ہے تو اس کا ایمان اس کے قلب سے نکل کر چھتری کے مثل بن جاتا ہے تاکہ عذاب الٰہی کو زانی پر واقع نہ ہونے دے بلکہ اپنے اوپر روک لے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ نابالغ اور مجنون اگر کسی کو قتل کر دیں تو ان پر کفارہ لازم ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ ان کی حفاظت میں کمی ہونا ہے اس لئے کہ اگر نابالغ کا ولی اس کو قتل کرنے سے ڈراتا یا مجنون کو طوق و زنجیر سے جکڑ کر رکھا جاتا تو کسی کو قتل کرنے پر انہیں کیوں کر قدرت ہوتی۔ باایں کہ مجنون کبھی ایسا کھانا کھا لینے سے مجنون ہو جاتا ہے جو اس کی طبیعت کے مناسب نہیں ہوتا لہٰذا اس پر کفارہ کا تاوان لازم کرنا اس امام کے نزدیک جو کفارہ کا قائل ہے سبب کی وجہ سے مواخذہ کرنا ہے۔

اور میں نے سیدی عبدالقادر شطوطیؒ کو فرماتے سنا ہے کہ اگر مجذوب کسی کو قتل کر دے تو مجنون کی مثل اسے بھی قتل نہ کیا جائے بلکہ مجذوب کو نہ قتل کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ مجذوب اپنے جذبہ کا سبب خود نہیں ہوا بلکہ قدرت خداوندی نے اس کے عالی شان دربار کی طرف مجذوب کو سختی کے ساتھ جذب کر لیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ معاصی اور غفلتوں سے بالکل پاک رہتا تھا اور رہا مجنون سو وہ کبھی مزاج کے غیر مناسب غذا کا استعمال کر لیتا ہے جس سے اس کی عقل زائل ہو جاتی ہے۔ (انتہیٰ)

اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نابالغ اور مجنون پر کفارہ واجب نہیں مجنون پر تو اس لئے نہیں کہ وہ مکلف نہ رہا اور نابالغ ابھی بالغ (اور مکلف) نہیں ہوا لہٰذا وہ دونوں اپنے قتل کے فعل میں نہیں پکڑے جا سکتے۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو فرماتے سنا ہے کہ کوئی انسان شریعت و تکلیف کے قواعد سے باہر نہیں خواہ وہ نابالغ یا مجنون ہی کیوں نہ ہو اس لئے کہ ان کے افعال کم از کم مباح ضرور ہیں اور مباح بھی احکام خمسہ میں سے ایک قسم ہے۔ (انتہیٰ)

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ کفارۂ فعل خطا میں کھانا کھلانا کافی نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے دوسرے دو قول یہ ہیں کہ کافی ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ مومن کے احترام کا خیال کرنا ہے اسی واسطے کفارہ اس چیز کے ساتھ خاص کیا گیا جو غالباً کھانا کھلانے سے خرچ میں زیادہ ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس کفارہ کو دوسرے ابواب کے کفاروں پر قیاس کرنا ہے اور ہر شارع علیہ السلام نے کسی مقام پر کھانا کھلانے سے منع نہیں فرمایا۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جو شخص کسی کے قتل کا سبب ہوا ہو اس پر کفارہ واجب ہوتا ہے مثلاً کسی نے کنواں کھودا یا راہ میں چھری کھڑی کر دی یا پتھر ڈال دیا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کسی صورت میں واجب نہیں اگرچہ اس صورت میں دیت لازم ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ سبب کو ارتکاب اور اپنے فعل کی مثل قرار دینا ہے اور دوسرے قول کی وجہ اس کی مثل نہ ٹھہرانا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

کتاب جادو اور جادوگر کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جادو حرام ہے اور وہ عزیمتیں اور منتر ہوتے ہیں جو ابدان اور نفوس اور قلوب میں اثر کریں (مثلاً) مرض پیدا کر دیں یا قتل کر دیں یا خاوند اور بیوی کے درمیان جدائی ڈال دیں۔

امام الحرمین کا قول ہے کہ جادو فاسق کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے جس طرح کرامت صرف ولی کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے اور یہ حکم اجماع امت سے مستفاد ہے۔ اور امام مالکؒ کا قول ہے کہ جادو کرنا زندیق پن ہے اور جب کوئی آدمی کہے کہ میں جادو اچھا جانتا ہوں تو وہ قتل کیا جائے اور اس کی توبہ قبول نہ ہوگی۔ اور امام نوویؒ کا قول ہے کہ کاہن (غیب کی خبریں دینے والے کے پاس) جانا اور کہانت کو سیکھنا اسی طرح نجوم اور رمل اور جادو کو سیکھنا سکھانا حرام ہے جس کا ثبوت صریح نص سے ہے اور ابن قدامہ حنبلی کا قول ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک کاہن اور رمل داں کا حکم یہ ہے کہ انہیں قید کر دیا جائے یہاں تک کہ فوت ہو جائیں یا قتل کر دیئے جائیں فرمایا اور وہ شخص جو یہ دعوے کرے کہ میرے پاس جنات جمع رہتے ہیں اور میرے مطیع ہیں وہ جادوگروں میں داخل ہے اور منقول ہے کہ امام احمدؒ نے دونوں کے بارہ میں توقف فرمایا ہے۔ فرمایا اور حضرت سعید بن میتب سے اس شخص کے بارہ میں سوال کیا گیا جو اپنے پاس دوائیں رکھتا تھا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ خدا تعالیٰ نے ضرر رساں اشیاء سے منع فرمایا ہے اور نافع چیزوں سے منع نہیں فرمایا اگر تم اپنے بھائی مسلمان کو نفع پہنچا سکو تو ایسا کرو اور اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسا کرنے والا کافر یا واجب القتل نہیں ہے (انتہی)۔ اور جو جادو سیکھتا ہو اس میں اماموں کا اختلاف ہے کہ وہ اس سے کافر ہو جاتا ہے یا نہیں تو امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کافر ہو جاتا ہے۔ اور اصحاب امام موصوف میں سے بعض کا قول یہ ہے کہ اگر جادو سے بچنے کیلئے اسے سیکھتا ہے تو کافر نہیں۔ اور اگر اس کو جائز سمجھ کر سیکھتا ہے یا نافع سمجھ کر تو کافر ہے اور اگر یہ اعتقاد کرتا ہے کہ شیاطین جادوگر کی مدد میں جو چاہیں کر سکتے ہیں وہ کافر ہے اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جو جادو سیکھتا ہو ہم اس سے کہیں گے کہ اپنے جادو کی ترکیب ہمارے سامنے بیان کر۔ پھر اگر وہ اسباب کفر بیان کرے۔ (جس طرح اہل بابل کا خیال تھا کہ وہ کواکب سبعہ کے پاس جاتا ہے اور جو وہ چاہتا ہے کواکب وہی کرتے ہیں تو وہ کافر ہے) اور اگر اس کی ترکیب ایسی بیان کرے جو مستلزم کفر نہ ہو تو کافر نہ ہوگا مگر اس صورت میں کہ جادو کو مباح سمجھتا ہو اور کیا جادو کی کوئی حقیقت ہے تو اس میں تینوں اماموں کا قول یہ

ہے کہ ہاں (ہے) اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ نہ اس کی کوئی حقیقت ہے اور نہ وہ جسم کے اندر کوئی تاثیر کر سکتا ہے اور شوافع میں سے ابوجعفر استر آبادی کا بھی یہی قول ہے یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو جادو کی تعریف اور اس کی حقیقت میں ائمہ کے مجمع علیہا میں نے پائے۔ رہا جادو کا حکم سو امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ صرف اس کے سیکھنے اور استعمال کرنے کی وجہ سے قتل کر دیا جائے۔ پس جب وہ جادو کی وجہ سے کسی انسان کو قتل کر دے تو تینوں اماموں کے نزدیک قتل کیا جائے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صرف (ایک مرتبہ) جادو کی وجہ سے قتل کر دینے میں نہ قتل کیا جائے بلکہ اس وقت کہ اس کا چند مرتبہ اس سے صدور ہو جاوے۔ اور امام موصوف سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے کہ جب تک کسی معین انسان کو قتل کرنے کا اقرار نہ کرے اس وقت تک قتل نہ کیا جائے۔ پس پہلا قول جو امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا ہے مشدد ہے اسی طرح تینوں اماموں کا یہ قول کہ جب وہ اپنے جادو سے کسی کو قتل کر دے تو قتل کیا جائے۔ اور دوسرا جو امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اس میں تخفیف ہے اور دونوں قولوں کی وجہ مجتہد کے اجتہاد کی طرف رجوع کرتی ہے۔ پس اگر اس کا اجتہاد محض جادوگر کے اس سیکھنے اور عمل میں لانے کی وجہ سے قتل کرنے کو چاہے تو قتل کر دے ورنہ چھوڑ دے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جادوگر بطور حد کے قتل کیا جائے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ قصاصاً قتل کیا جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ ائمہ کا یہ قول ہے کہ جادو کا گناہ منجملہ حقوق اللہ کے ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ مخلوق کا حق ہے (یعنی حقوق العباد میں سے ہے)

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا مشہور قول اور امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ جادوگر کی توبہ قبول نہ کی جائے اور نہ سنی جائے بلکہ بددین کی طرح اسے قتل کر دیا جائے حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس کی توبہ قبول کی جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ بعض ائمہ کا یہ قول ہے کہ جادو کا وجود صرف کافر سے ہو سکتا ہے اس لئے کہ وہ ارواح جو جادوگر کو کسی کے قتل پر اعانت کرتی ہیں ان کے بڑوں نے ان سے وعدہ لے لیا ہے کہ وہ کسی جادوگر کی اعانت اسی وقت کریں جب وہ دین اسلام سے باہر ہو جائے اور اس کی تائید حق تعالیٰ کے فرمودہ قصۂ ہاروت و ماروت سے بھی ہوتی ہے کہ وہ دونوں جب کسی کو جادو سکھاتے تھے تو اس سے یہ ضرور کہہ دیتے تھے کہ ہم آزمائش ہیں پس تو کافر مت ہو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کوئی جادوگر گناہ میں کافر سے زیادہ نہیں ہو سکتا اور اس کی توبہ تو خدا تعالیٰ

قبول فرماتا ہے اور ہوسکتا ہے کہ دونوں قول مجتہد کے اجتہاد پر موقوف ہوں کہ اگر وہ جادوگر کے زندہ چھوڑنے کو مسلمان کے قتل میں سخت اندیشہ ناک تصور کرے تو اسے قتل کر دے اور اس کی توبہ قبول نہ کرے ورنہ توبہ قبول کر کے چھوڑ دے۔

تیسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اہل کتاب جادوگر کو قتل نہ کیا جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جس طرح مسلم جادوگر قتل کیا جاتا ہے اسی طرح یہ بھی قتل کیا جائے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور یہ دونوں قول حاکم اسلام یا اس کے قائم مقام کی رائے پر موقوف ہیں۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جادوگرنی عورت کا حکم جادوگر مرد کی طرح ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جادوگرنی عورت قید کر دی جائے اس کو قتل نہ کیا جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے اور دونوں قولوں کی وجہ اجتہاد مجتہد یا حاکمِ اسلام یا اس کے قائم مقام کی رائے پر منحصر ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

کتاب ان سات حدود کے بیان میں جو جنایات پر مرتب ہیں

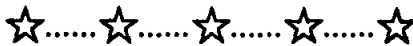
اور جنایات یہ ہیں:

۱۔ مرتد ہو جانا ۲۔ خلیفۂ اسلام سے باغی ہو جانا ۳۔ زنا کرنا

۴۔ کسی کو تہمت لگانا ۵۔ چوری کرنا ۶۔ رہزنی کرنا

۷۔ شراب نوشی

بشرطیکہ یہ سب یقینی طور پر ثابت ہو جاویں۔ پس اب میں حق تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں۔

☆......☆......☆......☆......☆

باب مرتد ہونے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

مرتد ہونا نیت کے ساتھ اسلام توڑ دینے یا کفر کہنے یا کرنے کو کہتے ہیں اور ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص اسلام سے مرتد ہو جائے اس کو قتل کرنا واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ زندیق کا قتل واجب ہے اور زندیق وہ شخص ہے جو خفیہ کافر ہو اور ظاہر میں مسلمان بنے اور اس پر بھی کہ جب کسی شہر کے باشندے مرتد ہو جاویں تو ان سے قتال کیا جائے اور اموال مال غنیمت ہوں گے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مرد کو فی الفور قتل کرنا واجب ہے اس سے توبہ کرانے تک توقف نہ کیا جائے اور اگر توبہ کرانے سے تائب نہ ہو تو اسے مہلت نہ دی جائے مگر اس وقت کہ وہ مہلت طلب کرے تو اسے مہلت دیدی جائے اور اصحاب امام موصوف میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے کہا ہے کہ بلا طلب مہلت دیجائے۔ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس سے توبہ کرانا واجب ہے پس اگر فی الفور توبہ کرے تو قبول کی جائے اور اگر توبہ نہ کرے تو تین روز کی مہلت دی جائے اس امید پر کہ شاید توبہ کرے، پس اگر توبہ کرلی تو فبہا ورنہ قتل کر دیا جائے اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول اظہر یہ ہے کہ اس سے توبہ کرانا واجب ہے اور مہلت بالکل نہ دی جائے بلکہ اگر ارتداد پر قائم رہے تو فی الفور قتل کر دیا جائے اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت امام مالکؒ کے مذہب کے موافق ہے اور دوسری یہ ہے کہ توبہ کرانا واجب نہیں اور امام موصوف سے مہلت دینے کے واجب ہونے میں مختلف روایات منقول ہیں۔ اور امام حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ مرتد سے توبہ نہ کرائی جائے اور نہ اس کو فی الفور قتل کرنا واجب ہے، امام عطاءؒ کا قول ہے کہ اگر اسلام پر تھا اور مرتد ہو گیا تو اس سے توبہ نہ کرائی جائے اور کافر پھر مسلمان ہو کر اس کے بعد مرتد ہو گیا تو اس سے توبہ کرائی جائے۔ اور امام ثوریؒ سے منقول ہے کہ ہر صورت میں توبہ کرائی جائے۔ پس امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول مشدد ہے سوائے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مہلت دینے کے اور اصحاب امام ابوحنیفہؒ کے قول میں تخفیف ہے اور امام مالکؒ کا قول بھی مہلت دینے کے اعتبار سے ایسا ہی ہے۔ اسی طرح توبہ کرانے کے وجوب کے لحاظ سے۔ اور ایسی ہی روایت

امام احمدؒ سے ہے۔ اور امام حسنؒ کا قول مخفف ہے اور امام عطاء کے قول میں اور امام ثوریؒ کے قول میں اس اعتبار سے کہ ہر صورت میں توبہ کرائی جائے اور قتل نہ کیا جائے تخفیف ہے۔ اور ان تمام اقوال کی توجیہات ظاہر ہیں۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مرتدہ عورت کا حکم مرتد مرد کا سا ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ عورت کو قید کیا جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے کہ

من بدل دينه فاقتلوه

جو بھی اپنے دین کو بدل دے اسے قتل کر دو

کیونکہ من (جو) کا لفظ عورت اور مرد سب کو شامل ہے اور دوسرے قول کی وجہ لفظ من کو مردوں کے ساتھ مخصوص کرنا ہے۔

اور نیز عورت کے مرتد ہونے سے اسلام میں کوئی بڑا خلل نہیں پڑتا اور نہ وہ مرد ہو کر دین کفر کی حمایت میں لڑتی ہے برخلاف مرد کے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے مشہور تر یہ ہے کہ باتمیز بچہ کا مرتد ہونا معتبر ہے۔ امام مالکؒ کا ظاہر مذہب بھی یہی ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ معتبر نہیں اور امام احمدؒ سے بھی دوسری روایت یہ ہی ہے۔ پس پہلا قول بچہ پر اس کا ارتداد معتبر ہونے میں مشدد ہے اور دوسرا نہ معتبر ہونے میں مخفف۔

پہلے قول کی وجہ ارواح کا اعتبار کرنا ہے جس طرح پروردگار عالم نے ان کا اعتبار کیا اور فرمایا کہ

الست بربكم

اور دوسرے قول کی وجہ ارواح کا اجسام کے ساتھ اعتبار کرنا ہے کیونکہ ارواح کا معہ اجسام ہونا تکلیف کا موقوف علیہ ہے۔ پس ہر قول کی ایک وجہ ضرور ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت اور اصحاب امام شافعیؒ کے پانچ قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ زندیق کی توبہ مقبول ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ قتل کیا جائے اور توبہ نہ کرائی جائے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ زندیق کو اصلی کافر کے ساتھ شامل کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ اس کے ساتھ شامل نہ کرنا ہے کیونکہ ظاہر میں اسلام دکھلاتا ہے برخلاف کافر مطلق کے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر شہر کے باشندے مرتد ہو جائیں تو وہ دارالحرب نہ ہو جائے گا جب تک تین شرطیں نہ پائی جائیں۔ اول ظہور احکام کفر، دوم یہ کہ نہ کوئی

مسلمان باقی رہے اور نہ ذمی امان اصلی کے ساتھ۔ سوم یہ کہ وہ شہر دارالحرب کا منتہا ہو، حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ کسی شہر میں احکام کفر کا ظاہر ہونا اس کو دارالحرب بنا دیتا ہے اور یہی امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے۔ پس پہلے قول میں شروط مذکورہ کی وجہ سے تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب کسی شہر کے باشندے مرتد ہو جائیں تو ان کی وہ اولاد جو بعد ارتداد ان سے پیدا ہوئی ہو مال غنیمت نہ سمجھے جائیں اور نہ غلام بنائے جائیں بلکہ اسلام پر قائم رکھے جائیں تاوقتیکہ بالغ ہوں۔ پھر اگر وہ مسلمان نہ ہوں تو قید کر دیئے جائیں اور حاکم ان کو اسلام کی طرف کھینچنے کے لئے مارنے سے ڈرائے اور ان کی اولاد کی اولاد پس غلام بنائی جائے اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ان کی اولاد بھی غلام بنائی جائے اور اولاد کی اولاد بھی۔ اور امام شافعیؒ کے دو قولوں سے اصح قول یہ ہے کہ غلام نہ بنائے جائیں۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم.

باب باغیوں کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی کو خلیفۂ اسلام ماننا فرض ہے اور مسلمانوں کے لئے ایک ایسے حاکم کی ضرورت ہے جو شعائر دین کو قائم کرے اور مظلوموں کو ظالموں سے قصاص دلوادے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ یہ جائز نہیں کہ ایک وقت میں تمام دنیا کے مسلمانوں پر دو خلیفہ ہوں خواہ ان کا باہمی اتفاق ہو یا اختلاف اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ خلیفہ قریش میں سے ہوگا اور قبیلہ قریش میں سے ہر فرد خلافت کا محل بن سکتا ہے۔ اور اس پر بھی کہ خلیفہ کو چاہئے کہ اپنا ولی عہد بنا دے اور اس میں بھی کسی امام کا اختلاف نہیں کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافت برحق تھی اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ عورت اور کافر اور نابالغ بچہ کو خلیفہ بنانا درست نہیں اور نہ مجنون کو اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ خلیفۂ اعظم کی ہر حکم میں بشرطیکہ وہ گناہ نہ ہو اطاعت واجب ہے۔ اور اس پر بھی کہ خلیفہ اور اس کے ماتحت کے احکام سب نافذ ہیں (قابل فسخ نہیں) اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب خلیفۃ المسلمین پر کوئی صاحب شوکت گروہ چڑھائی کرے یا اس کی اطاعت سے باہر ہو جاوے اگرچہ وہ لوگ کوئی ظنی تاویل کرتے ہوں تو خلیفہ کو ان سے جہاد اور قتال حلال ہے تاوقتیکہ حق تعالیٰ کے حکم کی طرف رجوع نہ کریں اور جب رجوع کر جاویں تو قتال بند کر دے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ باغی لوگ جو کسی زمین کا خراج یا کسی ذمی سے جزیہ وصول کر چکے ہوں تو اہل عدل اس کو محسوب کریں (یعنی دوبارہ ان سے نہ لیں) اور اس پر بھی کہ اہل عدل باغیوں کا کچھ تلف کر دیں تو ان پر ضمان لازم نہیں۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ باغیوں میں سے اگر کوئی پیچھے کو پھر جائے تو اس کا پیچھا کرنا اور جو ان میں سے زخمی ہوا سے ان سے ملنے نہ دینا (اور حراست میں لے لینا) جائز نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک جنگ قائم رہے اس وقت تک یہ درست ہے اور جب جنگ ختم ہو جائے تو اسے واپس کر دینا چاہئے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا جدید قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ باغیوں نے حالت بغاوت میں اہل عدل کا مال و جان تلف کیا ہوگا اس کا ضمان لازم نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول قدیم اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ ضمان دینا ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ باغیوں کے قلوب کو ان سے تلف کا ضمان معاف کر کے امام عادل کی طاعت کی طرف راغب کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ اہل عدل کا اپنی بات کو باغیوں کی بات پر غالب کرنا ہے تاکہ ان کے دلوں میں اہل عدل کی ہیبت قائم ہو جائے اور آئندہ کبھی بغاوت پر جرأت نہ کریں۔ پس پہلے قول کی صحیح وجہ ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم.

باب زنا کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ زنا سخت بے حیائی ہے جو حد کو واجب کرتا ہے اور اس پر بھی کہ حد زنا کرنے والوں کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے کیونکہ زنا کرنے والا کبھی کنوارا ہوتا ہے اور کبھی شادی شدہ اور اسی کو محصن کہتے ہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ منجملہ شرائط احصان کے آزاد ہونا اور بالغ و عاقل ہونا ہے اور یہ کہ وہ بہ نکاح صحیح نکاح کر چکا ہو اور بیوی سے ہمبستر بھی ہو چکا ہو۔ یہ پانچوں شرطیں احصان کے اندر اجماعی ہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس کے اندر شرائط احصان کامل ہوں اور وہ ایسی عورت سے زنا کرے جس کے اندر بھی شرائط احصان کامل ہوں بایں طور کہ وہ آزاد عاقلہ بالغہ نکاح صحیح کے ساتھ ہمبستر ہو چکی ہو اور مسلمان بھی ہو تو ان میں دونوں میں احصان پایا گیا اس لئے دونوں سنگسار کئے جائیں یہاں تک کہ مرجائیں۔ اور اس پر بھی کہ دو آزاد کنوارے جب زنا کریں تو ہر ایک کے سو سو کوڑے مارے جائیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ غلام اور لونڈی جب زنا کریں تو اس پر پوری حد نہ ماری جائے بلکہ ہر ایک پر پچاس پچاس کوڑے مارے جائیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ غلام مرد اور عورت میں کوئی فرق نہیں اور ان کو سنگسار نہ کیا جائے بلکہ کوڑے ہی مارے جائیں خواہ محصن ہوں یا نہ بعض اہل ظاہر کا اس میں خلاف ہے جیسا کہ مسائل اختلافیہ میں آجائے گا اور جمیع اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ کہ وہ گواہی جس سے زنا کا ثبوت ہوتا ہے یہ ہے کہ چار عادل مرد جو زنا کی حقیقت سے خبردار ہوں گواہی دیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ لواطت حرام ہے اور وہ بہت برے اور سخت فواحش میں سے ہے اور وہ زنا سے بھی زیادہ بے حیائی ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ لواطت کے گواہ بھی زنا کی مثل چار ہونے چاہئیں سوائے امام ابوحنیفہؒ کے کیونکہ ان کے نزدیک لواطت دو گواہوں سے بھی ثابت ہو جاتی ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر ایسی عورت سے نکاح کر لیا جو رضاعت کی وجہ سے حرام تھی یا نسب کی وجہ سے تو وہ نکاح باطل ہے۔ اور اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کسی نے کسی عورت کو اس سے زنا کرنے کیلئے کرایہ پر لیا اور پھر زنا کیا تو اس پر حد لازم ہے سوائے امام ابوحنیفہؒ کے کہ ان کے نزدیک لازم نہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ زنا کے گواہ اگر پورے چار نہ ہوں تو وہ تہمت لگانے والے ہیں لہٰذا تہمت کی حد ان پر لازم ہے سوائے امام شافعیؒ کے ایک قول کے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر دو شخصوں نے گواہی دی کہ فلاں آدمی نے فلاں عورت سے اس کی رضامندی سے زنا کیا ہے اور دو شخصوں نے

یہ گواہی دی کہ اس نے فلاں عورت سے زبردستی زنا کیا ہے تو ان میں سے کسی پر (نہ مرد پر نہ عورت پر) حد لازم نہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ تہمت لگانے اور زنا کرنے اور شراب پینے کی گواہی فی الحال سنی جائے۔ اور اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ مرد کو اپنی بیوی کی لونڈی سے ہمبستر ہونا ناجائز ہے اگرچہ وہ اجازت بھی دے چکی ہو۔ مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ منجملہ شرائط احصان کے مسلمان ہونا بھی ہے حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اسلام شرائط احصان میں سے نہیں ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک ذمی کو بھی حد ماری جائے۔ پس پہلا قول ذمی پر مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سنگسار کرنا تطہیر ہے اور ذمی طہارت کا اہل نہیں بلکہ اس کی طہارت صرف آگ میں جل کر ہوگی اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کو دنیا میں حد ماری جائے گی تو آخرت میں عذاب کم ہوگا۔ اور حد اس لئے ماری جائے کہ وہ فروع اسلام کا مخاطب ہے۔ بالخصوص اس وقت کہ ذمی ہمارے پاس مقدمہ لاوے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کسی نے بحالت کنوارپن زنا کیا پھر محصن ہونے کے بعد کیا تو اسے سنگسار کرنے سے پہلے کوڑے نہ مارے جائیں اور واجب صرف سنگسار ہی کرنا ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ سنگسار کرنے سے پہلے اس پر کوڑے لگائے جائیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور شاید اختلاف اقوال اجتہاد امام کی طرف مفوض ہو۔ اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول ان لوگوں پر محمول کیا جائے جن کو اپنے خود کردہ فعل پر سخت ندامت حاصل ہو چکی ہو۔ اور دوسرا ان پر جن کو ندامت حاصل نہیں ہوئی لہٰذا ان کی تطہیر اسی طرح خوب ہوگی۔

تیسرا مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ زانی اگر غلام ہو اور نکاح کر کے ہمبستر ہو چکا ہو اور نکاح بھی صحیح کیا ہو تو وہ سنگسار نہ کیا جاوے۔ حالانکہ امام ابوثورؒ کا قول یہ ہے کہ سنگسار کیا جاوے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ غلام کا حرام شہوت سے بچنے پر بہ نسبت آزاد کے عادتاً کم قادر ہونا ہے لہٰذا غلام کو آزاد کا حکم نہ دیا جائے گا اور دوسرے قول کی وجہ غلام کو آزاد کے ساتھ لاحق کرنا ہے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ زنا کرنے والے اگر دونوں کنوارے اور آزاد ہوں تو ان کو کوڑے بھی مارے جاویں اور ایک سال تک شہر بدر رکھا جاوے جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ اور

حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا یہی قول ہے اور امام عطاءؒ اور امام طاؤسؒ نے بھی اسی کو لیا ہے۔

حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ شہر بدر کرنے اور کوڑے لگانے کو جمع نہ کیا جاوے (یعنی دونوں حد سمجھی جاویں کہ شہر بدر کرنا بھی واجب ہو) بلکہ شہر بدر کرنا امام اور حاکم اسلام کی رائے پر موقوف ہے اگر شہر بدر کرنے میں مصلحت دیکھے تو جتنی مدت کیلئے مناسب سمجھے شہر بدر کردے۔ اور امام مالکؒ سے منقول ہے کہ مرد زانی کو شہر بدر کرنا واجب ہے نہ زنا کار عورت کو۔ اور شہر بدر کرنا یہ ہے کہ اسے ایک سال کیلئے دوسرے شہر کی طرف (پردیس میں) بھیج دیا جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے اور امام مالکؒ کی دوسری روایت مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ زانی کے ذہن میں زنا کی برائی بٹھانی ہے اس طرح کہ زانی کو اس جگہ سے بھی غائب کردیا جائے جہاں اسے (حد کی) تکلیف پہنچی ہے اور اس میں ایک اعتبار سے اس پر رحم ہے کہ اس کے شہر اور پاس پڑوس کے لوگ شرمندہ نہ کریں۔ اور امام مالکؒ کی دوسری روایت کی وجہ عورت کے اندر غالباً پردہ نشین اور گھر میں مستور ہوکر رہنا پایا جاتا ہے اور بہت کم لوگ ہوتے ہیں جو اسے پہچانتے ہوں تاکہ اسے فعل شنیع پر شرمندہ کریں برخلاف مرد کے کہ وہ اکثر لوگوں سے معاملات اور مساجد وغیرہ میں ملاقات کرتا رہتا ہے۔

پس ہر وہ شخص جو اپنے فعل شنیع کو لوگوں کے زبان زد دیکھے گا تو اسے تکلیف ہوگی اور شرمندہ کرنے والے گناہ میں داخل ہوں گے اور ہماری سابق تقریر سے امام ابوحنیفہؒ کے اس قول کی توجیہ بھی معلوم ہوگئی کہ شہر بدر کرنا حاکم اسلام کی طرف مفوض ہے کیونکہ اس کی رائے کبھی (کسی موقعہ میں) شہر بدر کرنے کی ہوگی اور کبھی نہ کرنے کی۔

پانچواں مسئلہ:

چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ غلام اور لونڈی جب زنا کریں تو سنگسار نہ کئے جائیں بلکہ کوڑے مارے جائیں خواہ محصن ہوں یا نہ ہوں اور ابن عباسؓ اور مجاہدؒ اور ابن جبیرؒ کا قول یہ ہے کہ وہ محصن نہ ہوئے ہوں تو بالکل حد نہ ماری جائے اور اگر وہ محصن ہوں تو ان کی حد پچاس کوڑے ہیں اور بعض لوگ جیسا کہ قاضی عبدالوہابؒ نے عیون میں بیان کیا ہے اس طرف گئے ہیں کہ ان دونوں کا حکم آزادوں کا سا ہے پس اگر محصن ہوں گے تو ان کی حد سنگسار کرنا ہوگی اور اگر محصن نہ ہوں گے تو پچاس کوڑے۔ اور امام داؤدؒ اس طرف گئے ہیں کہ غلام کو سو کوڑے مارے جائیں اور لونڈی کو پچاس۔ اور ابوثورؒ اس طرف گئے ہیں کہ غلام کی حد آزاد مرد کی مثل ہے لہٰذا سو کوڑے اس کے مارے جائیں۔ پس پہلے قول میں کچھ تخفیف اور دوسرا قول (اور وہ ابن عباسؓ کا قول ہے) اور اس کے ساتھ کا مفصل ہے اور تیسرا جو بعض لوگوں کا ہے اور اسی طرح امام ابوثورؒ کا جو پانچواں قول ہے مشدد ہے۔ اور چوتھے قول میں غلام پر تشدید ہے نہ لونڈی پر اور جمیع اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں سوائے امام داؤد کے قول کے کیونکہ اس قول کی وجہ (غیر ظاہر ہے اور وہ) یہ ہے کہ مرد بہ نسبت عورت کے زنا کرنے پر زیادہ جری ہوتا ہے کیونکہ عورت کی حیا غالباً مرد کی حیا سے زیادہ ہوتی ہے اور اسی وجہ سے وہ خواہش جماع کو چھپانے پر زیادہ قادر ہوتی ہے۔ حالانکہ وہ مرد سے شہوت میں ستر گنا زیادہ ہے۔ واللہ اعلم۔

چھٹا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ غلام اور باندی اگر زنا کریں تو شہر بدر کرنا واجب نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ نصف سال شہر بدر رکھنا چاہئے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ غلام کے نسب کا حقیر ہونا ہے لہٰذا وہ عار دلانے سے اس قدر متاثر نہیں ہو سکتا جس قدر آزاد مرد ہوگا اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام اس بارہ میں اور اس کے علاوہ کثیر احکام میں آزادوں کا نصف ہے۔

اور میں نے شیخ الاسلام زکریا رحمۃ اللہ علیہ کو فرماتے سنا ہے کہ جس قدر نسب شریف ہوگا اسی قدر عار زیادہ ہوگا اور جس قدر نسب میں دنائت ہوگی اسی قدر عار بھی کم ہوگا۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب میاں بیوی میں سے ایک کے اندر احصان کی شرائط موجود ہوں نہ دوسرے میں تو ان میں سے کوئی بھی محصن نہ سمجھا جائے گا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جس کے اندر شرائط احصان موجود نہ ہوں گی اس کا محصن ہونا ثابت ہوگا۔ پس اگر دونوں نے زنا کیا تو کوڑے اس شخص کے لگائے جائیں گے جس کا محصن ہونا ثابت نہ ہوا ہوگا۔ اور جس کا محصن ہونا ثابت ہوگا اس کو سنگسار کیا جائے گا۔

علماء کا بیان ہے کہ میاں بیوی میں سے صرف ایک کے اندر احصان کے پائے جانیکی صورت یہ ہے کہ خاوند نے اپنی مجنونہ بیوی سے ہمبستری کرلی یا بالغ خاوند نے اپنی نابالغہ بیوی سے جو ہمبستری کی طاقت رکھتی تھی ہمبستری کرلی یا کسی آزاد مرد نے اپنی بیوی سے جو کسی کی لونڈی تھی ہمبستری کرلی۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ یہودی اگر حالت محصن ہونے میں زنا کرلے تو اسے محصن ثابت کر کے سنگسار نہ کیا جائے گا کیونکہ امامان موصوفان کے نزدیک محصن ہونے کیلئے اسلام بھی شرط ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کوڑے مارے جائیں گے اور امام مالکؒ کے نزدیک حسب رائے خود حاکم اسلام اس کو سزا دے گا۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ محصن ہے کہ سنگسار کیا جائے۔ کیونکہ ان دونوں کے نزدیک احصان میں اسلام شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ گذرا۔ پس پہلے قول میں یہودی پر تخفیف ہے اور دوسرا قول مشدد ہے۔

نواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عورت مجنون مرد کو اپنے اوپر زنا کی قدرت دیدے پھر وہ اس سے ہمبستر ہو یا عاقل مرد کسی مجنونہ عورت سے ہمبستر ہو جائے تو جو ان دونوں میں عاقل ہوگا اس پر حد ماری جائے گی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مرد عاقل ہو تو اس پر حد ماری جائے گی۔ اور اگر عورت عاقلہ ہوگی تو اسے حد نہ ماری جائے گی۔ پس پہلا قول عورت پر مشدد اور دوسرا

اس پر مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حکم حد کا توقف عقل پر ہے (خواہ عورت میں پائی جائے یا مرد میں)

اور دوسرے قول کی وجہ صرف وہی شخص سمجھ سکتا ہے جو امام ابوحنیفہؒ کے استنباط کے عالی مقام کو دیکھ چکا ہو۔

دسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بستر پر کوئی عورت دیکھی پس اس نے اپنی بیوی سمجھ کر اس عورت سے ہمبستری کی یا کسی نابینا نے اپنی بیوی کو بلایا اور ایک غیر عورت آگئی نابینا نے اس سے اپنی بیوی خیال کر کے ہمبستری کی پھر ظاہر ہوا کہ وہ عورت اجنبیہ تھی تو ان دونوں شخصوں پر حد لازم نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہمبستری کرنے والا عورت کو اپنی بیوی گمان کرتا تھا جس سے فی الجملہ ہمبستری میں جواز کی صورت ہوگئی۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ گمان ہمبستری میں جواز پیدا نہیں کر سکتا بلکہ اس شخص پر لازم ہے کہ انتظار کرے یہاں تک کہ اسے اپنی بیوی ہو جانے کا یقین کامل ہو جاوے۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نابینا یا بستر پر کسی عورت کو دیکھ کر اپنی بیوی سمجھنے والا زیرک اور سمجھدار نہیں ہوتا اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے امت پر دینداری میں شفقت کی نیت سے سد باب فرمادیا تا کہ کوئی شخص اس قسم کا فعل یہ سمجھ کر حد تو لازم آتی ہی نہیں قصداً نہ کرنے لگے (ورنہ وہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے اپنی بیوی گمان کی تھی اگر چہ واقع میں جھوٹ بولتا ہو) اور میں نے سنا ہے کہ بعض فاسقوں نے ایسا کیا کہ بعض عورتیں ان کے پاس آتیں اور وہ ان سے یہ ناشائستہ حرکت کرتے تھے۔ فنسأل اللہ العافیۃ

گیارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ زنا کے اقرار میں عدد معتبر ہے اور وہ تاوقتیکہ چار مرتبہ اپنے اوپر قسم نہ کھائے ثابت نہیں ہوتا بشرطیکہ بالغ اور عاقل ہو حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صرف ایک دفعہ کے اقرار سے بھی ثبوت ہو جاتا ہے۔ پس پہلے قول میں زانی پر تخفیف ہے کیونکہ جب تک وہ چار مرتبہ اقرار نہ کرے اس وقت تک ثبوت زنا نہیں ہوتا اور ساتھ ہی اس کا عاقل اور بالغ ہونا بھی شرط ہے۔ اور دوسرا قول اس پر مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ اقامت حدود میں اطمینان اور مضبوطی کا طلب کرنا ہے کیونکہ خدا تعالیٰ عالم کا بقا اس کے زوال سے زیادہ پسند کرتا ہے جیسا کہ اس آیت میں اس طرف اشارہ ہے کہ

وان جنحوا للسّلم فاجنح لها

یعنی اگر وہ کفارہ تابعدار ہو جائیں تو تم بھی قتل کو چھوڑ دو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ انسان کا اپنے اوپر جھوٹ بول کر ایسی شے کا اقرار کرنا جو کوڑے یا سنگساری کو لازم کرے بعید امر ہے (اپنے اوپر زنا کا اقرار کرنا) اہل یقین اور کامل مومنوں کا کام ہے اور وہ بہت کم

لوگ ہیں۔ پس جب ہم کسی کو دیکھیں کہ اس نے اپنے اوپر زنا کا اقرار کیا ہے تو ہم اس کو اس پر محمول کریں گے کہ وہ روز قیامت کے عذاب پر کامل یقین رکھتا ہے اور اس نے جو اپنے اوپر حد قائم کرا کر خود کو پاک کرنا چاہا ہے وہ محض اس لئے کہ اسے خود کو زنا میں واقع ہو جانے کا کامل یقین ہو چکا ہے واللہ اعلم۔

بارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ چاروں گواہ اگر ایک مجلس میں زنا کی گواہی نہ دیں تو وہ تہمت لگانے والے ہیں لہٰذا ان پر حد (قذف) لازم ہے بشرطیکہ مجالس متفرقہ میں گواہی دیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جدا جدا گواہی دینے میں کچھ مضائقہ نہیں بلکہ ان کے اقوال تسلیم کئے جائیں گے۔ پس پہلے قول میں زنا کار پر تخفیف ہے اس وجہ سے کہ اگر گواہوں نے ایک مجلس میں مجتمع ہو کر گواہی نہ دی تو اس کا زنا ثابت نہ ہوگا۔ اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ اقامت حدود میں تثبت کا مطلوب ہونا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب گواہوں کا نصاب پورا ہو جائے تو اس کو پاک کرنے کی طرف سبقت ہونی چاہئے اگر چہ گواہیاں مجالس مختلفہ میں ادا ہوں (جبکہ حاکم اسلام مسلمانوں کی اس میں مصلحت دیکھے)

تیرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ مجلس واحد کی صورت یہ ہے کہ گواہ سب اکٹھے ہو کر آویں۔ پس اگر آئے تو ہوں متفرق طور پر اور ایک مجلس میں جمع ہو جائیں تو وہ تہمت لگانے والے ہیں۔ لہٰذا حد ماری جائیں کیونکہ ان کا مجتمع ہو کر آنا نہ پایا گیا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ان کا آنے میں مجتمع ہونا شرط نہیں ہے بلکہ جب وہ گواہی دے چکیں (اگر چہ متفرق ہی طور پر دیں) تو بھی حد واجب ہو جاتی ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ گواہوں کے مجتمع اور گواہی ادا کرنے میں ایک مجلس ہونا شرط ہے۔ پس اگر وہ ایک مجلس میں جمع ہو کر زنا کی گواہی دیں تو گواہی مسموع ہوگی اگر چہ آئے ہوں متفرق طور پر۔ پس پہلا قول گواہی میں مشدد اور اس شخص پر مخفف ہے جس کو زنا کی تہمت لگائی گئی ہو اور دوسرا قول اس کا برعکس ہے اور تیسرا اس کے قریب ہے۔

چودھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے زنا کا قرار کیا پھر اس سے رجوع کر گیا تو اس کا رجوع کرنا قبول کیا جائے گا اور حد ساقط ہو جائے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ زنا اور چوری اور شراب نوشی میں رجوع مقبول نہ ہوگا۔ الا یہ کہ وہ رجوع کر جائے پھر گواہ اس کے صاف و بری ہونے کی گواہی دیدیں (تو اس وقت حد نہ ماری جائے گی) پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تفصیل ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس حدیث پر عمل کرنا ہے کہ

ادرؤ الحدود بالشبهات

ترجمہ: شبہات کی وجہ سے حدود کو ساقط کردو

اور دوسرے قول کی وجہ اس کے قائل کا اس حدیث پر عمل کرنا ہے کہ

لاعذر لمن اقر

جواقرار کر چکے اس کا عذر مسموع نہ ہوگا۔

بشرطیکہ اس کا حدیث ہونا ثابت ہو جائے۔ اور امام مالکؒ کے قول استثناء کی وجہ یہ ہے کہ صفائی کی گواہی شبہ پیدا کر دے گی۔

پندرھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ لواطت کرنا حد کو واجب کرتا ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ پہلی مرتبہ اس کو تعزیر کی جائے۔ پس اگر دوبارہ کرے تو قتل کر دیا جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تکرار کی شرط لگانے کی وجہ سے تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ لوطی کے واسطے قرآن وحدیث میں سخت سزا کا وارد ہونا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ لڑکے سے بدفعلی کرنے میں نسبوں کے اندر غلط ملط نہیں ہوتا اور عذابوں کی سختی وجود کے اعتبار سے فساد کی عظمت کے تابع ہے اور بعض حنفیوں نے اس کو جائز رکھا ہے کہ اس کو یہ سزا دی جائے کہ اسے بلندی سے نیچے گرا دیا جائے اگر چہ مر جائے۔

سولھواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ لواطت کی حد ہر حال میں سنگسار کرنا ہے خواہ شادی شدہ ہو یا کنوارا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول اور امام احمدؒ کی روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس کی حد زنا کی طرح ہے۔ لہٰذا کنوارے اور شادی شدہ میں تفریق کی جائے گی۔ پس محصن پر سنگساری کی جائے گی اور بغیر شادی شدہ کے کوڑے مارے جائیں گے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کنوارے پر تخفیف ہے اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں کہ ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

سترھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے اقوال کثیرہ میں سے راجح قول یہ ہے کہ جو شخص چوپایہ کے ساتھ حرکت ناشائستہ کرے تو اسے سزا دی جائے اور یہی وہ روایت ہے جسے امام خرقیؒ نے منجملہ اقوال امام احمدؒ کے پسند کیا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ سے دوسری روایت اور امام شافعیؒ کے اقوال کثیرہ میں سے ایک یہ ہے کہ اسے حد ماری جائے گی اور وہ شادی شدہ اور کنوار پن سے مختلف ہوتی رہے گی۔ اور امام شافعیؒ کا تیسرا قول یہ ہے کہ وہ شخص قتل کر دیا جائے خواہ شادی شدہ ہو یا کنوارا۔ پس پہلے قول میں کچھ تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مشدد ہے اور شاید یہ احکام لوگوں کی دینداری وتقویٰ کے اختلاف سے مختلف ہوتے ہوں گے۔ پس رذیل اور جوانوں پر صرف تعزیر کی جائے گی اور شریف لوگوں اور بوڑھوں کو حد مارنے یا قتل کرنے کے ساتھ سختی کی جائے گی اس قاعدہ پر بنا کر کے کہ جو شخص عظیم المرتبہ ہوگا اس کا چھوٹا گناہ بھی بڑا ہوگا۔

اٹھارواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ چوپایہ جس سے ناشائستہ حرکت کی گئی ہو اگر کھایا جاتا ہے تو وہ ذبح کر دیا جائے ورنہ نہیں اور اصحاب امام شافعیؒ کے نزدیک ترجیح چند اقوال

میں سے اسی قول کو ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وہ کسی صورت میں ذبح نہ کیا جائے۔اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ذبح کیا جائے خواہ اسی شخص کی ملک میں ہو یا کسی اور کی اور خواہ منجملہ ان جانوروں کے ہو جن کا گوشت کھایا جاتا ہے یا ان میں سے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا اور حرکت کرنے والے پر اس جانور کی قیمت لازم ہوگی۔پس پہلے قول میں ذبح کرنے کی وجہ سے تشدید ہے اور دوسرا قول مخفف اور تیسرا مشدد ہے۔اور جس کا قول ہے کہ ذبح کر دیا جائے اس کی وجہ مالک جانور اور بے جا حرکت کرنے والے کو عار وشرمندگی کا لاحق ہونا ہے کیونکہ لوگ جب اس چوپایہ کو دیکھیں گے تو اس حرکت ناشائستہ کا ذکر کریں گے اور جس نے کہا ہے کہ ذبح نہ کیا جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں اس کے ذبح کرنے کا کہیں صحیح حکم وارد نہیں ہوا۔

انیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ چوپایہ سے ناشائستہ حرکت کو اس کا گوشت کھانا درست نہیں اگرچہ وہ ماکول اللحم ہو۔حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو بھی جائز ہے اور دوسروں کو بھی۔اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ نہ وہ خود کھاوے اور نہ کوئی دوسرا۔اسی طرح اصحاب امام شافعیؒ کے دونوں قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ ہر صورت میں کھایا جاوے کیونکہ اس کے حرام ہونے کی کوئی علت موجود نہیں۔پس قول پہلا مشدد اور دوسرا اور چوتھا ناشائستہ حرکت کرنے والے پر بھی مخفف ہے اور دوسروں پر بھی اور تیسرا قول تمام پر مشدد ہے۔

بیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ایسی عورت سے عقد نکاح کیا جو نسب یا رضاعت کی رو سے حرام تھی یا ایسی عورت سے جو اپنے کسی خاوند کی عدت میں تھی اور پھر باوجود اس عقد کی حرمت کو جاننے کے اس سے ہمبستر ہوا تو اس پر حد واجب ہے۔حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صرف اس کو تعزیر کی جائے گی۔پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول اہل دین وتقویٰ پر محمول ہو اور دوسرا رذیل لوگوں پر جیسی کہ اس کی نظیر گذر چکی ہے۔

اکیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مرد اگر اپنی لونڈی سے ہمبستر ہو جائے جس کا اس نے کسی نے نکاح کر دیا ہو۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ حد ماری جائے۔پس پہلے قول میں ملک کے شبہ کی وجہ سے تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید۔اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول ان لوگوں پر محمول ہو جو سخت جوانی کی وجہ سے زنا کا خوف کرتے ہوں اور دوسرا ان پر جو زنا کا خوف نہ کرتے ہوں۔پس ان پر اس وجہ سے تشدد کیا گیا کہ اس نے بہ تکلف حرام جماع کیا حالانکہ وہ اپنے جماع کا حق اس شخص کی طرف منتقل کر چکا تھا جس کے ساتھ اس کا نکاح کر چکا ہے باوجودیکہ کوئی ضرورت داعیہ (یعنی سخت جوانی) بھی موجود نہیں۔

بائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دو شخصوں نے گواہی دی کہ فلاں آدمی نے اس گوشہ میں زنا کیا اور دو نے گواہی دی کہ دوسرے گوشہ میں کیا ہے تو یہ گواہی مقبول

ہوگی اور حد واجب ہوگی۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مقبول نہ ہوگی اور حد واجب نہ ہوگی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اور ہوسکتا ہے کہ پہلے قول کو ان لوگوں پر محمول کیا جائے جن کے خدا تعالیٰ سے نہ ڈرنے پر قرائن قائم ہو چکے ہوں۔ پس اختلاف شہود کے شبہ سے حد کو ساقط نہ کیا جائے گا۔ برخلاف اس کے جو خدا تعالیٰ سے ڈرتا ہو جس پر دوسرے قول کو ہم نے محمول کیا ہے۔

اور میں نے شیخ الاسلام زکریا رحمۃ اللہ علیہ کو فرماتے سنا ہے کہ اس شخص پر کوئی ملامت نہیں جو متہم شخص کو حد مارے اور بے شک ملامت اس پر ہے جو متہم ہے اور اس نے اپنے ظاہر کی امور رذیلہ میں پڑنے سے حفاظت نہیں کی یہاں تک کہ لوگ ان امور کی نسبت اس شخص کی طرف کرنے لگے اور اگر وہ اپنے ظاہر کی اس قسم کی باتوں سے حفاظت کرتا تو لوگ اس کی طرف کسی نقص کی نسبت کرنے کو گوارہ نہ کرتے بلکہ اس کی برات ظاہر کرتے اور اس کی حمایت میں جواب دیتے۔

تیئیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ زنا اور تہمت اور شراب نوشی کی شہادت واقعہ سے طویل زمانہ کے بعد بھی مسموع ہوگی حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مدت دراز گذر جانے کے بعد گواہی صرف اسی وقت مسموع ہوگی جب کہ گواہوں کے اندر کوئی عذر پایا جائے مثلاً حاکم سے دور تھے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک حق ہے جس کو باطل کرنے والی کوئی شے ہمیں ثابت نہیں ہوئی۔ اور ہوسکتا ہے کہ اس وقت تک فتنہ فرو نہ ہوا ہو جب حد قائم کی جائے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ فتنہ کبھی ٹھنڈا ہو جاتا ہے پھر حمیت جاہلانہ اور نفس میں حرکت پیدا ہوتی ہے جس سے سخت فتنہ کی بنیاد قائم ہو جاتی ہے جس طرح شراب نوش کبھی سچی توبہ کر لیتا ہے۔

چوبیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک مدت کے بعد اپنے اوپر زنا کا اقرار کیا تو اس کا اقرار مسموع ہوگا سوائے شراب نوشی کے اقرار کے کہ اگر وہ مدت کے بعد ہوگا تو مسموع نہ ہوگا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ تمام صورتوں میں آدمی کا اپنے اوپر اقرار مسموع ہوتا ہے۔ پس پہلے قول میں تفصیل اور دوسرا مشدد ہے اور تفصیل کی دونوں شقوں میں سے پہلی کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے لئے ایسی شے کوئی ثابت نہیں جو اس کو باطل کرے۔ دوسری شق کے اندر اس کی وجہ اگر کسی نے بعد مدت اپنے اوپر شراب نوشی کا اقرار کیا تو وہ مقبول نہ ہوگا، یہ ہے کہ شراب نوشی ایک ایسا حق ہے جس کا تعلق محض خدا تعالیٰ کے ساتھ ہے برخلاف زنا اور تہمت کے۔ پس اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ نے شراب نوشی کے بارہ میں یہ فرمایا ہے کہ اقرار مسموع نہ ہوگا۔

پچیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر حاکم اسلام گواہی کے مطابق فیصلہ کر چکا ہو بعد میں ظاہر ہو کہ گواہ فساق یا غلام تھے پس اس پر ضمان لازم نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے

کہ اگر ان کے فاسق ہونے پر گواہ گذر جائیں تو حاکم اسلام پر ضمان لازم ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل ہے اور اسی طرح تیسرا۔ اور تینوں اقوال کی توجیہات ظاہر ہیں۔

چھبیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے دوقولوں میں سے ایک یہ ہے کہ حاکم اسلام جو حدود اور قصاص جاری کرتا ہے اگر اس میں خطا کر جائے تو تاوان بیت المال سے دیا جائے گا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تاوان ساقط ہوگا۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ تاوان حاکم کے عاقلہ پر لازم ہوگا۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرا مخفف اور تیسرا قول عاقلہ پر مشدد ہے۔ اور تینوں اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

ستائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی مرد اپنی بیوی کی لونڈی سے باجازت بیوی ہمبستر ہو جائے پھر کہنے لگے کہ میں نے یہ سمجھا تھا کہ شاید اجازت دینے سے میرے لئے حلال ہوگئی ہو تو اس پر حد لازم نہیں اور اگر کہے کہ میں اس کی حرمت کو جانتا تھا تو حد لگایا جائے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حد ماری جائے اور اگر شادی شدہ ہو تو سنگسار کیا جائے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو سو کوڑے مارے جائیں۔ پس پہلے قول میں ایک اعتبار سے تخفیف اور دوسرے اعتبار سے تشدید ہے اور دوسرا قول مشدد اور تیسرا متوسط ہے۔

پہلے قول کی وجہ جہالت کا عذر بیان کرنا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس قسم کے امور میں معذور نہ سمجھنا ہے کیونکہ اس کا حرام ہونا ان لوگوں پر بہت کم پوشیدہ رہ سکتا ہے جو اہل اسلام سے خلط ملط رکھتے ہوں اس لئے کہ ہمبستری یا ملک کی وجہ سے حلال ہوتی ہے یا عقد نکاح کی وجہ سے۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک مشتبہ امر ہے (کہ اس کے علم اور عدم علم دونوں کا احتمال ہے) لہٰذا اس میں کوڑے لازم ہوں گے۔

اٹھائیسواں مسئلہ: امام مالکؒ کا مشہور قول اور امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مولیٰ کو جائز ہے کہ وہ اپنے غلام یا لونڈی پر امر حق کو قائم کرے بشرطیکہ بذریعہ گواہوں کے ثبوت ہو جائے یا اس کے روبرو قرار پا جائے۔ اس حکم میں زنا اور تہمت اور شراب نوشی وغیرہ کے درمیان کوئی تفریق نہیں۔ رہی چوری سو امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مولیٰ کو ہاتھ کاٹنے کا استحقاق نہیں اور اصحاب امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مولیٰ کو اس کا استحقاق ہے حدیث مطلق ہونے کی وجہ سے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کسی معاملہ میں مولیٰ کو اپنے غلام پر حد قائم کرنے کا استحقاق نہیں بلکہ اسے حاکم اسلام کے سپرد کرنا چاہئے۔ پس اگر لونڈی شادی شدہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مولیٰ کو اس پر کسی صورت میں حد مارنا جائز نہیں بلکہ اس کا حق حاکم اسلام یا اس کے نائب کو ہے۔ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مولیٰ ہر حال میں ایسا

کرنے کا مجاز ہے۔ پس پہلے قول میں مولیٰ پر تخفیف ہے کیونکہ وہ اپنے غلام پر حد جاری کر سکتا ہے اور دوسرے قول میں اس وجہ سے تشدید ہے کہ مولیٰ کو اپنے غلام پر ہاتھ کاٹنے کی حد جاری کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ اور تیسرا قول مولیٰ پر مشدد ہے۔ اور شادی شدہ لونڈی کے مسئلہ میں پہلا قول مولیٰ پر مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور پہلے مسئلہ میں سے پہلے قول کی وجہ غلام کا مولیٰ کے اموال میں شمار کیا جانا ہے اس لئے مولیٰ کو جائز ہے کہ حق تعالیٰ کے حق کو مقدم کر کے اپنے ذاتی مال کو فوت کر دے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دراصل اقامت حدود خلیفۂ اعظم کا حق ہے لہٰذا وہ مولیٰ پر مقدم ہے کیونکہ وہ مولیٰ سے تجربہ کاری اور رعایت میں بڑھا ہوا ہوتا ہے اور اس کے سوا نہیں کہ شارع علیہ السلام نے اقامت حدود کا کام صرف خلیفۂ اسلام کے سپرد کیا ہے نہ ہر اس شخص کے جو بوجہ غلبہ یا حکومت وغیرہ کے اقامت حدود پر قادر ہو اور حکمت اس میں زمین کے فساد کو دفع کرنا ہے کیونکہ اکثر رعیت باہم ایک دوسرے کے غصہ کا تحمل نہیں کر سکتی اور یہ محض جاہلانہ حمیت کی وجہ سے ہے نہ اسلام اور شریعت کی نصرت کی غرض سے برخلاف خلیفۂ اسلام یا اس کے نائب کے کہ اس کی کوئی غرض کسی سے اٹکی ہوئی نہیں ہوتی اس وجہ سے وہ قادر ہوتا ہے کہ اپنا غصہ دوسروں پر پورا کرے اور اس کا عکس نہیں ہو سکتا پس اگر حاکم کسی شخص کو قتل کر دے اگرچہ ظلماً ہی کرے تو اس کے رشتہ دار اتنی قدرت نہیں رکھتے کہ مقتول کی حمایت میں حاکم کو قتل کر ڈالیں اور میں نے ایک کو دیکھا کہ اس کا بھائی مقتول ہو گیا تھا تو اس نے بھائی کے قاتل کو قتل کر دیا پھر دوسرے مقتول کے رشتہ داروں نے اسے قتل کیا اور اس کے چچازاد بھائیوں کو بھی حتیٰ کہ تین آدمیوں تک قتل کی نوبت پہنچی۔ اور اگر قتل (قصاص) حاکم کے ہاتھ سے ہوا ہوتا تو سوائے پہلے قاتل کے اور کسی کے قتل تک نوبت نہ پہنچتی۔ پس معلوم ہوا کہ مولیٰ اپنے غلام پر حد قائم کرنے میں فتنہ کا خوف نہیں کرتا اس لئے وہ حاکم اسلام کے مثل ہے کیونکہ غلام کے رشتہ دار اس کے مولیٰ کو قتل کر ڈالنے یا اس کا ہاتھ کاٹ دینے یا اس کو مارنے پر قدرت نہیں رکھتے۔ پس خوب سمجھ لو۔

انتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ آزاد عورت کا حاملہ ہونا ظاہر ہو حالانکہ اس کا خاوند ہو نہیں اسی طرح وہ باندی جس کا کوئی خاوند معلوم نہ ہو اور وہ کہے کہ میرے ساتھ زبردستی کی گئی یا مجھ سے شبہ میں ہمبستری کی گئی تو اس پر حد واجب نہ ہو گی حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر حد ماری جائے گی بشرطیکہ وہ مقیمہ ہو مسافرہ نہ ہو اور شبہ میں اس کا قول معتبر نہ ہو گا مگر اس صورت میں کہ اس کا اثر ظاہر ہو مثلاً عورت کا فریاد طلب کرتے ہوئے آنا اور اس کے مشابہ جس سے اس کا صادق ہونا ظاہر ہوتا ہو۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہم کو عورت کی طرف سے کسی ایسے امر کے ہونے کا یقینی ثبوت نہیں پہنچا جو حد کو واجب کرے کیونکہ احتمال ہے شاید اس سے سونے کی حالت یا بیہوشی میں ہمبستری کی گئی ہو اور وہ اسی ہمبستری سے حاملہ ہو گئی ہو۔

اور بیہقیؒ نے ایک روایت نقل کی ہے کہ کوئی بے خاوند کی عورت حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس لائی گئی جس وقت کہ وہ حاملہ ہو چکی تھی تو حضرت عمرؓ نے حاضرین سے ارشاد فرمایا کہ میرے نزدیک یہ عورت تہمت زدہ نہیں ہے۔ اس کے بعد عورت سے واقعہ دریافت فرمایا تو اس نے عرض کیا کہ اے امیر المومنین میں ایک عورت بکریاں چرانے والی ہوں اور جب میں نماز کیلئے کھڑی ہو جاتی ہوں تو بسا اوقات مجھ پر اس قدر خشوع (حضوری) غالب ہو جاتی ہے کہ میرے حواس جاتے رہتے ہیں تو شاید اسی حالت میں کوئی سرکش مجھ پر قابو پا گیا ہوگا اور مجھے خبر نہ ہوئی ہوگی تو حضرت عمرؓ نے اسے جواب میں ارشاد فرمایا کہ تیرے بارہ میں میرا بھی یہی ظن تھا اور اس سے حد ساقط کردی۔ (انتہیٰ)

اور یہ قصہ جب میں نے اپنی بیوی عبدالرحمٰن کی والدہ امہ صالحہ سے ذکر کیا تو اس نے جواب میں کہا کہ بچہ کی پیدائش عورت اور مرد دونوں کے پانی ملے بغیر نہیں ہوتی تو جب وہ عورت بوقت جماع بے عقل ہوئی تو مرد کے اس سے ہمبستر ہونے کی لذت کا احساس بھی اس کو نہ ہوا ہوگا تا کہ اس کا پانی نکلتا اور صرف ایک کے پانی سے پیدا ہونا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی خصوصیت ہے۔ پھر اس نے کہا کہ میرے نزدیک جماع کا احساس اس عورت کو ہو گیا ہوگا مگر اس نے لوگوں سے حیاء کی جس سے حضرت عمرؓ کو شبہ ہو گیا اور انہوں نے حد کو ساقط فرما دیا یہ نہیں کہ انہوں نے اس کے قول کو بالکل تسلیم ہی کر لیا ہو۔

تو میں نے اس سے کہا کہ ممکن ہے کہ جب مرد اس سے ہمبستر ہو کر فارغ ہو چکا ہو تو اس کے بعد عورت کو احتلام ہو گیا ہو جس سے عورت اور مرد دونوں کی منی رحم میں جمع ہوگئی ہو اور اس سے بچہ پیدا ہو گیا ہو۔

یا ممکن ہے کہ وہ عورت اس مرتبہ میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ کی وارثہ ہو کہ جس طرح فرشتہ کا حضرت مریم علیہا السلام کے کرتہ کے نیچے پھونک مارنا بجائے خاوند کے پانی کے ہو گیا تھا اسی طرح اس عورت میں فرشتہ یا شیطان کا پھونک مارنا بجائے اس کے خاوند یا مولیٰ کے پانی کے ہو گیا ہو تو اس نے کہا کہ بعید بات ہے۔ (انتہیٰ)

اور امام مالکؒ کے اس قول کی وجہ جو تینوں اماموں کے قول کے مقابل ہے کہ اس پر حد ماری جائے یہ ہے کہ عورت مذکورہ نے کوئی ایسا شبہ بیان نہیں کیا جس سے ان کے نزدیک حد ساقط ہو جاتی ہے۔ پس اس کو خوب جان لو۔

والحمدللہ رب العالمین.

باب تہمت کے حد کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ آزاد بالغ عاقل مسلمان با اختیار اگر کسی آزاد عاقل بالغ مسلمان پاکدامن کہ جو پہلے کبھی زنا میں محدود نہ ہو چکا ہو یا ایسی عورت کو زنا کی تہمت لگائے جو آزاد بالغہ عاقلہ مسلمان پاکدامن ہو اور اس نے اپنے خاوند سے لعان بھی نہ کیا ہو اور نہ وہ صریح زنا کے بارہ میں کبھی محدود ہو چکی ہو اور ہوں دونوں دارالاسلام میں اور وہ شخص جسے تہمت لگائی گئی ہو خود بنفسہ تہمت کی حد قائم کئے جانے کا مطالبہ کرے۔ اور اس پر استی کوڑے لازم ہوں گے اور استی سے تجاوز نہ کیا جائے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ تہمت کی صورت میں غلام کی حد آزاد کی حد سے نصف ہے اور عام علماء کا یہی قول ہے امام اوزاعیؒ کا اس میں اختلاف ہے کیونکہ اُن کا قول یہ ہے کہ غلام کی حد آزاد کی مثل ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ آزاد غلام اپنے مرد کو تہمت لگانے میں حد نہ مارا جائے اور عامہ علماء کا یہی قول ہے امام داؤدؒ کا اس میں اختلاف ہے کیونکہ ان سے منقول ہے کہ غلام اور لونڈی دونوں کو تہمت لگانے والا حد مارا جائے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ تہمت لگانے والا جب اپنے قول پر گواہ پیش کردے تو اس سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول اور امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک گروہ کو تہمت لگائی تو صرف ایک حد مارا جائے گا خواہ ان سب کو ایک دفعہ تہمت لگائی ہو یا ترتیب وار، اور خواہ ایک کلمہ سے تہمت لگائی ہو یا دو کلموں سے یا زیادہ سے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ ہر شخص کیلئے علیحدہ حد مارا جائے۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے مشہور تر روایت یہ ہے کہ اگر تمام کو ایک ہی کلمہ کے ساتھ تہمت لگائی ہو تب تو صرف ایک حد ماری جائے اور اگر کلمات مختلفہ کے ساتھ تہمت لگائی ہو تو ہر ایک کے بدلہ میں علیحدہ حد ماری جائے۔ اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر گروہ کے لوگ متفرق طور پر حد کا مطالبہ کریں تو ہر ایک کے بدلہ میں علیحدہ حد ماری جائے۔ پس پہلے قول میں کچھ تخفیف اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے۔ اسی طرح اس کے بعد کا اور ان تمام اقوال میں سے ہر ایک کی وجہ ہے جو ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ طعنہ مارنا حد واجب نہیں کرتا اگرچہ نیت تہمت کی ہو۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں حد کو واجب کرتا ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر طعنہ زنی سے تہمت لگانے کی نیت کی اور اسی کے ساتھ تفسیر کی تو حد واجب ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ مطلقاً حد کو واجب کرتا ہے اور دوسری روایت مذہب امام شافعیؒ کے مثل ہے۔ پس پہلی روایت تہمت لگانے والے پر مخفف اور دوسری اس پر مشدد اور تیسری مفصل ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کی ایک اور روایت۔

اور پہلے قول کی وجہ عادتاً طعنہ زنی کا تکلیف دہی میں خفیف ہونا ہے اور یہ قول نفسانی حماقتوں والے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ یا ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ جو منجملہ اولیاء اللہ کے ہیں اور مخلوق کی طرف بالکل توجہ نہیں کرتے اور دوسرے قول کی وجہ اکثر لوگوں پر طعنہ زنی کا بار گذرنا ہے اور وہ قول ان بڑے دنیاداروں کے ساتھ خاص ہے جو مخلوق کے سامنے اپنی عزت و آبرو کا خیال رکھتے ہیں اور اسی سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے قول کی وجہ بھی معلوم ہو سکتی ہے۔ اور ممکن ہے یہ کہا جائے کہ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ طعنہ زنی کرنے والے نے اپنے دل میں کسی شخص کو مراد لیا ہوگا لہٰذا ہم اس کا حق طعنہ مارنے والے سے ضرور لیں گے اگرچہ ہم اسے خاص طور سے جانتے ہوں کہ وہ فلاں شخص ہے تا کہ تہمت لگانے والا پاک ہو جائے اور حضرت عمرؓ طعنہ زنی کرنے میں حد مارتے تھے۔ اور جب وہ شخص یہ کہتا کہ میں نے کسی معین آدمی کو مراد نہیں لیا تھا تو اس سے فرماتے تھے کہ (پھر) تو جس پر چاہے ڈھال سکتا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کسی غیر معین آدمی کو تہمت لگانے میں لوگوں کو زیادہ تکلیف نہیں پہنچتی کیونکہ ہر ایک یہ کہہ سکتا ہے کہ اس سے میرے سوا دوسرا شخص مراد ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے عربی آدمی کو قبطی یا رومی یا بربری کہہ دیا یا کسی فارس کے باشندہ کو "یا رومی" کہہ دیا یا روم کے باشندہ کو "یا فارسی" کہہ دیا اور اس کے شہر میں اس قسم کے الفاظ کسی کی صفت میں مستعمل نہیں ہوتے تھے تو اس پر حد لازم ہوگی۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس پر حد لازم نہیں پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ بالکل ایذا کے دروازے کو بند کر دینا ہے۔ کیونکہ الفاظ میں طعنہ زنی اور اس کی ماں کو زنا کی تہمت لازم آتی ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کے الفاظ سے تہمت کا سمجھنا نادر ہے اور نادر پر اکثر کوئی حکم نہیں لگایا جاتا۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تہمت زنی کی حد اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہٰذا مقذوف کو (وہ شخص جسے تہمت لگائی گئی ہو) اس کے ساقط کرنے کا حق نہیں اور نہ اس کا کہ اس سے بیزار ہو بیٹھے اور اگر مر گیا تو اس حق میں وراثت نہ جاری ہوگی۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ

ہے کہ وہ مقذوف کا حق ہے۔ پس بغیر اس کے مطالبہ کے نہیں جاری کی جاسکتی اور اسے ساقط کردینے کا اور اس کا بھی کہ حد کے مطالبہ سے بیزاری و بری ہو بیٹھے اور اس میں وراثت بھی جاری ہوتی ہے اور امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہی ہے مگر انہوں نے یہ کہا ہے کہ اگر حد کے مطالبہ کا مقدمہ حاکم اسلام کے پاس لے جاچکا ہو تو پھر ساقط کرنے کا حقدار نہیں رہے گا۔

اور میں نے شیخ الاسلام زکریاؒ کو فرماتے سنا ہے کہ ہر وہ گناہ جس میں بندہ واقع ہوجاتا ہے اس کے دو رخ ہوتے ہیں ایک تو حق تعالیٰ کے حق کی طرف کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کی حدود سے تجاوز کیا اور دوسرا رخ بندہ کی طرف ہوتا ہے پس جب بندہ اپنے حق سے اس کو بری کردے تو وہ بری ہوجاتا ہے اور خدا تعالیٰ کا حق اس کے ذمہ باقی رہتا ہے اور بندہ اس تحتِ مشیت رہ جاتا ہے اگر چاہے وہ بخش دے اور اگر چاہے عذاب دے۔ اور وجود کے اندر ہمارا ہر حق بندہ کے فعل اور حق تعالیٰ کے ارادے سے مرکب ہے اور ہمارا ہر حق خواہ وہ خالص خدا تعالیٰ کا ہو یا غیر خالص اس میں بندہ کو کوئی دخل ضرور ہے۔ موصوف نے فرمایا کہ اہل تصوف کا اس پر اتفاق ہے کہ پروردگار عالم کا کسی بندہ سے بدلہ لینا صرف مخلوق کے حق کی وجہ سے ہوتا ہے ورنہ پروردگار اپنی ذات کے واسطے بدلہ نہیں لے سکتا کیونکہ وہ درحقیقت موثر اور اس فعل کا پیدا کنندہ ہے (انتہیٰ) اور امام عبداللہ بن عباسؓ اور محمد بن سیرینؒ کی یہ حالت تھی کہ جب کوئی شخص ان کی آبروریزی کرتا اور پھر ان سے معافی کا خواستگار ہوتا تو اس کو یوں جواب دیتے کہ خدا تعالیٰ نے مومنوں کی آبروریزی کو حرام کیا ہے اس لئے ہم نہ اس کو مباح کرسکتے ہیں اور نہ معاف۔ لیکن خدا تعالیٰ تجھ کو اے بھائی بخش دے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تہمت کی حد میں وراثت جاری نہیں ہوتی۔ لیکن مقذوف کے مرجانے سے ساقط ہوجاتی ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے اور کون وارث ہوتا ہے سو اس میں اصحاب امام شافعیؒ کے تین قول ہیں ایک یہ کہ تمام ورثہ خواہ مرد ہوں یا عورتیں اور دوسرا قول یہ کہ ذوالانساب وارث ہیں تو میاں بیوی خارج ہوگئے اور تیسرا قول یہ ہے کہ عصبات وارث ہیں نہ عورتیں۔ پس پہلا قول تہمت لگانے والے پر مخفف ہے اس وجہ سے کہ ورثہ وغیرہ کا مطالبہ کرنا اس سے ناجائز ثابت ہوتا ہے اور دوسرے قول میں اس پر تشدید ہے، اور پہلے قول کی وجہ وارث کے بارہ میں اموال پر قیاس کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ میاں بیوی کا باہم افتراق ممکن ہے اور یہ بھی کہ ہر ایک اپنے ساتھی کو بدل کر پہلے کو بھول جائے اور اپنا راز دوسرے پر ظاہر کرنے لگے اور نسبی رشتہ داری میں یہ بات نہیں اور تیسرے قول کی وجہ عصبات کا باہمی سخت ارتباط ہے۔ لہٰذا عصبات مقذوف کے ساتھ ارتباط اور تعلق میں مطلق وارثوں سے زیادہ ہوئے۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب چوری کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے وجوب میں مال کا محفوظ ہونا معتبر ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر ایک جماعت مل کر چوری کرے پھر ہر ایک کو بقدر نصاب مال مل جاوے تو ہر ایک کے ہاتھ کو کاٹنا لازم ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کوئی چوری کرے تو اس کا داہنا ہاتھ کاٹا جائے۔ پھر اگر دوبارہ چوری کرے تو بایاں پاؤں کاٹا جائے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر چوری کی ہوئی چیز باقی ہو تو اس کا واپس دینا واجب ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ والدین اگر چہ اوپر تک جاویں (یعنی دادا، دادی، پردادا، پردادی وغیرہ) اگر اپنی اولاد کے مال کی چوری کریں تو ان کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ چور پر جب اس کا ہاتھ کاٹا جانا واجب ہو جاوے اور یہ موقعہ پہلی چوری کا ہو حالانکہ وہ شخص درست ہاتھ پاؤں والا ہو تو اس کا داہنا ہاتھ ہتھیلی کے جوڑ سے کاٹا جائے پھر داغ دیا جائے (تا کہ خون بند ہو جاوے) پھر اگر دوبارہ چوری کرے اور قطع کا حکم ہو جاوے تو اس کا بایاں پاؤں قدم کے جوڑ سے کاٹا جائے پھر داغ دیا جائے اور اگر وہ عضو جس کے کاٹے جانے کا وہ مستحق ہو صحیح وسالم نہ ہو تو اس کے بعد والے کو کاٹا جائے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ چوری کا نصاب (جس میں ہاتھ کٹتا ہے) ایک دینار یا دس درہم یا ان میں سے ایک کی قیمت کی برابر ہونا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ نصاب چوتھائی دینار یا تین درہم یا وہ چیز ہے جس کی قیمت تین درہم ہیں۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ دراہم وغیرہ میں سے ربع دینار کی بقدر ہونا نصاب ہے۔ پس پہلا قول قطع ید میں مخفف اور مقدار نصاب میں مشدد ہے۔ اور دوسرا قول نصاب کے بارہ میں مخفف اور قطع ید کے بارہ میں مشدد ہے اسی طرح امام شافعیؒ کا قول۔ اور تینوں اقوال کی توجیہ اس ڈھال کی قیمت کے اختلاف پر مبنی ہے جس کے چرانے میں ہاتھ کا کاٹا جانا حدیث میں وارد ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی قیمت ایک دینار تھی۔ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی قیمت ربع دینار تھی۔ پس ہر حاکم کو اس کے امام کے قول کے مطابق قطع ید

کرنا چاہیئے۔اور ظاہر ہے کہ اس مسئلہ میں از روئے تقویٰ باعتبار احترام مومن امام ابوحنیفہؒ کا قول اشد ہے جس طرح اموال المسلمین کے احترام کے لحاظ سے بقیہ اماموں کا قول اشد ہے۔الحاصل بعض اماموں نے خونوں کی حرمت کا لحاظ کیا ہے اور بعض نے مال کے احترام کا کیا ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حفاظت کی تعریف جس میں سے چرانے پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے یہ ہے کہ جن اموال میں سے تھوڑے سے مال کی حفاظت کی جاتی ہوگی تو اس جنس کے تمام اموال محروز (محفوظ) کہلائیں گے حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اموال کے اختلاف سے حرز مختلف ہے اور اس بارہ میں عرف کا اعتبار ہے۔پس پہلا قول اس اعتبار سے مشدد ہے کہ سونے کے حرز کو باقی ردی اسباب کے حرز کے مثل قرار دیا گیا۔جس طرح وہ قطع ید کے بارہ میں مشدد ہے اور دوسرا قول عرف کا پیرو ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان کے مال میں تھوڑے اور بہت کی تفریق نہیں لہٰذا جو حرز چاندی کے ایک درہم کا ہوگا وہی اس سے زیادہ سونے کا۔اور دوسرے قول کی وجہ حرز کے اندر عرف کی پیروی کرنا ہے۔ورنہ کتنا بڑا فرق ہے کہ کھیتی کے آلات کی حفاظت کہاں اور سونے اور ریشم کا حرز (حفاظت) کہاں اور خدا تعالیٰ نے حضرت محمد ﷺ کو ارشاد فرمایا ہے۔

خذ العفو وأمر بالمعروف

درگذر کرنا لو اور معروف کا حکم کرو۔

یعنی جب کسی چیز کی مقدار کے بارہ میں تمہاری طرف وحی نہ کی جائے تو تم اس کو عرف پر حوالہ کرو اور اسی کے موافق عمل کرو لہٰذا عرف بھی منجملہ توابع شریعت کے ہوا۔اور عرف ہر وہ چیز ہے جس کو لوگ باہم متعارف کرلیں بشرطیکہ وہ شریعت کے موافق ہو۔پس عرف اقسام قانون میں سے نہیں ہے۔اس میں بعض اماموں کا خلاف ہے۔

تیسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ایسی چیز چرانے میں ہاتھ کاٹا جائے جو بہت جلد خراب ہو جاتی ہو بشرطیکہ اس کی قیمت نصاب قطع ید کو پہنچ جائے۔حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس میں ہاتھ نہ کاٹا جائے اگرچہ اس کی قیمت نصاب کو پہنچ جائے۔پس پہلا قول ہاتھ کاٹنے میں مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔پہلے قول کی وجہ مخلوق کے حقوق سے بری الذمہ ہونے میں احتیاط سے کام لینا ہے۔اور دوسرے قول کی وجہ مسلمان کا عضو کاٹنے میں احتیاط کرنا ہے۔پس جو چیز جلدی بدل جاتی ہو اس میں نہ کاٹا جائے گا برخلاف نقود اور کپڑوں وغیرہ کے جن سے ان کی ذوات کی بقا تک نفع حاصل کیا جاتا ہے کیونکہ ایسی اشیاء سخت احترام والی ہیں۔ بالخصوص کھانا جبکہ موسم فراخی اور ارزانی کا ہو کہ اس کی چوری لوگوں پر کچھ بار ہی نہیں گذرتی جتنی موسم گرانی میں گذرتی ہے اور اسی سے امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ بھی معلوم ہو سکتی ہے۔کیونکہ زمانہ گرانی میں طعام کی چوری کرنا مالک پر زر و جواہر سے بھی زیادہ شاق گذرتا ہے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جس نے درخت پر لٹکے ہوئے پھلوں کو چرالیا اور وہ محفوظ تھے نہیں تو اس پر ان کی قیمت لازم ہوگی۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر دوگنی قیمت لازم ہوگی۔ پس پہلا قول ایک گنی قیمت لازم ہونے کی وجہ سے مخفف اور دوسرا دوگنی قیمت کی وجہ سے مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ چور کے احترام کی رعایت کرنا ہے پس ہر ایک کیلئے ایک وجہ ہے۔ اور حاکم اسلام یا اس کے نائب کو اختیار ہے جونسا چاہے حکم عمل میں لاوے۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ عاریت کی چیز کا اگر منگنی مانگنے والا انکار کر جائے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے۔ بشرطیکہ اس کی قیمت نصاب کو پہنچ جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ہاتھ نہ کاٹا جائے اگر چہ اس کی قیمت نصاب کو پہنچ جائے۔ پس پہلا قول ہاتھ کاٹنے میں مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ منگنی مانگنے والے کے پاس مانگی ہوئی چیز ایسی ہے جیسے اس کے حرز (حفاظت) میں رکھی ہے اس دلیل سے کہ مالک نے اس چیز کی حفاظت کے متعلق مانگنے والے پر اعتماد کیا لہٰذا اس کا انکار کرنا ایسا ہے جیسا حرز (حفاظت) توڑ کر لے لینا۔ بالخصوص اس وجہ سے کہ حدیث میں عاریت کا مضمون ہونا وارد ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عایت دینے والے نے یہ زیادتی کی کہ ایسے شخص کو چیز دیدی جس کے انکار کردینے کا اندیشہ تھا۔ پس جب پہلی مرتبہ اسے امین سمجھ چکا تو بھلائی کی بات یہ ہے کہ بعد میں اس کے ہاتھ کو نہ کاٹے جب اس کا خائن ہونا ظاہر ہو۔

چھٹا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ امانت کی چیز کے منکر کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کاٹا جائے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور ان دونوں کی توجیہ پہلے مسئلہ عاریت سے سمجھی جاسکتی ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ایک گروہ مل کر بقدر نصاب کے چوری کرے تو ان سب کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس کی چوری میں باہمی ایک دوسرے کی مدد کے محتاج نہ ہوں تو ہاتھ کاٹے جائیں اور اگر وہ چیز ایسی ہے کہ اس کی چوری اور اٹھانے میں ایک آدمی کافی نہ ہو تو اس میں اصحاب امام موصوف کے دونوں قول ہیں۔ پس پہلا قول چوروں پر مخفف اور دوسرے میں تفصیل ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ آدمی کے عضو کی عظمت کا لحاظ کرنا اور امر دنیادی کو حقیر جاننا ہے اور تفصیل کی دونوں شقوں میں سے دوسری شق کی وجہ پہلے کے برعکس ہے۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر دو شخصوں نے مل کر نقب لگایا پھر انمیں سے ایک نے اندر گھس کر اسباب وغیرہ لیا اور باہر والے شخص کو دیدیا یا اس کی طرف پھینک دیا پس اس

نے اٹھالیا تو اندر گھسنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا نہ باہر کھڑے ہونے کا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کسی کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ پس پہلا قول ہاتھ کاٹنے میں اندر گھسنے والے پر مشدد اور دوسرا دونوں پر مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اندر گھسنے والا ہی درحقیقت چور ہے اور باہر والا امانت رکھنے والے کی مانند ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی نقب لگانے اور مال نکالنے میں مستقل نہیں جن دونوں کے بغیر چوری کامل نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے دونوں میں سے کسی کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا اور اس میں آدمیوں کا احترام اور دنیاوی امر کی تحقیر مقصود ہے۔

نواں مسئلہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر نقب لگانے میں ایک گروہ شریک تھا پھر (نقب کے بعد) سب کے سب اندر داخل ہوئے اور ان میں سے بعض نے بقدر نصاب مال نکالا اور باقیوں نے ذرا سا بھی نہ نکالا اور نہ بعض کو بقدر نصاب نکالنے میں اعانت کی تو تمام گروہ کے ہاتھ کاٹنے واجب ہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ سوا مال نکالنے والوں کے اور کسی کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ پس پہلا قول ان لوگوں پر مشدد ہے جنہوں نے نقب زنی میں دوسروں کی موافقت کی ہے لیکن نہ انہوں نے مال نکالا اور نہ نکالنے والوں کی اعانت کی ہے اور دوسرے قول میں ان داخل ہونے والوں پر تخفیف ہے جنہوں نے مال واسباب نہیں نکالا۔ اور دونوں قولوں کی وجہ ان مسائل سے معلوم ہوسکتی ہے جو پہلے گذر گئے۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دو شخصوں نے اپنے مقام محرز میں نقب لگایا اور ان میں سے ایک نے اندر گھس کر مال نقب کی جگہ کے نزدیک رکھ دیا اور پھر وہیں چھوڑ کر باہر چلا آیا بعد میں اس شخص نے جو اندر داخل نہیں ہوا اپنا ہاتھ ڈال کر نکال لیا تو ان میں سے کسی کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا ایک قول ہے کہ جس نے مال نکالا ہے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور جس نے نقب کی جگہ کے نزدیک رکھ دیا تھا اس کے بارہ میں اصحاب امام موصوف کے دونوں قول ہیں۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ صرف باہر نکالنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں پر قطع ید لازم ہے۔

پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اس شخص کا ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے جس نے مال نکالا ہے اور اس میں نقب کے نزدیک رکھ دینے والے پر تخفیف ہے۔ اور تیسرا قول نکالنے والے پر مشدد اور اس کے غیر پر مخفف ہے۔ اور چوتھا قول نقب زن اور نکالنے والے اور قریب کر دینے والے پر مشدد ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ مسائل سابقہ کی وجوہ سے معلوم ہوسکتی ہیں۔

گیارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ کفن چور کا ہاتھ کاٹا جائے۔ حالانکہ صرف امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نہ کاٹا جائے۔ پس پہلا قول کفن چور پر مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قبر مقام محرز ہے جس میں میت کا کفن محفوظ ہے جب سے اس کو مٹی سے اٹ دیا ہے باایں کہ وہ جائے عبرت اور نفرت ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عادۃً اس کو محرز نہیں سمجھا جاتا اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول ان قبروں پر محمول ہو جو چاردیواری وغیرہ میں محصور ہوں اور دوسرا ان کے خلاف پر باایں کہ چور غالباً حق تعالیٰ کے مشاہدہ اور میت کے ساتھ عبرت حاصل کرنے سے غافل ہوتا ہے۔

بارھواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کعبہ شریف کے پردوں میں سے اس قدر مال کی چوری کر لی جس کی قیمت نصاب کو پہنچ جائے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ نہ کاٹا جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کے قلوب میں ایمان نے گھر کر لیا ہے اور ایمان ہی کی عظمت نے کعبہ کی حرمت اور اس کو حق تعالیٰ کے خاص دربار کی طرف منسوب ہونے کو بتلا دیا ہے پھر وہ باایں ہمہ اس کی حرمت نہ کرے (تو ہاتھ کاٹنا چاہئے) اور دوسرا قول مخفف اور ان سفلوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کا پردہ غلیظ ہے۔ اور وہ حق تعالیٰ کے دربار خاص میں ہونے سے ناواقف اور اس کی تعظیم سے غائب ہیں لہٰذا ان دونوں اماموں نے ان پر تخفیف کی اور اہل کشف کا اس پر اتفاق ہے کہ بندہ کو یہ جائز نہیں کہ باوجود کشف اور مشاہدہ کے کسی وقت بھی حق تعالیٰ کی نافرمانی کرے۔ لہٰذا ضرورت ہے کہ کچھ پردہ ہو کم از کم یہ ہی سمجھتا ہو کہ خدا تعالیٰ اس گناہ کو بخش دے گا اور مجھ سے اس کا مواخذہ بھی نہ کرے گا کیونکہ اگر وہ یہ گمان کرتا کہ وہ اس گناہ کو معاف نہ کرے گا تو وہ ہرگز اس گناہ میں نہ واقع ہوتا اور اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں مرفوعاً ذکر کی ہے اور وہ یہ کہ رسول خدا ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ

> ''جب خدا تعالیٰ اپنی قضا و قدر کو جاری فرمانا چاہتا ہے تو عقلاء کی عقول چھین لیتا ہے یہاں تک کہ جب اپنی قضا و قدر کے موافق کر لیتا ہے تو پھر ان کی عقول واپس کر دیتا ہے تاکہ وہ عبرت پکڑیں۔'' (انتہیٰ)

اور عبرت پکڑنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ توبہ و استغفار کریں اور بعض علماء نے یہ سمجھا کہ عقل جو چھین لی جاتی ہے وہی عقل ہوتی ہے جس پر مکلف ہونے کا مدار ہے اور کہا کہ اس میں ہمارے لئے جب ہم گناہ کریں بڑی خوشی کی بات ہے اس لئے کہ ہمارا کبھی ایسی حالت کے اندر گناہ میں پڑنا نہیں ہوتا کہ ہماری عقول حاضر ہوں اور جس کی عقل چلی جائے وہ مکلف نہیں ہوتا لہٰذا اس سے خدا تعالیٰ مواخذہ بھی نہ کرے گا۔

حالانکہ یہ سمجھنا کمزوری کی دلیل ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا تعالیٰ گناہگاروں سے بالکل ہی مواخذہ نہ کرے گا اور یہ اجماع کے خلاف ہے۔ اور میں نے جو کچھ سمجھا ہے وہ یہ ہے کہ اس عقل سے جو چھین لی جاتی ہے اس کا یہ سمجھنا مراد ہے کہ میں حق تعالیٰ کے روبرو ہوں اور وہ مجھ کو دیکھ رہا ہے۔ پس یہ سمجھنا اس سے چھین لیا جاتا ہے جب اس کی نافرمانی کرتا ہے اور اس میں خدا تعالیٰ کی اپنے بندوں پر رحمت ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ

اگر گناہ کرنے والا اس سے حجاب میں نہ ہوتا تو وہ کبھی حق تعالیٰ کی نافرمانی میں قدم نہ رکھتا اور اگر وہ باوجود یہ سمجھنے کے کہ خدا تعالیٰ مجھ کو دیکھتا ہے گناہ میں پڑ جائے تو وہ شخص بے ادبی کے انتہاء درجہ میں ہوا اور وہ اس کا سزاوار ہے کہ زمین میں دھنسا دیا جائے یا اس کی صورت مسخ کر دی جائے۔ بلکہ امام جلال الدین سیوطیؒ نے روایت نقل کی ہے کہ زمانہ محمد بن قلادن میں ایک شخص نے جامع بنی امیہ میں اپنے امام کے ساتھ پیچھے سے بے جا حرکت کی اور امام نماز میں مشغول تھے تو خدا تعالیٰ نے اس کی صورت خنزیر کی بنا دی اور وہ جنگلوں کی طرف نکل بھاگا حالانکہ لوگ دیکھ رہے تھے اور پھر اس کی خبر تک نہ ملی اور لوگوں نے اس واقعہ کو تاریخ کے طور پر لکھ لیا۔

پس اے بھائیو غور کا مقام ہے کہ اس شخص کو محض اس وجہ سے یہ عذاب دیا گیا کہ اس نے خدا تعالیٰ کے دربار میں اہانت کی نیت سے اپنے امام کی مقعد کو چھو لیا تھا۔

اور صحیح حدیث سے اس مضمون کی تائید ہوتی ہے جس کو شیخینؒ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ کہ زانی نہیں زنا کرتا اس حالت میں کہ مومن ہو اور نہ چوری کرتا ہے اس حالت میں کہ وہ مومن ہو۔ الحدیث۔ کیونکہ مومن ہونے کے معنی یہی ہیں کہ زنا، چوری کرنے والا جانتا ہو کہ خدا تعالیٰ مجھے اس وقت دیکھ رہا ہے بلکہ اس کا ایمان قلب سے نکل کر چھتری کی مثل ہو جاتا ہے۔ یہ خدا تعالیٰ کی رحمت ہے جس طرح کوئی پردہ ہو کہ عذاب الٰہی اسی پر ٹھہر جائے اور بندہ اس سے محفوظ رہے۔ پس ایمان کے اس سے نکل جانے کے ظاہر و متبادر معنی یہ سمجھ میں آتے ہیں کہ یہ اس پر ایک قسم کا عذاب ہے حالانکہ درحقیقت یہ اس کی رحمت ہوتی ہے اور ایمان کی صاحب ایمان پر عنایت اور ہم نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس ایمان سے جس کے زانی سے نکل جانے کی خبر رسول خدا ﷺ نے دی ہے ایک خاص قسم کا ایمان مراد ہے اگر کوئی شخص اس کی توضیح کا طالب ہو تو ہر اس آیت قرآنیہ کی روش میں غور کرے جس کے اندر ایمان کا ذکر ہو یا بعث کا یا حشر و نشر کا، تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ لوگ حساب کے ساتھ ایمان نہیں لاتے اور بعث یا حشر و نشر کے ساتھ ایمان نہیں لاتے (مطلب یہ کہ اس چیز کے ساتھ ایمان کی نفی ہوگی جس کا اس آیت میں خاص ذکر ہے) اور علیٰ ہذا القیاس۔ پس ثابت ہوا کہ ہمارا یہ کہنا کہ اس قول سے کہ زنا کرنے والا مومن ہونے کی حالت میں زنا نہیں کرتا اور مومن ہونے کی حالت میں چوری نہیں کرتا۔ یہ مراد ہے کہ صرف وہ حق تعالیٰ کو یہ یقین نہیں کرتا کہ وہ مجھے دیکھ رہا ہے۔ یہ مراد نہیں کہ وہ خدا تعالیٰ اور اسکے فرشتوں اور اس کی کتابوں اور اس کے رسولوں اور منکر و نکیر یا بعث و حشر و نشر یا حساب و میزان وغیرہ پر ایمان نہیں رکھتا۔ اور بعض علماء کا قول کہ ایمان میں تقسیم نہیں ہوتی تو جب کچھ حصہ ایمان کا نہ رہا تو کل نہ رہا اس پر محمول ہے کہ اس نے علماء کی صحبت نہ حاصل کی ہو بلکہ ان صفات سے ناواقف ہو جن کے ساتھ ایمان لانا واجب ہے کیونکہ ایسے شخص کا ایمان اسی وقت کامل ہوگا کہ ان تمام صفات پر ایمان رکھے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ بندہ کی ایک گناہ سے توبہ مقبول ہوتی ہے اگرچہ وہ دوسرے گناہ پر اصرار کر رہا ہو۔ حاصل کلام یہ ہے کہ عاقل کامل بحالت عقل کبھی اپنے پروردگار کی نافرمانی نہیں کرے گا۔ اور صوفیہ کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر وہ شخص جس پر بائیں جانب کا کاتب (فرشتہ) نے کوئی گناہ ثبت کر دیا وہ

ناقص العقل ہے اور حضرت مالکؒ بن دینارؒ فرماتے تھے کہ جو شخص بے عقل قول کو دیکھنا چاہے وہ ہم کو دیکھ لے اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو فرماتے سنا کہ خدا تعالیٰ اپنے بندہ کو بوقت گناہ اس لئے اپنے آپ سے محجوب فرما دیتا ہے کہ تا کہ اس کے روبرو شرمندگی نہ ہو اور جس طرح بندہ بوقت گناہ اپنے پروردگار سے شرمندہ ہوتا ہے اسی طرح حق تعالیٰ بھی اپنے بندہ سے حیا کرتا ہے کہ اس کو اس مرتبہ سے ہٹا دیتا ہے کہ وہ یہ سمجھے کہ مجھے خدا تعالیٰ دیکھ رہا ہے۔ کیونکہ خدا تعالیٰ نے اخلاق حسنہ میں سے جس خلق کی ہم کو تعلیم دی ہے وہ خود اس خلق کے ساتھ (کہ اس سے اسی خلق کے ساتھ معاملہ کیا جائے) زیادہ اولیٰ ہے۔

اور میں نے صاحب موصوف سے یہ بھی سنا ہے کہ جب خدا تعالیٰ آخرت میں اپنے مومن بندوں کیلئے کرم کا فرش بچھائے گا تو ان کی خجالت اور شرمندگی کو دور فرما دے گا اور فرماوے گا کہ اے میرے بندو! تم سے جو دنیا میں وہ مخالف شرع امور پیش آئے وہ محض میری قضا وقدر اور میری مشیت کی وجہ سے جن کے رد کرنے پر تم قادر نہ تھے۔ **تو خدا تعالیٰ کے اس ارشاد سے ان کی شرمندگی دور ہو جائے گی اور بعض لوگ مارے خوشی کے اڑنے لگیں گے اور یہ کرم خداوندی کا انتہائی درجہ ہے اس وجہ سے کہ وہ آخرت میں اپنے بندوں کی طرف سے خود عذر بیان فرمائے گا** اور دنیا میں ان سے اس راز کو اس لئے پوشیدہ رکھا کہ یہ منجملہ اسرار تقدیر کے ہے بلکہ اس بندہ کی مذمت کی جس نے دار دنیا میں جو دار التکلیف ہے یہ کہا کہ میں کیا چیز ہوں خدا تعالیٰ میرے پیدا کرنے سے پہلے ہی مقدر فرما چکا تھا کہ مجھ سے ایسے ایسے افعال صدور میں آئیں گے اور رضا بالقضا کو مجھ پر واجب فرما دیا کیونکہ تکالیف کا مکان اور آئندہ کی طرف کسی فعل کی نسبت کا راز کھولنا درحقیقت حقانیت میں نزاع کرنے کو قبول نہیں کرتا وجہ یہ ہے کہ اگر قبول کرتا تو بسا اوقات انسان اپنے پروردگار پر غالب آجاتا اور کسی امر میں خدا تعالیٰ کی حجت اس پر غالب نہ آتی پس معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ آخرت میں اسی بندہ کی طرف معذرت بیان فرمائے گا جو تکلیف کے زمانہ میں اس کے ساتھ باادب رہے گا اور یہ معرفت کے مغز کی تھوڑی سے تفسیر ہے پس اس میں سوچو تا کہ اس کی تہ تک پہنچ جاؤ۔
اب ہم اصل مسئلہ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ پس کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے اس قول کی تائید کہ جو شخص کعبہ معظمہ کے پردوں میں سے اس قدر کی چوری کرے جس کی قیمت بقدر نصاب ہو تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے اس حدیث سے ہوتی ہے جو حرم شریف میں چوری کرنے والے پر سخت عذاب نازل ہونے کے متعلق وارد ہے۔
پس اس کو خوب سمجھ لو۔ واللہ اعلم۔

تیرھواں مسئلہ:

امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر چور تیسری مرتبہ چوری کرے تو نہ اس کا دوسرا ہاتھ کاٹا جائے اور نہ دوسرا پاؤں۔ کیونکہ زیادہ سے زیادہ چوری کرنے میں جو کاٹا جاتا ہے وہ ایک ہاتھ ہے اور ایک پاؤں ہے۔ ہاں قید کر دیا جائے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تیسری مرتبہ میں بایاں ہاتھ اور چوتھی دفعہ میں داہنا پاؤں کاٹا جائے اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہی ہے۔ پس پہلے قول میں چور پر تخفیف اور دوسرے میں اس پر تشدید ہے اور مضمون سابق سے

دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ بعض امام مال کے احترام کی رعایت کرتے ہیں اور بعض مومن کے احترام کی۔
اور مسائل اجماعیہ میں گذر چکا ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ چور جب چوری کرے تو اس کا داہنا ہاتھ کاٹا جائے پھر اگر دوبارہ چوری کرے تو اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے۔ پس خلاف صرف تیسری بار اور چوتھی مرتبہ میں ہے۔ واللہ اعلم

چودھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ چوری کی حد صرف ایک مرتبہ آدمی کے اپنے اوپر اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتی ہے حالانکہ امام احمدؒ اور امام یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک دو مرتبہ اقرار نہ کرے اس وقت تک ثابت نہیں ہوتی۔ پس پہلے قول میں چور پر تشدید اور دوسرے میں اس پر تخفیف ہے۔ پہلے قول کی وجہ اس امر کا بعید ہونا ہے کہ کوئی آدمی اپنے اوپر ایسی بات کا جھوٹا اقرار کرے جس سے اس کے ہاتھ کا کٹنا لازم ہو۔ اور تکرار کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جہاں ایک مرتبہ کے اقرار کرنے میں شک رہ جائے۔ پس پہلے قول کو ان دینداروں اور تقوے والوں پر محمول کیا جائے گا جو مرنے سے پہلے ہی دنیا کے اندر اپنے آپ کو پاک کرنا پسند کرتے ہیں، اور دوسرے کو ان لوگوں پر جو ان کی ضد ہیں اور اس قول میں مقر اور حاکم دونوں کی احتیاط ملحوظ ہے کیونکہ آدمی کے عضو کاٹنے اور خدا تعالیٰ کی عمارت کو ڈھانے پر آمادہ ہونا بہت بھاری بات ہے۔ پس خدا تعالیٰ ہی کو سزاوار ہے کہ وہ اپنی بنا کردہ عمارت کا انہدام فرماوے اور اسی وجہ سے حدیث میں وارد ہے کہ خودکشی کرنے والا دوزخ میں جائے گا کیونکہ اس نے خدا تعالیٰ کی عمارت کو اس کی بلا اجازت ڈھانے پر جرات کی۔ خوب سمجھ لو۔
اور یہی وجہ ہے جو ان دونوں اماموں نے دو مرتبہ اقرار کرنے کو واجب کہا ہے پس ہر امام کیلئے ایک وجہ ضرور ہے۔

پندرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ چور پر (یہ دو سزائیں جمع نہ کی جائیں گی) ایک ہاتھ کا کاٹا جانا، دوسرے چرائی ہوئی چیز کا تاوان اور اگر چرائی ہوئی چیز تلف ہوگئی ہو تو اگر مالک (جس کے پاس سے چوری ہوئی ہے) اس تلف شدہ چیز کا تاوان لینا چاہے تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا اور اگر اس نے ہاتھ کاٹنے کو پسند کیا چنانچہ کٹ بھی گیا تو پھر چور تاوان نہ دے گا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر چور دولت مند ہے تو اس پر تاوان اور ہاتھ کاٹنا دونوں واجب ہیں۔ اور اگر تنگدست ہے تو اس سے چرائی ہوئی چیز کی قیمت نہ طلب کی جائے گی بلکہ صرف ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ چور پر دونوں سزائیں جمع ہوں گی قطع ید اور تاوان۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تفصیل اور تیسرا مشدد ہے۔
پہلے قول کی وجہ شارع علیہ السلام کا تاوان سے سکوت فرمانا ہے۔ لہٰذا باوجود ہاتھ کاٹ لینے کے اور کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔
اور دوسرے قول کی وجہ اگر چور مالدار ہو تو اس پر تاوان واجب کرنے کی وجہ سے سختی کرنا ہے برخلاف تنگدستی کے کہ اس پر تخفیف کی گئی ہے اس وجہ سے کہ اس کو فاقہ کشی اور محتاجی کا عذر موجود ہے۔
اور تیسرے قول کی وجہ اس پر سختی کرنا ہے اس کے فعل بد کی برائی ظاہر کرنے کی غرض سے اور یہ بتلانے

کیلئے کہ اس کا نفس ذلیل اور وہ خود دنیا میں خدا تعالیٰ کے مشاہدہ اور آخرت میں حساب کے ملاحظہ سے بے خبر ہے۔
اور حسن بصریؒ نے فرمایا کہ قسم بخدا اگر کوئی شخص قسم کھا کر کہے کہ حسن کے اعمال ان لوگوں جیسے ہیں جو یوم حساب پر ایمان نہیں رکھتے تو میں اس سے جواب میں کہوں گا کہ تو نے سچ کہا اپنی قسم کا کفارہ نہ دیجئے۔ پھر ان سے اس کے بارہ میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ اگر ہم یوم حساب پر کامل ایمان رکھتے تو ہم میں سے کوئی بھی کبھی مخالف شرع امر میں واقع نہ ہوتا نہ پوشیدہ نہ علانیہ۔

سولہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے اگر ایک دوسرے کے مال کی چوری کرلے تو اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ خواہ اس جگہ سے چراوے جو مخصوص دوسرے کی تھی یا ایسی جگہ سے جہاں دونوں رہتے ہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت اور امام شافعیؒ کے اقوال مختلفہ میں سے ایک قول جو راجح ہے یہ ہے کہ ان میں سے اس کا ہاتھ کاٹا جاوے کہ جس نے دوسرے کی جائے حرز سے چرایا ہو۔ امام مالکؒ نے یہ اور بڑھایا ہے کہ ان میں سے اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے جس نے اس کوٹھری سے چرایا ہو جہاں دونوں رہتے ہیں۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ان میں سے جو دوسرے کا مال چراوے اس کا کسی صورت میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ اور امام شافعیؒ کا تیسرا قول یہ ہے کہ بالخصوص خاوند کا ہاتھ کاٹا جائے (اگر وہ چوری کرے) پس پہلا قول میاں بیوی دونوں پر مخفف اور دوسرے میں ان دونوں پر اس اعتبار سے تخفیف ہے کہ ان میں سے چور کا ہاتھ اس وقت تک نہ کاٹا جائے جب تک ان میں سے دوسرے کی حرز مخصوص کی جگہ سے نہ چرائے جس طرح وہ بلحاظ ہاتھ کاٹنے کے مشدد ہے اور تیسرا مخفف اور چوتھا مفصل۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ ایسا متحد ہے کہ گویا وہی ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اجنبی کی مثل ہے۔ اور تیسرا قول پہلے کی مانند ہے۔ اور چوتھے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرد پر عورت کا روٹی کپڑے کا حق ہے لہٰذا اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا اس شبہ کی وجہ سے کہ جو کچھ اس نے چرایا ہے شاید اس میں سے بعض کی مستحق ہی ہوا گر اس کا تعیین نہ ہو کہ کون سے مال کی مستحق ہے برخلاف عکس کے (یعنی یہ کہ خاوند بیوی کے مال کو چراوے)

سترھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر لڑکا اپنے ماں باپ کے مال کو چرالے تو اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ماں باپ میں سے جس کا مال چرالے تو ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ شبہ کچھ نہیں۔ پس پہلا قول لڑکے پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ والد کی اپنے لڑکے پر شفقت عادۃً بہت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ ہم نے نہیں سنا کہ کسی باپ نے اپنے بیٹے کا ہاتھ کٹوانے کی سعی کی ہو۔ اور حدود کا قائم کیا جانا محض حقوق العباد کی وجہ سے

ہوتا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ شبہ کا نہ پایا جانا ہے۔ جیسا کہ امام مالکؒ کا قول ہے اور ممکن ہے کہ پہلے قول کو اہل سخا پر محمول کیا جائے۔ اور دوسرے کو بخیلوں اور حریصوں پر جن کو اپنی اولاد سے مال زیادہ پیارا ہوتا ہے۔ پس اس قسم کے لوگ اگر اپنے بیٹے کے ہاتھ کاٹے جانے کا مطالبہ کریں تو حاکم کو چاہئے کہ اس کا مطلب پورا کرے۔ کیونکہ ممکن ہے شاید اس کا مقصد اپنے بیٹے کو معاصی کے ارتکاب سے روکنا اور جڑ ھکنا ہو۔ اور بسا اوقات یہ ہاتھ کاٹنے سے بھی زیادہ کام دیتا ہے تو پھر یہ مطالبہ لڑکے پر ایک قسم کی شفقت ہوگی نہ اس سے بدلہ لینا۔

اٹھارواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سونے یا چاندی کے بت کو چرالے اور پھر اسے توڑ ڈالے تو اس پر ضمان بالاتفاق نہیں ہے جیسا کہ شروع باب میں گذرا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ بت چرانے میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ بت کا فی الجملہ مال ہونا ہے۔ اور ہوسکتا ہے کہ چور اکرا سے توڑے اور اس کا زیور ڈھال لے اور دوسرے قول کی وجہ اس کا لحاظ ہے کہ بت خدا کے سوا ایک اور مصنوعی معبود ہے تو اس لئے اس کا چرانے والا ایسا ہے کہ گویا اس نے ایک ناگوار بات کو دفع کر دیا یا چھپا دیا تا کہ غیر خدا کو معبود نہ بنایا جائے اور یہ بات منجملہ طاعات الٰہی کے ہے لہٰذا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔

انیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حمام سے کپڑے چرالے گیا۔ حالانکہ وہاں حفاظت کرنے والا بھی موجود تھا تو بہر صورت ہاتھ کاٹا جائے۔ اور امام موصوف کے الفاظ یہ ہیں کہ جو شخص اس حمام سے کچھ چرالے گیا جس کی حفاظت کی جاتی ہو تو اس کا ہاتھ ضرور کاٹا جائے۔ اور حمام غیر محفوظ تھا یا کسی کو یوں ہی حفاظت کے لئے کہہ دیا تھا اور وہ غافل ہو گیا تو ہاتھ نہ کاٹا جائے۔

پس پہلا قول مفصل اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ چوری کا وقت غالباً رات ہوتی ہے لہٰذا ایسا ہوا جیسا کہ مقام محرز سے چوری کرنا برخلاف دن کے محافظ کے سامنے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ چوری ہر حالت میں مقام محرز سے ہی ہے عرف اس کی تائید کرتا ہے۔ پس جب آدمی کمرہ میں کپڑے اتار کر حمام میں چلا جاتا ہے تو کپڑے اتارنے کی جگہ جائے حرز ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

بیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ غصب کی ہوئی چیز کو چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے اور چرائی چیز کے چرانے والے کا ہاتھ چوری کی وجہ سے کاٹا جا چکا ہو اور اگر نہ کاٹا گیا ہو تو دوسرے چور کا ہاتھ کاٹا جائے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں ہاتھ کاٹا جائے۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ چور کے پاس سے چرانے والے کا ہاتھ نہ کاٹا جائے اور نہ غاصب کے پاس چرانے والے

کا۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا مشدد اور تیسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غاصب نے شے مغصوب کو کھلم کھلا شریعت کی معاندت کے ساتھ لیا ہے۔ برخلاف چور نے کہ اس کے چھپا کر لی ہے اس حال میں کہ وہ ڈرتا تھا اور بھاگنے پر اعتماد کئے ہوئے تھا پس اس ہی وجہ سے غاصب سے چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے تاکہ اس پر سختی کرنا پایا جائے اور چور سے چوری کرنے والے کا ہاتھ شرط مذکور کے ہوتے ہوئے نہ کاٹا جائے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ چور اور جس کے پاس سے چوری ہوئی ہے دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کے مال کو لیا ہے اور اس سے وہ بے خبر ہے کہ یہ مال چرایا ہوا ہے اور بر تقدیر اس کے خبردار ہونے کے وہ خداتعالیٰ کی حدود سے باہر قدم رکھنے والا ہے اور ایسا ہے کہ گویا جب پہلا چور چوری کر رہا تھا تو یہ اس کا شریک تھا یہی وجہ ہے کہ جو دونوں کے ہاتھ کا کاٹنا واجب ہے اور اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ

من سن سنة سيئة فعليه وزرها و وزر من عمل بها

اور تیسرے قول کی وجہ خداتعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ

ولا تزر وازرة وزر اخرى

پس گناہ غصب کرنے والے پر ہے اور چور پر، نہ اس پر جو ان میں سے کسی کے پاس سے چراوے۔ معلوم ہوا کہ تینوں قولوں کی وجوہ ضرور ہیں۔

اکیسواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر چور یہ دعویٰ کرے کہ جو چیز میرے پاس سے چوری گئی ہے اس کا میں مالک تھا اور حال یہ ہے کہ بذریعہ گواہان یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اس چور نے کسی جائے حرز سے بقدر نصاب مال چرایا ہے تو ہر حال میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور اس کا ملکیت کا دعویٰ مقبول نہ ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ کاٹا جائے گا اور اگر مشہور نہیں ہے تو گواہوں کا یہ کہنا کہ اس نے چوری کی ہے مقبول نہ ہوگا اور اس کا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرا مفصل ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ تہمت کا قوی اور چور وغیرہ کا اکثر جھوٹ بولنا اور اس کے اقرار سے بھاگنا ہے جو ہاتھ یا پاؤں کاٹنے کو واجب کرے اور شارع علیہ السلام نے اپنے اس فرمان کے ساتھ تصریح فرمائی ہے کہ

''چور بوقت مومن ہونے کے چوری نہیں کرتا''

معلوم ہوا کہ اس سے ایمان نکل جاتا ہے۔ اور جس سے ایمان نکل گیا ہو اس کا اپنے آپ سے قطع ید دور کرنے کیلئے جھوٹ بولنا کچھ بعید نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس حدیث پر عمل کرنا ہے کہ

''حدود کو شبہات کی وجہ سے ساقط کرو''

اوراس کا یہ دعویٰ کرنا کہ چرائی ہوئی چیز میری ملک ہے سچ ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہے۔اور امام احمدؒ کی دوسری روایت کی وجہ وہی ہے جو پہلے قول کی ہے۔اور امام احمدؒ کی تیسری مفصل روایت میں سے پہلی شق کی وجہ ظاہر ہےاور دوسری شق کی وجہ قرائن پر عمل کرنا ہے۔

بائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت اور اصحاب امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ہاتھ کا کاٹا جانا اس شخص کے مطالبہ پر موقوف ہے جس کے پاس سے مال چوری ہوا ہو۔حالانکہ امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے مطالبہ کی حاجت نہیں۔

پس پہلے قول میں چور پر تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے میں غلبہ مخلوق کے حق کو ہےاور دوسرے کی وجہ پہلے کے برعکس ہے۔

تیئیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنے مکان میں قتل کرڈالا اور پھر کہنے لگا کہ یہ میرے مکان میں مال چرانے آیا تھااور بلاقتل ہرگز واپس نہ جاتا تھا۔ تو اس پر قصاص لازم نہیں جبکہ مقتول مفسد مشہور ہو ورنہ قصاص لازم ہے۔حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس پر قصاص لازم ہے۔مگر یہ کہ اس کے چور ہونے پر گواہ پیش کردے۔پس پہلا قول مفصل ہے جس میں ایک اعتبار سے تخفیف اور ایک اعتبار سے تشدید ہےاور دوسرا بالکل مشدد ہےاور دونوں قولوں کی توجیہ ظاہر ہے پوشیدہ نہیں۔

چوبیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر مملوک شکار اپنی جگہ سے چوری چلے جائیں تو چور کے ہاتھ کو کاٹنا واجب ہے۔اسی طرح تمام ان چیزوں میں جو عادتاً مال بنائی جاتی ہوں اور ان کا عوض لینا جائز ہو،خواہ وہ مباح الاصل ہوں جس طرح شکار اور پانی یا نہ۔حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ہر وہ شے جو مباح الاصل ہو اس کے چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ مال محرز ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس کی اصل کا لحاظ کرنا ہے آدمی کے احترام کو مال کے احترام پر غالب کرنے کی غرض سے۔

پچیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ لکڑی چرانے میں قطع ید واجب ہے اگر اس کی قیمت نصاب کی بقدر ہو،حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ لکڑی کے چور کا ہاتھ کاٹنا واجب واجب نہیں مگر ہاں اگر ساگ کی لکڑی ہو یا آبنوس یا صندل کی تو واجب ہے۔پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ لکڑی ہر صورت میں مال ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس کا کثیر الوجود ہونا ہےاس لئے وہ ایسی ہوگئی جس طرح مٹی مگر وہ لکڑی جو گراں قیمت ہے،جس طرح آبنوس اور ساگ۔(تو وہ مستثنیٰ ہے)۔

چھبیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر جلاد نے غلطی سے داہنے ہاتھ کی بجائے بایاں کاٹ دیا تو کافی ہوگا۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جلاد پر دیت لازم ہوگی۔ اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اظہر قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ دوبارہ صحیح ہاتھ کا کاٹنا واجب ہوگا۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔ چنانچہ پہلا قول اس لئے ہے کہ اس سے زجر و توبیخ ہوگی اور دوسرا اس لئے کہ اس طرح ہاتھ کاٹنا غیر مشروع ہے اور ہر وہ عمل جس پر شارع کا حکم نہ ہو وہ مقبول نہیں۔

ستائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے بقدر نصاب مال کی چوری کی پھر اس کا خرید کر یا بذریعہ ہبہ مالک ہوگیا (یعنی مالک سے خرید لیا یا اس نے ہبہ کر دیا) یا بذریعہ وراثت مالک ہوگیا یا کسی اور وجہ سے تو قطع ید ساقط ہوگئی۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ساقط نہ ہوگی خواہ حاکم کے ہاں مقدمہ جاچکا ہو یا نہ۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ چور اس چیز کا مستحق ہوگیا اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ قطع ید چوری کے وقت خدا تعالیٰ کی حدود سے تجاوز کر جانے کی وجہ سے لازم ہوتی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر چور چوری کی شے کو واپس کر دے تو قطع ید ساقط نہیں ہوتی۔

اٹھائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی مسلمان نے مستامن (وہ کافر جو امن لے کر دارالاسلام میں رہتا ہو) کا بقدر نصاب مال چرالیا (یعنی جتنے کے چرانے میں قطع ید لازم ہوتی) تو اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے، حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ کاٹا جائے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ اس کا لحاظ کرنا ہے کہ دراصل یہ مال کافر حربی کا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ اس کا لحاظ کرنا ہے کہ فی الحال وہ مال مستامن کی ملک میں ہے۔ لہٰذا ہم اس پر ذمیوں کے احکام جاری کریں گے جب تک وہ ہمارے بلاد میں رہے گا۔

انتیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی مستامن یا معاہد نے چوری کی تو ان کے ہاتھوں کا کاٹنا واجب ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ واجب نہیں۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ دونوں کے کاٹے جائیں گے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ نہ کاٹے جائیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرا متردد ہے۔ پھر حاکم کو ہر حال میں اختیار ہے اگر اہل اسلام کو قوی جانتا ہو اور اہل حرب کے قبضہ میں مسلمان قیدی نہ ہوں جس کی وجہ سے اس میں خوف ہوتا کہ اگر ہم معاہد یا مستامن کا ہاتھ کاٹیں گے تو وہ ہم سے عوض لیں گے۔ تو ان کے ہاتھ کاٹے ورنہ مصالح کی بنا پر نہ کاٹے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم.

باب رہزنوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جس نے ہتھیار نکال کر شہر سے باہر راہ گیروں کو ڈرایا اور وہ ایسا مقام ہے کہ مظلوم کی اس جگہ فریادرسی نہیں ہو سکتی تو وہ شخص محارب اور رہزن ہے کہ اس پر انہیں کے احکام جاری کئے جائیں گے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس نے قتل کر کے مال لے لیا تو اس پر حد قائم کرنا واجب ہے۔ پس اگر مقتول کا جس کے پاس سے مال لے لیا گیا ہے ولی خون معاف کر دے تو حد کے ساقط کرنے میں کچھ بھی موثر نہ ہوگا۔ اور اگر ان میں سے کسی پر قابو پانے سے پہلے کوئی مر گیا تو اس سے حد ساقط ہو جائے گی کیونکہ حدود حق تعالیٰ کے حقوق ہیں اور وہی اس سے آدمیوں کے حقوق مثلاً جانیں اور اموال اور زخم وغیرہ کا مطالبہ فرمائے گا۔ الا یہ کہ معاف فرمادے تو اسے اختیار ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ رہزنوں کی حد اسی ترتیب کے موافق ہے جو آیت کریمہ میں مذکور ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس ترتیب کے موافق نہیں ہے۔ بلکہ حاکم اسلام کی رائے پر موقوف ہے کہ خواہ قتل کر ڈالے یا سولی چڑھاوے یا ہاتھ کاٹ دے اور پاؤں اختلاف کے ساتھ کہ (اگر داہنا ہاتھ کاٹے تو پاؤں بایاں اور برعکس) پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں اس اعتبار سے تشدید ہے کہ حاکم اسلام کو اس بارہ میں اختیار ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس ترتیب کی کیفیت جو آیۂ کریمہ میں مذکور ہے یہ ہے کہ رہزنوں نے اگر مال لے کر قتل کر ڈالا ہو تو امام کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو ان کے اختلاف سے ہاتھ اور پاؤں کاٹ دے یا قتل کر دے پھر ان کو سولی چڑھادے اور اگر چاہے تو قتل کر دے اور سولی نہ چڑھاوے اور امام موصوف کے نزدیک سولی دینے کا مشہور روایت کے مطابق یہ طریقہ ہے کہ زندہ سولی پر چڑھا کر اس کے پیٹ کو نیزہ سے پھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ وہ مر جائے اور تین دن سے زیادہ سولی پر لٹکا ہوا نہ چھوڑا جائے اور جنہوں نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ لیا ہو تو حاکم ان کو بطور حد کے قتل کر دے اور مقتول کے اولیاء اگر خون معاف کریں تو حاکم اس طرف متوجہ بھی نہ ہو۔ اور اگر کسی مسلمان یا جزیہ گذار کا مال لوٹ لیا اور وہ مال اس قدر ہے کہ اگر رہزنوں پر تقسیم کیا جائے تو ہر فرد کو دس درہم یا بقدر ان کی قیمت کے حصہ رسد پہنچے تو حاکم کو چاہئے کہ ان ہاتھ

اور پاؤں خلاف سے کاٹ دے۔ اور اگر رہزنوں نے اب تک نہ کسی کو قتل کیا تھا اور نہ مال لوٹا تھا کہ اس سے پیشتر ہی وہ پکڑ لئے گئے تو حاکم کو چاہیئے کہ انہیں قید کر دے۔ یہاں تک کہ یا تو وہ تائب ہوں یا مر جائیں۔ پس امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صلب (سولی دینے) اور نفی (شہر سے باہر کر دینے) کی یہی تفسیر ہے۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ حاکم اسلام رہزنوں کے ساتھ وہ کرے جو حسب رائے مناسب سمجھے تو جو اُن میں سے اہل الرائے اور قوتدار ہو اسے قتل اور جو صرف قوتدار ہو تو اسے شہر بدر کر دے۔ الحاصل حاکم کو درست ہے کہ رہزنوں کو قتل کر دے اور سولی دیدے اور ہاتھ پاؤں کاٹ دے اگرچہ انہوں نے مال نہ لوٹا ہو اگر ان افعال کو ان کیلئے اور ان کے ہم جنسوں کیلئے باعث زجر و توبیخ خیال کرے۔ اور امام موصوف کے نزدیک نفی کی تفسیر یہ ہے کہ جس شہر میں رہزن ہوں ان کو اس سے نکال کر دوسرے شہر میں لے جا کر قید کر دیا جائے اور امام موصوف کے نزدیک صلب کی تفسیر وہی ہے جو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر رہزنوں نے ہنوز نہ کسی جان کو مارا تھا اور نہ مال لوٹا تھا اور وہ پکڑے گئے تو وہ نفی کر دئے جائیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک نفی کی تفسیر یہ ہے کہ بھاگ جائیں تو انہیں پکڑوایا جائے اور جب آ جائیں تو ان پر حد قائم کی جائے۔ اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ نفی کی تفسیر امام شافعیؒ کے قول کی مثل ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ انہیں کسی شہر میں ٹھکانا لینے نہ دینا نفی کی تفسیر ہے اور اگر انہوں نے صرف مال لوٹا اور قتل نہ کیا تو حاکم اختلاف کے ساتھ ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹ دے اس کے بعد چھوڑ دیئے جائیں اور اگر قتل بھی کیا اور مال بھی لوٹا تو ان کو جان سے مار ڈالنا اور پھر سولی چڑھانا ضرور ہے۔ اور اگر قتل کیا اور مال نہ لوٹا تو انہیں قتل کر ڈالنا واجب ہے اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک قتل کے بعد سولی چڑھائے جائیں۔ اور بعض شوافع کا قول یہ ہے کہ زندہ سولی چڑھا کر بعد میں قتل کر دئے جائیں اور سولی چڑھائے جانے کی مدت تینوں اماموں کے نزدیک تین دن ہیں۔ اور امام احمدؒ نے فرمایا کہ جس پر صلب کا لفظ صادق آ جائے۔ پس امام ابوحنیفہؒ کا قول مفصل اور تشدید کی طرف مائل ہے اور امام مالکؒ کا قول تخفیف اور تشدید دونوں کا احتمال رکھتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ امام کی رائے پر موقوف ہے اور دوسرے اعتبار سے نفی اور صلب کی تفسیر کے بارہ میں اس قول کے اندر تخفیف ہے۔ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا کلام ایک اعتبار سے مشدد اور دوسرے اعتبار سے مخفف ہے قتل کے واجب اور غیر واجب ہونے کی حیثیت سے۔ اور سولی کی مدت کے بارہ میں امام احمدؒ کا قول بہت مخفف ہے اور ہر امام کے مذہب مختار کی ایک ایک وجہ ہے۔

تیسرا مسئلہ: تینوں اماموں نے رہزنوں کے قتل میں ایک ایک نصاب کا اعتبار کیا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ نصاب کا اعتبار نہیں۔ پس پہلا قول رہزنوں کے قتل میں جس وقت لوٹا ہوا مال نصاب سے کم ہو مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنے پر قیاس کرنا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ کہ رہزنوں کے قتل میں نصاب کی بقدر مال لوٹنا شرط نہیں یہ ہے کہ مال لوٹنے کے

ساتھ مقاتلہ اور محاربہ بھی مضموم ہے۔ لہٰذا محاربہ اور مقاتلہ کی رو سے اس پر سختی کی جائے گی نہ بقدر نصاب ہونے کے اعتبار سے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ بہت سے رہزن جمع ہوئے اور ان میں سے بعض نے قتل بھی کیا اور مال بھی لوٹا اور بعض ان کے مددگار رہے تو مددگاروں کا حکم تمام امور میں مقاتلین کا سا ہے حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مددگاروں پر سوائے قید یا شہر بدر کر دینے کی سزا کے اور کچھ واجب نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ محاربہ کے پائے جانے پر اکتفا کرنا ہے خواہ ان میں سے بعض نے ارتکاب قتل نہ کیا ہو، اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ محاربہ میں ارتکاب اور مباشرت قتل پر دارومدار ہے نہ مددگار بننے پر۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جس نے شہر کے اندر راستہ لوٹا تو اس کا حکم بالکل ان رہزنوں کا سا ہے جو شہر سے باہر راستہ لوٹیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک شہر سے باہر یہ معاملہ نہ ہو اس وقت تک رہزنوں کا حکم نہ دیا جائے گا۔ پس پہلے قول میں راستہ لوٹنے والے پر تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خداتعالیٰ کی شرع کی مخالفت اور اس کی حدود سے تجاوز ہر حال میں حرام ہونا چاہئے خواہ شہر کے اندر ہو یا باہر جس طرح باقی گناہ ہر جگہ حرام ہوتے ہیں۔ مثلاً زنا شراب خوری وغیرہ۔
اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مشہور و متبادر یہ ہے کہ رہزنی شہر سے باہر ہی ہوتی ہے کیونکہ کوئی ایسا شخص موجود نہیں ہوتا جو فریادرسی کرے اور مظلوم کو رہزن سے چھڑا لے برخلاف شہر کے اندر رہزنی کرنے کے کیونکہ اس جگہ بہت لوگ فریادرسی کے لئے موجود ہوتے ہیں۔ لہٰذا وہ غصب کے ساتھ زیادہ مشابہ ہوا۔ پس اس پر تعزیر اور لی ہوئی چیز کا اس کے مستحق کو واپس دینا لازم ہوگا۔

چھٹا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر رہزن کے ساتھ کوئی عورت ہو اور اس نے مردوں کے ساتھ مقاتلہ میں موافقت کی ہو اور مال بھی لوٹا ہو تو وہ بطور حد کے قتل کی جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ بطور قصاص کے قتل کی جائے اور اس سے تلف کا ضمان لیا جائے۔ پس پہلے قول میں اس کا قتل بطور حد کے ہونے کی وجہ سے تشدید ہے اور دوسرے قول میں اس کا قتل بطور قصاص کے ہونے کی وجہ سے تخفیف۔ اور دونوں قولوں کی وجوہ ظاہر ہیں۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے زنا کیا اور شراب پی اور چوری کی اور پھر بوجہ رہزنی کر لینے یا کسی اور وجہ سے اس شخص کا قتل واجب ہوگیا تو وہ قتل کر دیا جائے اور اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے اور نہ کوڑے لگائے جائیں کیونکہ یہ سب خداتعالیٰ کے حقوق ہیں اور ان کی بنا نرمی پر تھی اس کے باوجود یہ قتل کا مرتکب ہوا۔ پس ان کو ڈھانپ دیا کیونکہ قتل انتہا درجہ ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ہر ایک سزا الگ الگ دی جائے۔ پس پہلا قول مخفف اور امام شافعیؒ کا قول مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ امثال میں حدود مختلف نہیں ہوتیں کیونکہ ان کا حاصل زجر و توبیخ ہے۔
دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر جرم کیلئے وہ حد لازم ہے جو مشروع ہے جس طرح اگر متعدد اشخاص سے یہ امور صادر ہوتے تو ایک کی حد دوسرے کی حد کے قائم مقام ہرگز نہ ہو سکتی (اسی طرح صورت مذکورہ میں بھی)۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر شراب نوشی کی اور محصن عورتوں کو تہمت لگائی تو شراب نوشی اور تہمت دونوں کی علیحدہ علیحدہ حد ماری جائے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ایک حد کو دوسری میں داخل کر دیا جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ رہزنوں کے ماسوا اور گناہگاروں کا (مثلاً زنا کار، چور، شراب خور) تائب ہو جانا ان سے حد کو ساقط نہیں کرتا۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر اور امام شافعیؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ بلا شرط گذرنے کسی مدت کے توبہ کرنا ان سے حد کو ساقط کر دیتا ہے اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ توبہ کے بعد ایک سال گذر جانا بھی ضروری ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔
پہلے قول کی وجہ ان لوگوں سے حد کے ساقط ہونے کا شریعت میں وارد نہ ہونا ہے لہٰذا اس پر حد قائم کرنا زیادہ بہتر ہوا اس قرینہ سے کہ امام مسلم نے ایک روایت نقل کی ہے کہ ایک عورت رسول کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی جو زنا سے حاملہ ہوئی اور عرض کرنے لگی کہ خدا کے سچے رسول میں خدا تعالیٰ کی حدود میں سے ایک حد کے اندر واقع ہوئی لہٰذا مجھ پر حد جاری فرمائیے تو آپ نے اس کے ولیوں سے فرمایا کہ اس کے ساتھ احسان کرو کہ جب یہ حمل وضع کر چکے تو اس وقت میرے پاس لاؤ۔ پس انہوں نے ایسا ہی کیا۔ تب آپ نے حکم دیا کہ اس کو سنگسار کرو (جب وہ فوت ہوگئی) تو آپ نے اس پر جنازہ کی نماز پڑھی اور یہ ارشاد فرمایا کہ اس نے ایسی بڑی توبہ کی ہے کہ اگر وہ باشندگان مدینہ کے ستر افراد پر تقسیم کی جائے تو سب کو کافی ہو جائے۔ (انتہیٰ) تو ظاہر حدیث اس کو مقتضی ہے کہ وہ عورت سنگسار کئے جانے سے پہلے ہی تائب ہو چکی تھی اس کے بعد آپ نے حد قائم فرمائی۔ کیونکہ اگر وہ پہلے سے تائب نہ ہو چکی ہوتی تو اپنے اوپر حد ہرگز قائم نہ کراتی۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔
اور نیز ان لوگوں پر حد کا مرتب ہونا محض اس وجہ سے ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی حدود سے تجاوز کیا لہٰذا توبہ کی وجہ سے حد ان سے ساقط نہ ہوگی۔
اور دوسرے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ گناہ سے توبہ کرنے والا ایسا ہو جاتا ہے کہ گویا اس نے گناہ کیا ہی نہیں اور یہ ارشاد ہے کہ توبہ کئے ہوئے گناہوں کو کاٹ دیتی ہے یعنی دنیا میں اس کا مواخذہ نہیں ہوتا یعنی آخرت میں خدا تعالیٰ کی مشیت کے نیچے ہے۔
اور میں نے شیخ الاسلام زکریاؒ کو فرماتے سنا ہے کہ ہمیں اس کا ثبوت نہیں پہنچا کہ رہزنوں کے ماسوا کسی اور شخص سے اس کے گناہ کا دنیا اور آخرت دونوں میں مواخذہ کیا جائے گا کیونکہ رہزن کے حق میں حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ

لهم فی الدنیا خزی ولهم فی الاخرة عذاب عظیم

ترجمہ: ان کے لئے دنیا میں رسوائی اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے۔ (انتہیٰ)

پس معلوم ہوا کہ جو شخص کسی گناہ سے تائب ہو جائے تو اس کی حد اس سے ساقط ہو جاتی ہے (یہ بات تقریر سابق سے ثابت ہوئی) اور ہوسکتا ہے کہ پہلے قول کو ان سرکشوں پر محمول کیا جائے جن سے زنا اور چوری اور شراب خوری کا وقوع بہت ہوتا ہے کیونکہ حد قائم کرنا ان کیلئے زجر و توبیخ کا باعث ہوگا۔ جس طرح دوسرے قول کو ان لوگوں پر حمل کرنا صحیح ہے جن سے بہ تقدیر الٰہی عمر بھر میں صرف ایک دفعہ کسی گناہ کا صدور ہو گیا پھر وہ سخت نادم ہوئے یہاں تک کہ زمین باوجود اپنی فراخی کے ان پر تنگ ہوگئی اور ان کو دل میں سخت شرمندگی لاحق ہوئی حتیٰ کہ دو شخصوں کے درمیان بیٹھنے سے بھی حیا کرنے لگے۔ برعکس پہلے لوگوں کے۔

دسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے رہزنی سے توبہ کر لی اور ہنوز اس کا صالح ہونا ثابت نہیں ہوا تو تاوقتیکہ اس کے عمل کا نیک ہونا نہ ظاہر ہو اس کی گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگرچہ عمل کی صلاحیت ظاہر نہ ہوئی ہو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ پس پہلے قول میں کچھ تشدید اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ لوگوں کے اموال و اسباب میں احتیاط سے کام لینا ہے کیونکہ جس شخص کا توبہ کے بعد صالح العمل ہونا ظاہر نہ ہوا ہو تو گویا اس نے توبہ ہی نہ کی پس اس کو شہادت میں متہم ہونے سے صالح العمل اور کامل مومنوں کے طریقہ پر چلنے والا ہو جانا ہی خارج کر سکتا ہے۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ

فمن تاب من بعد ظلمه و اصلح

اور فرماتا ہے

الا اللذین تابوا من بعد ذالک واصلحوا

اور ان کی مثل اور آیات ہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ ظاہر احادیث پر عمل کرنا ہے جیسا کہ اس سے پہلے مسئلہ میں حدیث گذر چکی اور رسول خدا ﷺ کا ارشاد ہے کہ

''اور برائی کے پیچھے نیکی کر لیا کر کیونکہ نیکی برائی کو مٹا دیتی ہے'' (انتہیٰ)

پس برائی کے مٹنے کیلئے نیکی کرنے کو شرط ٹھہرایا۔

گیارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب مقاتلہ میں ایسا شخص موجود ہو جو رہزن کا ہمسر نہ ہو مثلاً کافر یا کسی کا غلام اور رہزن اسے قتل کر ڈالے تو وہ مقتول کے بدلہ میں قتل نہ کیا جاوے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ قتل کیا جاوے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے اس مسئلہ میں دو قول پہلے دو مذہبوں کی مثل ہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب مسکرات پینے کی حد میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ شراب حرام ہے اور نجس ہے اور شراب کا پینا خواہ تھوڑی پیئے یا بہت حد کو واجب کرتا ہے اور جو اس کے پینے کو حلال جانے اس کے کافر ہونے کا حکم کیا جائے گا اور باب نجاست میں گذر چکا ہے کہ امام داؤدؒ شراب کو پاک کہتے ہیں۔ مگر اس کا پینا حرام فرماتے ہیں۔ اور اس پر اتفاق ہے کہ انگور کا نچوڑ جب سخت (تیز) ہو جاوے اور اس کے مسکہ کو پھینک دیا جائے تو وہ شراب ہوتی ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ پینے کی چیز جو نشہ لاتی ہو وہ کثیر بھی حرام ہے اور قلیل بھی اور اس کا نام خمر (شراب) ہوتا ہے اور اس کے پینے میں حد لازم ہوتی ہے خواہ وہ انگور کی ہو یا کشمش یا گیہوں یا جو یا جوار یا چاول یا شہد یا دودھ وغیرہ کی، کچی ہو یا پکائی ہوئی، اس میں امام ابو حنیفہؒ کا خلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ چھوارے اور کشمش کا نقیع (وہ شربت جو رات کو بھگویا جائے صبح کے پینے کے لئے یا برعکس) جب تیز ہو جائے تو اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے اور بہت بھی اور اس کا نام نبیذ ہے نہ خمر۔ پس اگر وہ نشہ لاتا ہو تو اس کے پینے والے پر حد لازم ہے اور وہ نجس بھی ہے۔ اور اگر ان کو پکالیا ہو تو ان دونوں میں اس قدر کا پینا درست ہے جو پینے والے کے غالب گمان میں نشہ آور نہ ہو۔ پس اگر جوش آجاوے تو ان دونوں کا پینا حرام ہے اور ان کے پکانے میں یہ شرط نہیں کہ ان کے دو ثلث خشک ہو جاویں، اور گیہوں اور چاول اور جو اور جوار اور شہد کا شیرہ امام صاحب مذکور کے نزدیک حرام ہے خواہ بھگویا ہوا ہو یا پکایا ہوا صرف ان میں سے نشہ آور حرام ہے۔ اور اس کے پینے والے پر حد بھی لازم ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ انگور کا نچوڑ اگر اس قدر پکایا گیا ہو کہ اس کا ایک ثلث سے کم خشک ہو گیا ہو تو وہ حرام ہے اور اگر اس کے دو ثلث خشک ہو گئے ہوں تو جب تک نشہ آور نہ ہو حرام نہیں اور جب نشہ لانے لگے تو اس کا تھوڑا اور بہت سب حرام ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مسکرات پینے کی حد کوڑوں سے قائم کی جائے سوائے امام شافعیؒ کی روایت کے کہ ان کے نزدیک ہاتھوں اور جوتوں اور کپڑوں سے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس شخص کو لقمہ سے اچھو لگ جائے اور اس کو اندر کرنے کیلئے سوائے شراب کے اور کچھ نہ پاوے تو اسے جائز ہے کہ لقمہ کو شراب پی کر اندر پہنچا دے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب نچوڑ پر تین دن گذر جائیں تو وہ شراب بن جاتا ہے اور اس کا پینا حرام ہوتا ہے اگر چہ تیزی نہ آئی ہو اور نہ نشہ آور ہو اور اس کا مسکہ نہ پھینکا گیا ہو بوجہ اس حدیث کے جو اس بارہ میں وارد ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حکم کا ترتب غالباً علت پر ہوا کرتا ہے۔ پس اگر کسی شے میں نشہ لانے کی علت نہ پائی جائے تو وہ اپنی اصل کی بنا پر مباح ہے۔

دوسرے قول کی وجہ احتیاط پر عمل کرنا ہے کیونکہ وہ تین دن کے بعد غالباً نشہ آور ہو جاتا ہے تو امام احمدؒ نے احتیاط پر عمل کیا ہے اگر ان کے پاس اس کے پینے کی حرمت پر (باوجود نشہ آور نہ ہونے کے) کوئی دلیل شارع علیہ السلام سے نہ موجود ہو کیونکہ شارع علیہ السلام نے جس طرح چاہے احکام مقرر فرمائے یا امام احمدؒ کا قول وسائل کو حرام کرنے کی جنس سے ہو اس خوف سے کہ کہیں مقاصد کی تحریم میں نہ واقع ہو جائے جیسا کہ ہم اپنے اس قول سے کہ دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے اس طرف اشارہ کر چکے ہیں اور جو کچھ ہم نے بیان کیا اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ جس شے کا کثیر نشہ آور ہو اس میں سے قلیل بھی حرام ہے کیونکہ قلیل کو حرام کہنا نشہ لانے کی علت پر مبنی نہیں ہے اور احتمال ہے کہ شاید اس امام کو جو غیر نشہ آور نبیذ (شیرہ) کے مباح ہونے کا قائل ہے یہ حدیث نہ ملی ہو تو اس نے گمان کیا کہ وہ شے حرام ہے جو نشہ لاتی ہو کیونکہ اس کی علت نشہ لانا ہی ہے اور وہ غیر نشہ آور نبیذ میں پائی نہ گئی۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ سکر (نشہ) کی تعریف یہ ہے کہ آدمی زمین کو آسمان سے امتیاز نہ کر سکے اور نہ چوڑائی کو لمبائی سے اور عورت کو مرد سے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس کے نزدیک اچھی بری بات دونوں یکساں ہوں، اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ آدمی اپنی عادت کے خلاف باتوں میں خلط ملط کرنے لگے۔ پس پہلا قول سکر کی تعریف میں مشدد اور اگر اس درجہ تک حالت نہ پہنچی ہو تو وہ حد کے واجب نہ ہونے میں مخفف ہے اور دوسرا قول حد کے اندر مشدد ہے اور تیسرا اس سے بھی زیادہ ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص زمین کو آسمان سے امتیاز نہ دے سکے وہ سخت نشہ والا ہے بہ نسبت اس شخص کے جو صرف اچھے اور برے کلام میں تمیز نہ کر سکے جس طرح وہ شخص جو صرف اپنے کلام میں خلاف معمول خلط مط کرے وہ نشہ میں اس سے بہت کم ہے جس کا پہلے بیان ہوا۔ پس وہ امام جس نے اس میں پرہیزگاری کی کہ جب تک نشہ والا انتہائی درجہ تک نشہ کے نہ پہنچ جائے اس وقت تک حد قائم نہ کی جائے تو محارم الٰہی پر غیرت کھانے کے لحاظ سے اس کی پرہیزگاری کم درجہ ہے اور جس نے اس میں پرہیزگاری کی کہ جب نشہ والے سے ادنیٰ درجہ کی

صفت نشہ کی بھی پائی جائے تو اس پر حد ماری جائے تو مسلمان شرابی نشہ باز کے احترام کے لحاظ سے اس کی پرہیزگار کم درجہ ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ جو شخص آسمان کو زمین سے امتیاز نہ دے سکے گا اس کی تمیز بالکل باطل ہو جائے گی۔ اور جو عورت کو مرد سے نہ امتیاز دے سکے گا وہ اشخاص کو تو سمجھے گا لیکن ان کی صفات سے ناواقف رہے گا اور جس کے کلام میں خلط ملط ہو گا وہ آسمان وزمین کو تو سمجھے گا اسی طرح عورت کو مرد سے تمیز بھی کرے گا لیکن اس کے لئے غائبانہ لحات ہیں جو اسے نئی روش پر چلائیں گے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ شروع کلمات میں اسے شعور ہو اور ان کو تمام کرنے سے پہلے زائل ہو گیا ہو۔ پس بعض امام ظاہر شریعت کے طرف دار ہیں اور بعض مسلمان شرابی کے احترام کا لحاظ کرنے والے ہیں۔ لہٰذا ہر قول کیلئے ایک وجہ ضرور ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ شراب خور کی حد اسی کوڑے ہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ آزاد مرد کیلئے چالیس ہیں اور غلام کیلئے اس کے آدھے ہیں۔ اس میں سب کا اتفاق ہے جیسا کہ شروع باب میں گذر چکا۔ پس پہلے قول کی بنا پر غلام کی حد چالیس کوڑے ہوئے اور دوسرے قول کی بنا پر بیس۔ لہٰذا پہلا قول مشدد ہوا اور دوسرے میں کچھ تخفیف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غالباً آزاد مرد کامل العقل ہوتا ہے برعکس غلام کے یہی وجہ ہے جو آزاد مرد کا صغیرہ گناہ بھی بڑا ہے نہ غلام کا۔ اس قاعدہ پر بنا کر کے کہ جس کا رتبہ بلند ہوتا ہے اس کا چھوٹا گناہ بھی بڑا ہوتا ہے۔ اور ہوسکتا ہے کہ اسی کوڑے اس شرابی کیلئے ہوں جو لوگوں کو تکلیف پہنچاوے اور چالیس اس کے لئے جو (بحالت نشہ) لوگوں تکلیف نہ دیتا ہو۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے شراب پینے کا اقرار کیا حالانکہ اس کے منہ سے بدبو نہیں پائی جاتی تو اس پر حد ماری جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حد نہ ماری جائے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اقرار کی وجہ سے مواخذہ کرنا ہے اور ترتب حکم شراب پینے پر ہے نہ بدبو پر برعکس دوسرے قول کے۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی کے منہ سے شراب کی بو آتی ہو اور وہ اقرار نہ کرتا ہو تو اس پر حد نہ لگائی جائے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ حد لگائی جائے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا حد قائم کرنے میں مشدد ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے اقوال کثیرہ میں سے صحیح تر قول یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے شراب پینا جائز نہیں مثلاً پیاس یا دوا کے طور پر استعمال کرنا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ پیاس کی وجہ سے جائز ہے دوا کیلئے نہیں۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ دوا

کیلئے تھوڑی سی جائز ہے۔اسی طرح امام موصوف کا تیسرا قول یہ ہے کہ پیاس کیلئے صرف اس قدر پینی جائز ہے ہے جس سے پیاس رفع ہو جائے، پس پہلا قول اس کے بوقت ضرورت پینے کے عدمِ جواز میں مشدد اور دوسرا مفصل ہے۔اسی طرح تیسرا۔اور چوتھے میں کچھ تشدید ہے۔اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو بڑے درجہ کے صابر اور اہلِ یقین لوگوں پر محمول کیا جائے۔اس لئے کہ وہ حضرات اس قدر صبر کریں گے کہ اضطراب کی حالت ہو جائے پھر جب موت کا خوف ہو جائے اس وقت پئیں گے جیسا کہ اس کو شروع شروع ضرورت کے وقت پر حمل کر سکتے ہیں (یعنی ابھی ضرورت شروع ہوئی ہو اور اس کا ابتدائی درجہ ہو) اور امام ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پیاس کی ضرورت سے پینے میں روح کو باقی رکھنا ہے (جو لازم ہے) اور رہا دوا کرنا سو حدیث شریف میں ہے کہ

''خدا تعالیٰ نے میری امت کیلئے ایسی چیزوں میں شفا نہیں رکھی جن کو اس نے حرام فرما دیا ہے۔''

اور باقی اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب تعزیر کے بیان میں

مسائل اجماعیه

ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر ایسے گناہ میں جس کیلئے کوئی حد مقررہ اور کفارہ نہ ہو تعزیر مشروع ہے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: اس میں اختلاف ہے کہ ہر گناہ میں اس کے موافق تعزیر کرنا خدا تعالیٰ کا واجب حق ہے یا غیر واجب، تو امام شافعیؒ نے اس کے عدم وجوب کا قول کیا ہے اور امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ گمان غالب اگر یہ ہو کہ بدون تعزیر اس شخص کی اصلاح نہ ہوگی تو واجب ہے اور اگر گمان غالب اس کے بغیر اصلاح ہو جانے کا ہو تو واجب نہیں۔ اور امام احمدؒ نے فرمایا کہ اگر وہ اپنے فعل کی وجہ سے مستحق تعزیر ہو تو واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل ہے اسی طرح تیسرا۔

اور پہلے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے دربار کو اس سے برتر سمجھنا ہے کہ اس میں بندہ اپنے پروردگار کی نافرمانی کرے حالانکہ وہ پروردگار عالم اس کو دیکھ رہا ہو تو اس وقت دردناک مار اس پر واقع کرنا واجب ہے تاکہ آئندہ کیلئے قبیح فعل پر متنبہ ہو جائے اور جب فعل قبیح کی طرف متوجہ ہوا کرے تو اس مار کو یاد کر لیا کرے جو گذشتہ زمانہ میں اس پر پڑ چکی ہے اور پھر خدا تعالیٰ سے پناہ طلب کرے اس گناہ سے باز رہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دوسرے گناہ کا ترک حق تعالیٰ سے دعا کرنے پر معلق ہوتا ہے کہ وہ دعا کی وجہ سے اس سے پھیر دیتا ہے۔ ورنہ تقدیر مبرم (جو قطعی ہوتا ہے) کا ترک تو ہو ہی نہیں سکتا۔

اور دوسرے قول یعنی عدم وجوب کی وجہ ان کمینے لوگوں کے ساتھ خاص ہونا ہے جو اللہ تعالیٰ کے دربار کی قدر و منزلت سے ناواقف ہیں اور مارنا ان پر پورا اثر نہیں ڈال سکتا پس اس کو آئندہ کے ان گناہوں سے زجر و توبیخ نہیں ہو سکتی جن کا ترک اس بندہ کے رنج والم پر موقوف اور معلق ہو چکا ہو۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ حاکم اسلام نے اگر کسی کو تعزیر کی اور وہ مر گیا تو اس پر ضمان لازم نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر ضمان لازم ہے۔ پس پہلا قول حاکم پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حاکم اسلام کا منصب اس سے برتر ہے کہ وہ بلا مصلحت (وبدون خیر خواہی) کسی کو تعزیر کرے۔ برخلاف غیر حاکم کے کیونکہ رعایا کا آپس میں کبھی کینہ ہوتا ہے عداوت سابقہ کی وجہ سے۔ اس لئے ایک دوسرے کو تعزیر کر دیتا ہے۔ اور ہم نے نہیں سنا کہ کسی بادشاہ نے تعزیر سے کسی کو قتل کر ڈالا ہو اور وہ اس کے بدلہ میں قتل کیا گیا ہو بلکہ اس پر تاوان اور دیت بھی لازم نہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرع شریف میں کسی دوسرے پر احکام میں ترجیح نہیں۔ پس از روئے احکام شریعت حاکم اسلام بھی رعایا کی مانند ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ باپ جب اپنے لڑکے کو ادب کے واسطے مارے یا معلم متعلم کو ادب کیلئے مارے اور وہ فوت ہو جائے تو اس پر تاوان لازم نہیں حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تاوان واجب ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجہ پہلے مسئلہ کی توجیہ سے سمجھ میں آسکتی ہے کیونکہ باپ بمنزلہ حاکم اسلام کے ہے اس بارہ میں کہ جب وہ مارے گا محض اصلاح کی نیت سے مارے گا۔ اسی طرح معلم بھی اکثر ایسے ہی ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ نے ان سے ضمان لینے کو واجب قرار دیا ہے کہ تا کہ لوگوں کی اولاد میں احتیاط ملحوظ رکھی جائے اور باپ اپنے بیٹے کو مارنے میں حفاظت سے کام لے کیونکہ کبھی باپ کا بیٹے سے دل اتر جاتا ہے تو اس طرح مارتا ہے کہ جس طرح اجنبی آدمی کہ اس میں اصلاح ملحوظ نہیں ہوتی پس اس کو خوب سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں کہ تعزیر کی سزا حدود سے بڑھا دی جائے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ یہ حاکم کی رائے پر موقوف ہے۔ پس اگر زیادتی کو مناسب جانے تو ایسا کرے۔ معلوم ہوا کہ پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حاکم اسلام اور اس کا نائب شریعت مطہرہ کے موافق فیصلہ کر سکتے ہیں۔ اور ان کو ہرگز یہ جائز نہیں کہ شریعت کے مقررہ اندازہ سے ذرہ برابر بھی زیادتی کر سکیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے اپنے بعد اپنی امت پر حاکم اسلام کو امین قرار دیا ہے اور امت کو حکم فرمایا ہے کہ وہ حاکم کی ہر اس امر میں اطاعت کریں جس میں حق تعالیٰ کی نافرمانی نہ ہو بلکہ محض متمرد دین فساق ایسے ہوتے ہیں کہ انکو مقررہ حد مارنا باعث زجر نہیں ہوتا لہٰذا حاکم کو درست ہوگا کہ اپنے اجتہاد سے اس قدر زیادتی حد مقررہ سے کر دے جس میں فاسق کی خیر خواہی ہو (یعنی وہ اس قدر تعزیر سے نصیحت پکڑ جائے)

پانچواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اسباب کے اختلاف سے تعزیر مختلف نہیں ہوتی۔ مثلاً تعزیر میں اتنی زیادتی کی جائے کہ وہ حدود کے ادنی درجوں کو پہنچ جائے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدود کا ادنی درجہ شراب نوشی میں چالیس کوڑے ہیں۔ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بیس ہیں تو امام ابو حنیفہؒ کے تعزیر کا اعلیٰ مرتبہ انتالیس تازیانے ہوئے اور امام شافعیؒ کے نزدیک انیس اور

امام مالکؒ کا قول ہے کہ تعزیر میں جتنے عدد حاکم کی رائے میں آویں تازیانے مارے اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ اسباب کے اختلاف سے تعزیر کی تعداد مختلف ہو جاتی ہے۔ پس اگر کسی نے شبہ سے کسی عورت کی پیشاب گاہ میں اپنا پیشاب گاہ داخل کر دیا مثلاً ایک لونڈی میں دو شریک تھے تو ان میں سے ایک نے اس کے ساتھ یہ کارروائی کی یا عورت کی پیشاب گاہ کے علاوہ کسی اور چیز میں داخل کیا تو امام موصوف کے نزدیک اس کی تعزیر میں حد کے ادنی درجہ سے زیادتی کی جاسکتی ہے۔ لیکن حدود کے اعلیٰ درجہ تک زیادتی نہیں کی جاسکتی۔ پس ایک سو تازیانوں سے ایک کم مارے جاسکتے ہیں اور اگر کسی نے اجنبیہ عورت کا بوسہ لے لیا یا کسی کو گالی دیدی یا مقدار نصاب سے کم مال کی چوری کر لی تو اس میں تعزیر کو حدود کے ادنیٰ درجہ تک نہیں پہنچایا جاسکتا۔ پس پہلے قول میں اس اعتبار سے کہ تعزیر میں اس عدد پر زیادتی نہیں کی جاسکتی جو شرع مطہر میں مقرر ہے تخفیف ہے۔ اور امام مالکؒ کے قول میں جس وقت حاکم کی رائے عدد مقرر پر زیادہ کرنے کی طرف جائے کچھ تشدید ہے اور امام احمدؒ کا قول مفصل ہے کہ اس میں ایک اعتبار سے تخفیف اور ایک اعتبار سے تشدید ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تعزیر کیلئے کھڑا کر کے مار لگائی جائے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بٹھلا کر مارا جائے۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک وہ ہے جو مذہب امام مالکؒ کے موافق ہے اور دوسری امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے مذہب کی مثل۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کو کھڑا کر کے مارنا زجر و توبیخ زیادہ پیدا کرے گا اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مارنے سے مقصود تکلیف پہنچانا ہے اور وہ بٹھلا کر مارنے میں بھی حاصل ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صرف تہمت کی حد میں کپڑے نہ اتارے جائیں اور اس کے ماسوا تمام حدود میں کپڑے اتارے جائیں حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تمام حدود میں کپڑے اتارے جائیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کسی حد میں کپڑے نہ اتارے جائیں۔ بلکہ ان کپڑوں سمیت ہی مارا جائے جو مار کی تکلیف اور درد رسانی میں مانع نہ ہوں مثلاً ایک کرتہ یا دو۔ پس پہلے قول میں ایک اعتبار سے تخفیف اور دوسرے اعتبار سے تشدید ہے۔ اور دوسرا قول کپڑے نکالنے میں مشدد اور تیسرا مخفف ہے۔ اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ تمام بدن پر سوائے چہرہ اور پیشاب گاہ کے متفرق طور پر مار لگائی جائے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ چہرہ اور پیشاب گاہ اور کوک اور تمام ان مقامات پر نہ مارا جائے جو نازک ہیں (اور وہاں مارنے میں خوف جان ہے) اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ پشت اور اس کے قریب قریب مار ماری جائے۔ پس پہلے اور دوسرے قول میں تخفیف اور تیسرے میں مقامات استثناء کے سوا تمام بدن پر متفرق مارنے کے حکم کی وجہ سے تشدید ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حدود کے اندر مارنے میں درجات ہیں۔ پس سب سے زیادہ سخت (زور کی) مار تعزیر کے اندر ہونی چاہئے۔ پھر شراب خور میں پھر تہمت میں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ان حدود میں مار ایک درجہ کی ہونی چاہئے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حد زنا کی مار حد تہمت کی مار سے سخت ہونی چاہئے اور حد تہمت کی مار حد شراب خوری سے زور کی ہونی چاہئے پس پہلے قول میں اس اعتبار سے تخفیف ہے کہ اس سے بعض حدود میں مار کا خفیف ہونا ثابت ہوتا ہے اور اس اعتبار سے کہ بعض حدود میں مار کا سخت ہونا ثابت ہوتا ہے تشدید ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول بھی ہے۔ اور ہوسکتا ہے کہ برعکس ہو اس اعتبار سے کہ تمام حدود کی مار یکساں کرنے میں بعض ادنی درجہ کی حدود کو اعلیٰ درجہ کی حدود کے ساتھ لاحق کرتا ہے۔ اسی طرح تیسرا قول۔

باب حملہ کرنے اور چوپایوں اور حاکموں کے ضمان میں

مسائل اجماعیہ

اس باب میں میں نے کوئی اجماعیہ مسئلہ نہیں پایا۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی یا جانور جان یا عضو یا مال واسباب پر حملہ کرے تو اسے دفع کرنا جائز ہے۔ پس اگر وہ بلا قتل دفع نہ ہو (اس لئے وہ اسے قتل کر ڈالے تو اس پر ضمان لازم نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر ضمان لازم ہے۔ پس پہلے قول میں ضمان لازم نہ ہونے کی وجہ سے تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی صحیح وجہ ہے جو ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے انسان کے ہاتھ کو منہ سے کاٹا پس جب اس نے اپنے ہاتھ کو اس کے منہ سے نکالا تو نکالنے سے اس کے دانت کر گئے۔ پس ہاتھ نکالنے والے پر ضمان لازم نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ اس پر ضمان لازم ہے۔ پس پہلا قول ہاتھ نکالنے والے پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی ایک ایک وجہ ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے کسی کے گھر میں جھانکا پس گھر والے نے جھانکنے والے کی آنکھ پھوڑ دی تو اس پر ضمان لازم ہوگا۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ضمان لازم نہیں اور امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک ایک مذہب کے موافق اور دوسری دوسرے مذہب کے موافق ہے۔ پس پہلا قول مشدد کی مثل ہے اور دوسرا مخفف اور تیسرا دونوں کو محتمل ہے اور پہلے کو ان لوگوں کے جھانکنے پر محمول کرنا صحیح ہے جو دیندار تقوے والے ہیں۔ اور جن کے جھانکنے سے کوئی بڑا فتنہ پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ایسے لوگ خدا تعالیٰ کی حرام کردہ شے کی طرف کم دیکھتے ہیں۔ اور دوسرے قول کو ان لوگوں پر محمول کرنا صحیح ہے جو پہلوں کی ضد ہیں۔ پس ایسے لوگوں کی آنکھ پھوڑ دینے میں ضمان نہیں تاکہ اسے اس قسم کی حرکت کرنے سے زجر و توبیخ حاصل ہو۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر حاکم اسلام نے کسی کو بطور حد کے مارا اور وہ جان سے مرگیا یا اس کے ہلاک ہونے کا سبب بن گیا تو حاکم پر ضمان لازم نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے تفصیلی قول میں سے ایک قول یہ ہے کہ اگر شراب خوری کی حد مارنے میں مرا ہے اور حال یہ ہے کہ اس کو جوتوں اور کپڑوں کے کناروں سے مارا تھا تو حاکم ضامن نہ ہوگا اور اگر اسے تازیانے سے مارا تھا تو اصحاب امام موصوف سے اس میں دو قول ہیں دونوں میں سے صحیح تر قول یہ ہے کہ اس پر ضمان لازم نہیں اور ابن منذر نے امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے کہ اگر حاکم اسلام نے جوتوں اور کپڑوں کے کناروں سے اس قدر مارا جس نے چالیس تازیانوں سے تجاوز نہ کیا اور وہ شخص اس قدر مار سے مرگیا تو حاکم پر نہ دیت لازم ہوگی اور نہ قصاص اور کفارہ۔ اور اگر اس کو چالیس تازیانے مارے اور وہ مرگیا تو اس کی دیت حاکم اسلام کے عاقلہ پر لازم ہوگی نہ بیت المال سے۔ پس پہلا قول حاکم پر مخفف اور دوسرا اختلاف نقل کی وجہ سے مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ مارنا مشروع ہے لہٰذا اس کے قائم کرنے میں ضمان لازم نہ ہونا چاہئے جس طرح باقی حدود میں کیونکہ حدود شارع کی اجازت سے قائم کی جاتی ہیں۔ اور تفصیل کی دونوں شقوں میں سے دوسرے قول کی وجہ اس مار کا منجملہ ان ماروں کے ہونا ہے جو اکثر آدمی کو قتل نہیں کر دیتیں اور اصحاب امام شافعیؒ کے اس قول کی وجہ کہ ضمان لازم نہیں ہوتا اگرچہ تازیانوں سے مارے یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے اس کی اجازت دی ہے اور یہ ہی تقریر تفصیل کی منجملہ دو شقوں کے پہلے قول کی وجہ میں ہے جس کو ابن منذرؒ نے نقل کیا ہے اور اصحاب امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے دوسرے کی وجہ چالیس تازیانوں کی مار کا منجملہ ان ماروں کے ہونا ہے جو غالباً آدمی کو بالکل مار ڈالتی ہیں۔ اور اس کی وجہ کہ حاکم اسلام کے عاقلہ پر دیت لازم ہوتی ہے قصاص نہیں یہ ہے کہ نفس مارنے کی تو اجازت ہے اور حاکم اسلام کا منصب اس سے برتر ہے کہ اسے قصاص میں قتل کیا جائے کیونکہ اگر ہم اس پر قصاص واجب کر دیں تو قلب موضوع آئے گا کہ تھا تو حاکم بااختیار اور ہمارا اس کو مجبور بنا دینا لازم آئے گا۔ باایں کہ اس میں عوام کے روبرو حاکم کی ہتک حرمت اور توہین ہوگی جس سے اس کے رعب اور دبدبہ کا کمزور ہو جانا لازم آئے گا اور ہم نے نہیں سنا کہ کوئی حاکم مستحق پر حد قائم کرنے کی وجہ سے کبھی قتل کیا گیا ہو۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر چوپائے دن میں کسی کا کچھ نقصان کر دیں تو ان کے مالکوں پر کچھ تاوان لازم نہیں بشرطیکہ مالک ان کے ساتھ نہ ہو اور اگر رات کے وقت نقصان کر دیں تو مالک پر تاوان لازم ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک ان کا مالک ساتھ نہ ہو خواہ سوار ہو یا کھینچ کر لے جاتا ہو یا ہانک کر اور یا چھوڑ کر لے جا رہا ہو ضمان لازم نہیں خواہ رات کا وقت ہو یا دن کا۔ پس پہلے قول میں شرط مذکور کی وجہ سے تخفیف ہے اور دوسرے میں شرط مذکور کی وجہ سے تشدید ہے۔ اور ائمہ ثلثہ کے کلام میں پہلی شق کے اندر ضمان لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دن کے اندر چوپایوں کو چھوڑ دینے کی عادت ہوتی ہے اور اسی سے اس کی وجہ بھی معلوم ہو سکتی ہے کہ رات کے وقت نقصان کر دینے میں ضمان لازم ہوتا ہے اور امام

ابو حنیفہؒ کے کلام میں سے پہلی شق کی وجہ اس کا ساتھ میں ہونا ہے خواہ سوار ہو یا ہانکنے والا یا کھینچنے ولا۔ اور اس میں سے دوسری شق کی وجہ، چھوڑ دینے کی وجہ سے تعدی کرنا ہے اور اسی وجہ سے حکم میں تعمیم کی گئی کہ چاہے رات کا وقت ہو یا دن کا۔

چھٹا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر چوپایہ نے کسی چیز کو ضائع کر دیا۔ حالانکہ مالک اس پر چڑھا ہوا ہے تو مالک کو اس کا تاوان دینا ہوگا خواہ ہاتھ سے کیا ہو یا منہ سے اور جو اس نے پاؤں سے نقصان کیا ہو تو اگر وہ اس کے پامال کرنے سے ہوا ہو تو سوار ضامن ہوگا اور اگر لات مارنے سے ہوا ہو تو پھر اگر وہ ایسے مقام پر ہو جہاں چلنے کی شرعاً اجازت ہے مثلاً راستہ میں چل رہا تھا یا سوار اپنی ملک میں کھڑا تھا یا جنگل میں یا چوپایوں کے بازار میں تو ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر وہ ایسا مقام ہو جہاں کھڑے ہونے یا جانے کی شرعاً اجازت نہیں مثلاً عام راستہ میں چوپایہ پر سوار ہو کر کھڑا ہو جائے یا کسی کے گھر میں مالک کی بلا اجازت چلا جائے تو ضامن ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا ہاتھ اور پاؤں اور منہ نقصان کرنے میں حکم کے اعتبار سے برابر ہیں وہ یہ کہ اگر سوار یا اس کے ہانکنے یا کھینچنے والے کی طرف سے سبب پایا گیا ہو یا نہ۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر چوپایہ نے اپنے پاؤں سے نقصان کر دیا اور اس کا مالک اس پر سوار ہے تو مالک پر تاوان لازم نہیں۔ اور اگر منہ یا ہاتھ سے نقصان کیا تو اس وقت ضمان لازم ہے پس پہلا قول جو امام ابو حنیفہؒ کا کلام ہے مفصل ہے اور امام مالکؒ کے کلام میں تفصیل کے اعتبار سے تخفیف ہے اور امام شافعیؒ کا کلام مشدد اور امام احمدؒ کا کلام مفصل ہے اور چاروں اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں کہ ذکی پر پوشیدہ نہیں۔

✿

کتاب جہاد کے طریقوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جہاد کرنا فرض کفایہ ہے پس جب مسلمانوں میں سے اس قدر لوگ اس فرض کو ادا کرلیں جو ضروریات جہاد کیلئے کافی ہوں تو باقی مسلمانوں سے فرض ساقط ہو جاتا ہے اور حضرت سعید بن مسیبؒ سے منقول ہے کہ جہاد فرض عین ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ ہر سرحدی مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے سامنے کے کفار سے مقاتلہ کریں اور اگر وہ عاجز ہو جاویں تو ان کے جو متصل ہوں وہ مدد دیں پھر ان کے نزدیک والے پھر ان کے نزدیک والے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس پر جہاد واجب ہو جاوے وہ اپنے ماں باپ کی اجازت بغیر نہ جاوے اگر وہ مسلمان ہوں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس پر قرضہ لازم ہو تو وہ اپنے قرض خواہ کی بلا اجازت نہ جاوے۔ اور اس پر بھی کہ جب دونوں گروہ ٹھہر جاویں تو تمام ان مسلمانوں پر جو حاضر ہوں ثابت قدم رہنا واجب ہے اور بھاگنا حرام ہے مگر یہ کہ مقاتلہ کی چال چلتے ہوں یا اپنے گروہ کی طرف جمع ہونے کو جاویں یا ایک مسلمان تین کافروں کے مقابلہ میں ہو یا ایک سو مسلمان تین سو کافروں کے مقابل ہوں تو فرار مباح ہے لیکن پھر بھی ثابت قدم رہنا مندوب ہے بالخصوص جب کہ ان کو اپنی فتح کا غالب گمان ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ہر قدرت والے مسلمان پر دارِ کفر سے ہجرت کرنا واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کافروں کی عورتیں قتال نہ کریں تو ان کو قتل نہ کیا جائے۔ الا اس صورت میں کہ وہ عورتیں صاحب رائے ہوں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نابینا اور شیخ فانی (قریب المرگ بوڑھا) اور گرجوں اور مندروں کے باشندے اگر ذی رائے اور اہل تدبیر ہوں تو قتل کیے جائیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر مشرک لوگ مسلمانوں کو ڈھال بنالیں تاکہ مسلمانوں کی آڑ میں تیروں سے بچے رہیں تو مسلمانوں کو تیر مارنے جائز ہیں لیکن نیت اور قصد مشرکوں کو مارنے کا ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر مسلمانوں نے کسی قیدی کو بحالت قید قتل کر دیا تو قاتل پر صرف تعزیر واجب ہوگی اس میں امام اوزاعیؒ کا خلاف ہے ان کا قول یہ ہے کہ دیت واجب ہوگی۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جہاد واجب ہونے کے لئے سواری اور زاد کا پایا جانا شرط ہے جس طرح حج میں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ شرط نہیں اور ثمرہ خلاف کا اس صورت میں ہوگا کہ مثلاً شہر کے باشندوں پر جہاد متعین ہو جائے اور ان کے اور مقام جہاد کے درمیان اتنی مسافت ہو جہاں تک چلے جانے سے بجائے چار رکعت فرض کے دو پڑھنی پڑیں۔ پس پہلا قول ان لوگوں پر جہاد فرض ہونے میں مخفف ہے (اگر ان کے پاس سواری اور زاد نہ ہو) اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس کے پاس سواری اوزاد راہ نہ ہوگا۔ اس کا دشمن سے مقاتلہ ناقص ہوگا کیونکہ اس کا دل اسی فکر میں رہے گا کہ کیا کھاؤں کیا پیوں اور کاہے پر سوار ہوؤں اور جب سواری اور زاد اس کے پاس ہوگا تو اس کا ارادہ مضبوط ہوگا اور سوائے قتل وقتال کے اور کسی طرف اس کا دھیان نہ بٹے گا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جہاد کیلئے سفر کرنے میں شرط مذکور معتبر ہونے کی کوئی صریح نص نہیں پائی گئی۔ اگر چہ سفر بقدر ایک ماہ یا زیادہ کے طویل ہی ہو اور اگر یہ شرط ضروری ہوتی تو ہم کو ضرور معلوم ہوتا اگر چہ حدیث واحد ہی کے ذریعہ سے ہوتا کیونکہ شریعت ہر زمانہ میں علماء موجود رہنے کی وجہ سے ہمیشہ محفوظ رہی ہے۔ اور ہوسکتا ہے کہ تینوں اماموں کا کلام بڑے بڑے لوگوں پر محمول ہو جن کو راہ کے اندر سواری اور زاد کا لوگوں سے سوال کرتے ہوئے حیا آتی ہے اور امام مالکؒ کا کلام ان لوگوں پر جو پہلوں کی ضد ہوں جیسا کہ امام موصوف کے نزدیک جو شخص لوگوں سے سوال کر لینے کے اعتماد پر حج کر سکتا ہو اور وہ ظن کرتا ہو کہ قافلہ میرے سوال کو رد نہ کرے گا تو اس پر حج کرنا واجب ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مسلمان اہل حرب کے اموال پر قابض ہو چکے ہوں لیکن ان کو دارالاسلام میں لے آنا دشوار ہو تو ان کو ضائع کر دینا درست ہے۔ پس جانوروں کو ذبح کر ڈالیں اور ہتھیاروں کو توڑ ڈالیں اور اسباب کو جلا دیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ایسا صرف مالک ہی کر سکتا ہے اور وہ بعد تقسیم۔ پس پہلا قول مسلمانوں پر مخفف اور دوسرا قول مسلمانوں پر مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ مسلمانوں کی مصلحت عامہ کا لحاظ کرنا ہے اس لئے کہ شاید ہم پر کفار چڑھائی کریں اور ان اموال کو لے کر جو ہم نے ان سے بطور غنیمت حاصل کیا تھا ہم سے جنگ کرنے میں قوی ہو جائیں اور جس امر کا خیال دوسرے قول کی قائلین نے کیا ہے اس کا پہلے قول والوں نے مصلحت عامہ کو مصلحت خاصہ پر مقدم رکھنے کی وجہ سے نہیں کیا۔

اور دوسرے قول کی وجہ پانے والوں کی ملکیت کا ضعیف ہونا ہے کیونکہ اس کے ساتھ مجاہدوں کا حق متعلق

ہے اور اس کا خوف نہیں کہ کفار مسلمانوں کے ہاتھ میں سے چھین لیں۔ لہٰذا ان اموال کا بلاتلف کئے باقی رکھنا اس وقت مسلمانوں کیلئے زیادہ نافع ہوگا۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ بوڑھا کافر اور نابینا اگر اہل تدبیر اور اہل الرائے نہ ہوں تو ان کو قتل کرنا جائز نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا اظہر قول یہ ہے کہ ان کو قتل کرنا جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دراصل قتل ان لوگوں کے حق میں مشروع ہوا ہے جن سے مسلمانوں کو دکھ پہنچتا ہو اور ان لوگوں سے غالباً دکھ نہیں پہنچتا۔

اور ہم نے سنا کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے جب بیت المقدس کو تعمیر کیا تو جب کچھ بنا چکتے تو اسے صبح کو گرا ہوا پاتے۔ مجبوراً اس کی شکایت پروردگر عالم سے کی تو اس نے وحی بھیجی کہ میرا گھر ایسے شخص کے ہاتھ سے قائم نہیں ہوسکتا جو خونریزی کرتا ہو تو امام داؤد نے عرض کیا کہ کیا یہ جہاد تیری راہ میں نہیں ہے تو خدا تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں مگر کیا وہ میرے بندے نہیں ہیں اور اس کی تائید حق تعالیٰ کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے کہ

وان جنحوا للسّلم فاجنح لها

کیونکہ اس میں صلح کو قتل پر ترجیح ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے اس شخص کو قتل کر دیا جس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی تو اس پر دیت لازم نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور ان کے اصحاب سے اس کے خلاف منقول ہے (مگر وہ قول) غیر راجح ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جن لوگوں کا مکان ہم سے نزدیک ہو تو پس دعوت اسلام پہنچ چکی۔ اب ہم کو اس کی ضرورت نہیں کہ مقاتلہ سے پہلے ہم ان کو اسلام کی طرف بلائیں۔ بلکہ شروع سے مقاتلہ شروع کریں گے اور جن لوگوں کے گھر ہم سے دور ہوں گے تو ان کو دعوت دینا شک کو رفع کر دے گا اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ان کو دعوت پہنچ چکی ہو پھر بھی بہتر ہے کہ قبل جنگ حاکم اسلام ان کو اسلام کی طرف بلاوے یا جزیہ دینے کی طرف اور اگر ان کو دعوت نہ پہنچی ہو تو حاکم کو ابتداً قتال مناسب نہیں اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ میں نہیں سمجھتا کہ مشرکین میں سے کسی کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو مگر یہ کہ کوئی قوم مشرکین کی ترکستان اور خورستان کے پیچھے ہو (یا قبیلہ جون کی) کہ ان کو جب تک دعوت اسلام نہ دی جائے مقاتلہ نہ کیا جائے۔ پس اگر کسی مسلمان نے ان کو قبل از دعوت قتل کر دیا تو قاتل کے عاقلہ پر دیت لازم ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر کچھ لازم نہیں۔ اور امام مالکؒ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ حکم یہی ہے۔ پس اصل مسئلہ میں سے پہلا اور دوسرا قول مفصل ہے اور تیسرا مشدد اس اعتبار سے کہ تمام مشرکوں کو آج کل دعوت اسلام پہنچ چکی ہے اور اس اعتبار سے مخفف ہے کہ ان سے اسلام کی دعوت دینے کے بعد مقاتلہ کیا جائے جیسا کہ مسئلہ مذکورہ کی تفریع میں

سے پہلا قول اس اعتبار سے مشدد ہے کہ قاتل کے عاقلہ پر دیت لازم ہے اور تیسرا اور چوتھا اس اعتبار سے کہ دیت واجب نہیں مخفف ہے اور جمیع اقوال کی وجوہ وہ ہیں جو حدیث میں وارد ہیں کہ شارع علیہ السلام اور صحابہ وغیرہ سے جو سرداران جنگ تھے واقعات کا صدور مختلف طریقوں سے ہوا ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ کفار کو امن دینا صرف مسلمان بالغ عاقل مختار کی طرف سے صحیح ہے۔ پس مجنون اور نابالغ اگر امن دے تو صحیح نہ ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس نابالغ کا امن دینا جو قریب بلوغ ہو صحیح ہے۔ پس پہلا قول کفار کو امن دینے کی صحت میں مشدد اور دوسرا اس میں مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفار کو امن دینا خطرناک امر ہے جس پر مصالح اور مفاسد دونوں مبنی ہوتے ہیں اس لئے گہری عقل اور انجام سوچنے کی ضرورت ہے اور نابالغ اور مجنون اس درجہ کے نہیں ہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو نابالغ قریب بلوغ ہو وہ بلوغ کے کنارہ پر ہے اور جو شے کسی دوسری چیز کے قریب ہوتی ہے اس کو دوسری چیز کا بہت سی باتوں میں حکم دیدیا جاتا ہے اور کفار کو امن دینا منجملہ ان ہی باتوں کے ہے پھر اگر امن دینے کے بعد کوئی فتنہ برپا ہو تو حاکم پر اس کا تدارک لازم ہے اور یہ کہ کفار پر تشدد کرے یہاں تک ان کو ذلیل کر کے بلاد اسلام سے نکال دے تو نابالغ کا کفار کو امن دین صرف ان کو بلاد اسلامیہ میں داخل ہونے کی اجازت دینا تھا نہ وہاں مقیم ہو جانے کی تاکہ فساد کیا کریں۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر مسلمان غلام کسی کافر کو امن دے یا کسی شہر کے باشندوں کو تو وہ صحیح ہے۔ اور تینوں اماموں کے نزدیک جو امن دینے کی شرط ہے اس کے موجود ہوتے ہوئے غلام کی دی ہوئی باقی رکھی جائے۔ حالانکہ ان کے ماسوا کا حکم یہ ہے کہ اس کا امن دینا صحیح نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام کا امن دینا نقصان میں نابالغ کی مثل ہے اور اس میں جو کمزوری ہے ہم پہلے بیان کر چکے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ امن دینے والا رائے میں کامل ہونا چاہئے اور غلام ناقص العقل اور ناقص الرائے ہوتا ہے اور ہوسکتا ہے کہ پہلے قول کو اس غلام پر محمول کیا جائے جس کا عاقل اور صاحب رائے ہونا لوگوں پر ظاہر ہو چکا اور دوسرا ان پر جو اس کے برعکس ہیں۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس وقت کفار نے مسلمانوں کو ڈھال بنالیا ہو تو اگر اس وقت کوئی مسلمان کسی مسلمان کو قتل کردے تو نہ اس پر دیت لازم ہے اور نہ کفارہ۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس پر کفارہ لازم ہے نہ دیت۔ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ دیت اور کفارہ دونوں لازم ہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مشدد ہے۔ اور ان تمام اقوال کی وجوہ ائمہ کے اجتہاد کی طرف رجوع کرتی ہیں۔

نواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ مسلمان جب دشمن کے مقابلہ پر جانا چاہے تو یہ بلا کراہت درست ہے۔ حالانکہ شوافع میں سے ابن اُبی ہبیرۃ کا قول یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اسی طرح تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مسلمان کا حاکم سے اجازت لے کر مقابلہ پر جانا مستحب ہے۔ لیکن اگر بلا اجازت چلا گیا تو جائز ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حریف کے مقابلہ پر جانا حرام ہے۔ مگر اس صورت میں کہ مقابلہ پر جانے والا منجملہ ان مسلمانوں کے ہو جو دشمن کو دفع کرنے والے اور اس کی روک کیلئے مقرر ہوں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دونوں مسئلوں کی وجوہ ظاہر ہیں اور صاحب رائے مسلمانوں کے حکم پر موقوف ہیں۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ہر اس کافر کو غلام بنانا درست ہے جو اہل کتاب ہو اور نہ مشابہ اہل کتاب جس طرح بت پرست لوگ لیکن یہ شرط ہے کہ وہ لوگ عجم کے رہنے والے ہوں نہ عرب کے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ یہ مطلقاً جائز نہیں پس پہلا قول مفصل اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ ان عجمی کفار کا احترام نہ کرنا ہے جو نہ اہل کتاب ہیں اور نہ اہل کتاب کے مشابہ۔ اور دوسرے قول کی وجہ اہل عرب کا شریف ہونا ہے۔ پس ان کو ذلیل نہ کیا جائے گا۔ جس طرح ان کے ماسوا کو۔

گیارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی کافر قید کئے جانے سے پہلے مسلمان ہو جائے تو اس نے اپنی جان و مال کو بچالیا اگرچہ مال دار الحرب ہی میں ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دار الحرب میں زمین ہو تو وہ تقسیم کر دی جائے اور غیر زمین ہو تو اگر وہ اس کے یا مسلمان یا ذمی کے ہاتھ میں ہو تو تقسیم نہ کی جائے اور اگر حربی کے قبضہ میں ہو تو وہ غنیمت بنایا جائے۔ پس پہلا قول کافر مذکور کے معصوم ہو جانے میں مخفف اور دوسرا مفصل ہے اور پہلے قول کی دلیل آنحضرت ﷺ کا فرمانا ہے کہ

"میں کفار سے قتال کرنے کا حکم کیا گیا ہوں یہاں تک کہ وہ کہہ دیں

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

اس کے بعد انہوں نے اموال اور خونوں کو مجھ سے بچالیا۔ مگر ہاں اگر کسی وجہ سے اسلامی قوانین کے مطابق اور ان کا حساب خدا تعالیٰ پر ہے۔"

اور امام ابوحنیفہؒ کے مفصل قولوں میں شق اول کی وجہ زمین کے دار الحرب کا حکم لگانے کو ترجیح دینا ہے اور اس وجہ سے کہ اس کے اندر ان کو ہم سے قتال کرنے میں اعانت ہوگی۔ اور تفصیل کی دوسری شق کی وجہ واضح ہے۔

بارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر دار الحرب کے باشندے دار الاسلام میں داخل ہو جائیں تو ان کو قید کرنا جائز نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اس کے جائز ہونے کا ہے۔ پس پہلا قول دار الحرب والوں پر مخفف اور دوسرا ان پر مشدد ہے۔ اور دونوں قولوں کی توجیہ حاکم جنگ یا لشکریوں میں سے اہل الرائے پر موقوف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب غنیمت اور فے کی تقسیم کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ گھوڑوں اور اونٹوں کے دوڑانے سے جو مال کفار کا مسلمانوں کے ہاتھ لگے تو اس میں سے نقود اور اسباب سب غنیمت ہوگا سوائے لوٹ کے جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آجائے گی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ چار خمس غنیمت کے ان لوگوں پر تقسیم کر دیئے جائیں جو معرکہ میں بہ نیت جنگ شریک ہوئے ہوں بشرطیکہ وہ جنگ کی اہلیت بھی رکھتے ہوں۔ ہر پیادہ کو ایک ایک حصہ دیا جائے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب غنیمت تقسیم ہو جائے اور لوگ اس کو اپنی حفاظت میں لے آئیں پھر پیچھے سے مدد کے واسطے مسلمان لوگ پہنچیں تو ان کا اس میں کچھ حصہ نہ ہوگا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ حاکم اسلام اگر دار الحرب ہی میں غنیمت تقسیم کر دے تو تقسیم صحیح ہوگی۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ حاکم کو جائز ہے کہ بعض غانمین کو بعض پر فضیلت دے، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ حاکم کو قیدیوں کے بارہ میں اختیار ہوتا ہے خواہ انہیں قتل کرے یا غلام بنالے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مستحقین غنیمت کو اسیرہ سے ہمبستری کرنا جائز نہیں جب تک تقسیم نہ ہو جائے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو شخص قبل از تقسیم غنیمت میں خیانت کرے تو اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے بشرطیکہ غنیمت میں اس کا حق ہو۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کفار کے مال میں لوٹ بھی ہو تو اس کا مستحق قاتل ہوتا ہے اور حساب اس کا غنیمت میں ہوگا۔ خواہ حاکم نے لوٹ دینے کو شرط ٹھہرایا ہو یا نہ، دونوں اماموں کا قول یہ ہے کہ قاتل اس وقت مستحق ہوگا کہ جب اس نے خود بالذات قتل کیا ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک حاکم نے لوٹ کو قاتل کیلئے شرط نہ ٹھہرا دیا ہو اس وقت تک وہ اس کا مستحق نہیں۔ پھر لوٹ نکال کر بعد میں ایک خمس غنیمت کا جدا کر دیا جائے۔ پس پہلا قول شرط مذکور کی وجہ سے مقاتلین پر مشدد ہے اور دوسرے قول میں ان پر تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ مسلمانوں کو قتال پر آمادہ کرنا ہے۔ کیونکہ ان کے اندر کچھ تھوڑا اسا دنیاوی جزو ہے جو محض دنیا کیلئے مقاتلہ کرتا ہے اور جب اس کو حصہ نہ دیا جائے گا تو اس کا قصد مقاتلہ کا کمزور ہو جائے گا اور دوسرے قول

کی وجہ حاکم پر لشکر کے ساتھ ادب کا لحاظ رکھنا ہے کہ اگر اس نے لوٹ کی اجازت دیدی ہو تو لے سکتا ہے ورنہ نہیں کیونکہ اس کی نظر تمام لشکر پر ہے۔ اور کبھی تمام لشکریوں کو لوٹ یا اس کو فروخت کر کے آپس میں تقسیم کرنے کی حاجت ہوتی ہے۔ پس اس کا قاتل کو لوٹ لینے سے روکنا تمام مقاتلین کے درمیان انصاف کا باعث ہوگا۔ بالخصوص اگر قاتل ان لوگوں میں سے ہو جس کا نفس لوٹ کی طرف متوجہ بھی نہ ہو کیونکہ اس کے مقصد کا زیادہ حصہ اعلاء کلمۃ اللہ کی طرف رجوع ہوگا نہ مال غنیمت کی طرف۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ غنیمت کے ایک خمس کے تین حصے کئے جائیں ایک حصہ یتیموں کیلئے دوسرا مساکین کیلئے، تیسرا مسافروں کیلئے اور فقراء ذوی القربیٰ ان ہی میں داخل ہیں نہ اغنیاء ذوی القربیٰ اور رہا نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کا حصہ سو وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کا خمس ہے اور وہ دونوں ایک ہی خمس ہیں۔ لیکن نبی ﷺ کا آپ کی وفات کے بعد ساقط ہوگیا جس طرح صفی (وہ چنندہ چیز جو غنیمت کے مال میں سے پسند آجائے) ساقط ہوگیا۔ اور رہے ذوی القربیٰ سو وہ زمانہ نبی کریم ﷺ میں حصہ کے مستحق تھے اور آپ کے بعد ان کا کوئی حصہ نہیں۔ البتہ وہ محض فقیر ہونے کی وجہ سے استحقاق رکھتے ہیں۔ لہٰذا ان کے مرد اور عورتیں سب برابر ہوں گی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس خمس میں کسی خاص شخص کی تعیین نہیں بلکہ امام کو اختیار ہے جہاں مناسب سمجھے خرچ کرے اور مسلمانوں میں سے جس پر چاہے صرف کرے اور ذوی القربیٰ کو حاکم اسلام خمس اور فئے اور خراج اور جزیہ میں سے دیا کرے۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ خمس کو پانچ حصوں پر تقسیم کیا جاوے۔ ایک حصہ رسول اللہ ﷺ کا اور وہ ہنوز باقی ہے آپ کی وفات سے وہ ساقط نہیں ہوا اور ایک حصہ بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب کا نہ بنو عبد شمس اور بنو نوفل کا اور بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب کی خصوصیت کی وجہ یہ ہے کہ ذوی القربیٰ درحقیقت وہی ہیں اور انہیں کو صدقات وخیرات لینے سے منع کیا گیا ہے اس لئے خمس ان کے واسطے مقرر کیا گیا۔ مالدار اور فقراء ان میں سب برابر ہیں، صرف اتنا ہے کہ ان میں سے ایک مرد کو دو عورتوں کی برابر حصہ دیا جائے اور ان میں بیٹیوں کی اولاد حصہ کی بالکل مستحق نہیں۔ اور ایک حصہ یتیموں کا ہے اور ایک حصہ مساکین کا اور ایک حصہ مسافرین کا۔ اور یہ تینوں قسمیں اگر فقیر ہوں تو مستحق ہیں ورنہ نہیں۔ پس پہلے قول میں اس اعتبار سے تشدید ہے کہ بیٹیوں کی اولاد مستحق نہیں اور مرد دو عورتوں کی برابر ہے اور اس اعتبار سے تخفیف ہے کہ تقسیم کی کیفیت میں سہولت ہے اور دوسرے قول میں اس اعتبار سے کہ حاکم کو اختیار ہے تخفیف ہے اور تیسرے قول میں ایک اعتبار سے تشدید اور ایک اعتبار سے تخفیف ہے۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کا حصہ ضروریات اسلام مثلاً ہتھیار اور سامان جنگ کی تیاری میں صرف کیا جائے یا پل باندھنے اور مساجد وغیرہ بنانے میں۔ لہٰذا اس کا حکم فئے کی مثل ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اہل دیوان میں صرف کیا جائے اور وہ وہ لوگ ہوتے ہیں جو اپنے آپ کو قتال کے لئے تیار رکھتے ہیں اور سرحدوں پر ان کی حفاظت کے لئے تیار رہتے ہیں۔ اس طرح صرف کیا جائے کہ ہر ایک کو اس قدر حصہ ملے جو اس کیلئے کافی ہو اور دوسری روایت جسے امام خرقیؒ نے

اختیار کیا ہے مذہب امام شافعیؒ کی مثل ہے پس پہلا اور تیسرا قول موسع ہے اور دوسرا مضیق (تنگ) اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

چوتھا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ سوار کو تین حصے دئے جائیں ایک خود اس کا دو اس کے گھوڑے کے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ سوار کو دو حصے دیئے جائیں ایک اس کا اور ایک گھوڑے کا۔ قاضی عبدالوہاب کا قول ہے کہ جہاں تک میرا علم ہے امام ابوحنیفہؒ کا سا قول کسی نے نہیں کیا اور قاضی موصوف سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں اس کو مکروہ جانتا ہوں کہ چوپایہ کو مسلمان پر فضیلت دوں۔ پھر قاضی صاحب نے فرمایا کہ جن لوگوں نے گھوڑے کے دو حصے قرار دیئے ہیں ان میں سے حضرت عمر بن الخطابؓ اور علی بن ابی طالبؓ ہیں۔ اور صحابہ میں سے کوئی ان کا مخالف نہیں اور منجملہ تابعین کے (جو گھوڑے کے دو حصے ٹھہراتے ہیں) عمر بن عبدالعزیزؒ اور امام حسنؒ اور ابن سیرینؒ ہیں۔ اور منجملہ فقہاء کے اہل مدینہ اور امام اوزاعیؒ اور اہل شام اور لیث بن سعدؒ اور اہل مصر اور سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ ہیں اور منجملہ اہل عراق کے امام احمدؒ بن حنبل اور ابوثورؒ اور ابو یوسفؒ اور محمد بن حسنؒ ہیں۔ الحاصل اس مسئلہ میں سوائے امام ابوحنیفہؒ کے اور کسی کا خلاف نہیں۔ پس اگر ہم ان کے قول کو کسی دلیل پر محمول کرلیں جو انہیں دستیاب ہوئی ہو تو وہ سوار کے علاوہ دوسروں پر مخفف ہے۔ کیونکہ ان کو بہ نسبت ائمہ ثلاثہ کے قول کے حصہ زیادہ ملے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر سوار کے پاس دو گھوڑے ہوں تو صرف ایک ہی گھوڑے کا حصہ ملے گا۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں گھوڑوں کا حصہ دیا جائے گا اور اس سے زیادتی کی جائے گی اور امام ابو یوسفؒ نے اسی کی موافقت کی ہے اور امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے قول میں غانمین پر صرف دوسرے گھوڑے کا بھی حصہ دئے جانے کی وجہ سے تخفیف ہے۔

چھٹا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اونٹ کا حصہ نہ دیا جائے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا بھی ایک حصہ دیا جائے۔ پس پہلا قول غانمین پر مخفف اور دوسرے میں ان پر تشدید ہے۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ سوار اگر دارالحرب میں معہ گھوڑے کے داخل ہوا پھر وہ گھوڑا قتال کرنے سے پہلے مر گیا تو اس کے گھوڑے کا حصہ نہ دیا جائے۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب قتال میں یا اس کے بعد مر جائے تو ان تینوں اماموں کے نزدیک حصہ دیا جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر سوار دارالحرب میں معہ گھوڑے کے داخل ہوا پھر قتال سے پہلے گھوڑا مر گیا تو گھوڑے کا حصہ دیا جائے۔ پس پہلا قول سوار پر مشدد اور دوسرا اس پر مخفف ہے۔

آٹھواں مسئلہ: جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ ہر گھوڑے کا حصہ دیا جائے خواہ عربی ہو یا غیر عربی، حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر گھوڑے کے دو حصے ہیں اور ترکی کا ایک۔ اسی طرح امام اوزاعیؒ

اور مکحولؒ سے منقول ہے کہ صرف عربی ہی گھوڑے کو حصہ دیا جائے۔ پس پہلا قول سوار پر مخفف اور دوسرا غانمین پر مشدد ہے۔ کیونکہ غیر عربی گھوڑے کا بھی حصہ ہے اور دوسرا مفصل اور تیسرا سوار پر مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ گھوڑے کا حدیث میں بلا قید ہونا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نر گھوڑا ترکی سے اکثر قوی ہوتا ہے۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عرب ہی کے گھوڑے اہل عرب کے پاس بکثرت ہیں اس لئے حکم ان ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔

نواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک جو صحیح تر ہے یہ ہے کہ کفار کو اگر مسلمانوں کے اموال مل جائیں تو وہ ان کے مالک نہیں ہوتے، ابن ابی ہیرہؒ کا قول ہے کہ احادیث صحیحہ اس پر دلالت کرتی ہیں اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کا گھوڑا بھاگ گیا تھا اور دشمن نے اسے پکڑ لیا پھر ان پر مسلمانوں کا غلبہ ہوا تو نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں وہ گھوڑا ان ہی کو واپس دیا گیا اور ان کا ایک غلام بھاگ کر روم سے جا ملا تھا۔ پھر جب مسلمانوں کا ان پر غلبہ ہوا تو ان ہی کو واپس دیدیا گیا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مالک ہو جاتے ہیں۔ اور امام احمدؒ سے دوسری روایت بھی یہی ہے۔ پس پہلا قول مسلمانوں پر مخفف اور کفار پر مشدد ہے۔ اور دوسرا برعکس ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی ایسی مصلحت کی وجہ سے جو مسلمانوں کی طرف عود کرتی ہو کفار سے ان اموال کا نہ نکلنا زیادہ اچھا ہوتا ہے بہ نسبت نکال لینے کے لہٰذا اسے ان ہی کے ہاتھوں میں چھوڑے رکھنا زیادہ بہتر ہوتا ہے اگرچہ وہ شرعاً مالک نہ ہوں۔

دسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر غلام اور عورتیں اور بچے اور ذمی حاضر ہوں تو ان کو مال غنیمت سے بطور رضخ کے دیدیا جائے اور رضخ کچھ دیدینے کو کہتے ہیں جس کا اندازہ مقرر نہیں بلکہ حاکم کی رائے پر موقوف ہے لیکن اس قدر ہو کہ ان سب کو دیا ہوا ملا کر ایک پورا حصہ نہ ہو جائے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بالغ جو بلوغ کے قریب ہو اگر اس کو حاکم نے جنگ میں لڑنے کی اجازت دیدی ہو اور وہ اس قدر طاقت بھی رکھتا ہو تو اسے حصہ دیا جاوے اگرچہ بالغ نہ ہوا ہو۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور اس کی دلیل اتباع شارع علیہ السلام ہے۔ اور دوسرا غانمین پر مشدد ہوا اور اس کی دلیل اجتہاد ہے کیونکہ قائل نے اس بارہ میں کوئی دلیل نہیں پائی۔

گیارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ دار الحرب میں تقسیم غنیمت جائز ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ اسی طرح اصحاب امام موصوف کا قول یہ ہے کہ اگر حمال (بوجھ لاد کر لیجانے والے) حاکم کو نہ ملتے ہوں تو اس کے ضائع ہو جانے کے خوف سے تقسیم کرے اور اگر حاکم نے اسی جگہ تقسیم کرلی تو تقسیم بالاتفاق صحیح ہو جائے گی جیسا کہ شروع باب میں گذرا۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے اور یہ تمام حاکم کی رائے پر موقوف ہے۔

بارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ طعام اور چارہ (گھاس وغیرہ) اور جانور جو دارالحرب میں ہوں کام میں لانے درست ہیں اگرچہ حاکم کی اجازت نہ ہو اور اگر ان میں سے کچھ بچ رہا اور ان سے دارالاسلام میں لے آئے تو وہ غنیمت میں شمار ہوگا تھوڑا ہو یا بہت حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس قدر زیادہ ہے کہ اس کی کچھ قیمت ہوتی ہے تو وہ واپس کرنا ضروری ہے اور اگر تھوڑا ہو تو اس میں دو قول ہیں ان میں سے اصح یہ ہے کہ نہ واپس کیا جائے، اسی طرح امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ جو کچھ چیز دارالاسلام کی طرف لائی جائے وہ مال غنیمت ہے۔ پس پہلا قول مسلمانوں پر مخفف اور دوسرا مفصل اور تیسرے میں اس اعتبار سے تشدید ہے کہ جو کچھ دارالاسلام کی طرف لایا جائے وہ مال غنیمت ہوتا ہے خواہ تھوڑا ہی ہو۔

تیرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حاکم کو یہ درست ہے کہ کہے

من اخذ شیئا فھو لہ

ترجمہ: جو فوجی (جہاد کرنے والا) کوئی چیز لے تو وہ اسی کی ہے۔

اور یہ بھی امام موصوف کے نزدیک جائز ہے کہ حاکم شرط ٹھہرائے۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ ایسا نہ کرے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے تا کہ مجاہدین کے قلب مین بوقت جہاد دنیا کا شائبہ نہ آ جائے اور وہ دیا جائے گا اصل غنیمت میں شمار نہ ہوگا۔ بلکہ اس کے ایک حصہ (خمس) میں سے اسی طرح جس قدر انفال حاکم مقرر کرے وہ سب خمس میں سے ہوں گے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حاکم کا پہلے سے کچھ شرط کر دینا لازم نہیں ہوتا اور یہ ان کے دو قولوں میں سے قول اظہر ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ شرط صحیح ہے۔ پس پہلا قول غانمین پر مخفف اور دوسرے میں ایک قسم کی تشدید ہے۔ اور تیسرے میں اس وجہ سے تخفیف ہے کہ وہ شرط لازم نہیں ہو جاتی۔ اور چوتھے میں غانمین پر تخفیف ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ ذہن پر پوشیدہ نہیں۔

چودھواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی قیدی قید کیا گیا (مسلمان) پھر اسے مشرکوں نے قسم دلائی کہ تو ہمارے ملک سے نکل کر بھاگ مت جانا تو ہم تجھے چھوڑے دیتے ہیں (کہیں) چل، پھر، آ، جا تو اس پر قسم کو پورا کرنا لازم ہوگا بھاگنا جائز نہ ہوگا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ پورا کرنا قسم کا اس کو جائز نہیں اور اس پر لازم ہے کہ نکل جائے اور اس کی قسم مکرہ (زبردستی کیئے گئے) کی سی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو خدا تعالیٰ کی قضاء قدر پر صبر کرنے والے ہیں یا ان بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو اپنے وعدہ میں سچے ہیں۔ اور دوسرا قول قیدی پر مخفف اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو کفار کی خدمت پر صبر نہیں کر سکتے اور وہ وہ لوگ ہیں جو خدا تعالیٰ کے سامنے تسلیم کے ساتھ پیش نہیں آتے اور حکمت الٰہی کے راز نہیں سمجھ سکتے۔

پندرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حاکم اسلام کو ان زمینوں میں اختیار ہے جو عراق اور مصر میں جبر وقہر کے ساتھ مفتوح کر کے غنیمت بنائی گئی ہو کہ چاہے اسے تقسیم کر دے یا اس

کے مالک کو اس پر باقی رکھے اور خراج مقرر کردے اور یا ان لوگوں کا تصرف اس زمین سے اٹھا کر دوسری قوم کے تصرف میں دیدے اور ان پر خراج مقرر کردے اور حاکم کو یہ جائز نہیں کہ وہ زمین تمام مسلمانوں یا غانمین پر وقف کردے۔ حالانکہ امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ حاکم کو اسے تقسیم کردینا درست نہیں بلکہ وہ صرف غلبہ پانے سے مسلمانوں پر وقف ہو جاتی ہے۔ اسی طرح امام موصوف کی دوسری روایت یہ ہے کہ حاکم کو اختیار ہے کہ چاہے اسے تقسیم کردے اور چاہے تو مسلمانوں کی مصالح کیلئے وقف کردے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اسے مثل باقی تمام اموال کے جماعت مجاہدین پر تقسیم کردینا واجب ہے۔ مگر ہاں اگر وہ تمام مسلمانوں پر وقف کردینے سے خوش ہوں اور اپنے حقوق کو خود ساقط کردیں تو وقف بھی کرنا درست ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کی روایات متعددہ میں سے اظہر یہ ہے کہ حاکم جس میں مصلحت زیادہ دیکھے وہ کرے خواہ تقسیم اور خواہ وقف۔ پس پہلا قول حاکم پر مصالح عامہ کے لئے قرار دینے کی وجہ سے مخفف ہے اور مسلمانوں یا فاتحین پر وقف کرنے کو ناجائز کہنے میں مشدد ہے اور دوسرا قول حاکم پر اس وجہ سے مشدد ہے کہ اس کا تقسیم کرنا درست نہیں اور اس کی بلا اجازت و حکم مسلمانوں پر وقف ہو جاتی ہے اور تیسرے قول میں حاکم پر اس اعتبار سے تخفف ہے کہ اسے اختیار ہے خواہ تقسیم کرے یا وقف۔ اور امام مالکؒ کی دوسری روایت یہی ہے۔ اور چوتھا قول حاکم پر اس اعتبار سے مشدد ہے کہ شرط مذکور کے ساتھ جماعت فاتحین میں تقسیم کرنا واجب ہے اور پانچویں قول میں حاکم پر اس اعتبار سے تشدید ہے کہ اس پر وہ کام کرنا واجب ہے جس میں مسلمانوں کی مصلحت اور خیر خواہی ہو اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

سولھواں مسئلہ: اس خراج کے بارہ میں جو قہراً و جبراً فتح کی ہوئی زمین پر مقرر کیا جاتا ہے یہ قول ہے کہ گیہوں کے ہر جریب میں ایک قفیز اور دو درہم لازم ہیں اور جو کے ایک جریب میں ایک قفیز اور ایک درہم۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ گیہوں کے ایک جریب میں چار درہم ہیں اور جو میں دو درہم۔ اسی طرح امام احمدؒ کی روایات متعددہ میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ جَو اور گیہوں سب برابر ہیں اور سب کے اندر یہ حکم ہے کہ ہر ایک جریب میں ایک قفیز اور ایک درہم لازم ہے اور جس قفیز کا یہاں ذکر ہے اس سے آٹھ رطل مراد ہیں۔

رہا انگور کا جریب سو اس میں امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ دس درہم لازم ہیں اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ انگور کا جریب کھجور کے جریب کی مثل ہے اور رہا زیتون کا ایک جریب سو اس میں امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ بارہ درہم ہیں اور امام ابو حنیفہؒ سے اس بارہ میں تصریح منقول نہیں اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ خراج کی کوئی تعیین اور اس کا کوئی اندازہ مقرر نہیں بلکہ زمین کی پیداوار پر مدار ہے کیونکہ زمینیں مختلف ہوتی ہیں۔ پس حاکم کو چاہئے کہ زمین کے اوصاف جاننے والے کی مدد سے اس پر خراج موافق اس کی آمدنی کے مقرر کردے۔ ابن ہبیرہؒ کا قول یہ ہے کہ اختلاف ائمہ حضرت عمر بن الخطاب سے مختلف روایات منقول ہونے پر مبنی ہے اور تمام اماموں نے اسی مقدار پر اعتماد کیا ہے جو حضرت عمرؓ نے مقرر فرمائی تھی۔ پس حضرت عمرؓ کی تمام مختلف روایات جو ان سے منقول ہیں

صحیح ہیں اور ان میں مقدار کا اختلاف نواحی اور اطراف کی اختلاف کے وجہ سے ہے۔ (انتہی)

سترھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حاکم کو یہ جائز نہیں کہ خراج کے اندر اس مقدار پر زیادتی کرے جس قدر حضرت عمرؓ نے مقرر فرمایا تھا اور نہ اس سے کمی کرنی درست ہے۔

حالانکہ امام احمدؒ کی متعدد روایات میں سے ایک یہ ہے کہ اگر زمین زیادتی کی برداشت کر سکے تو زیادتی کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اگر مقدار مقررہ کی زمین برداشت نہ کر سکے تو کمی کر دینا درست ہے۔ اسی طرح امام موصوف سے دوسری روایت یہ ہے کہ بشرط برداشت زیادتی کر دینی تو درست ہے لیکن کمی کرنی کسی وقت میں درست نہیں۔ اسی طرح امام موصوف سے تیسری روایت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے مقرر فرمودہ سے نہ کمی درست ہے نہ زیادتی۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے اس بارہ میں کوئی تصریح منقول نہیں۔ لیکن قدوری نے امام موصوف سے ان چیزوں کے ذکر کر دینے کے بعد جن پر حضرت عمرؓ نے مقرر کردہ خراج کے خلاف خراج مقرر کیا ہے نقل کیا ہے کہ ان اشیاء مذکورہ کے ماسوا میں حسب طاقت زمین خراج مقرر کیا جائے۔ پس اگر کسی وقت زمین مقرر کردہ خراج کی طاقت سے باہر ہو جاوے تو حاکم کو اس سے کمی کر دینی بھی درست ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ حاکم کو نہ کمی کرنا درست ہے اور نہ زیادتی (بشرطیکہ زمین مقرر خراج کی برداشت رکھے) اور امام محمد بن حسنؒ کا قول یہ ہے کہ باوجود براشت کے بھی کمی وزیادتی درست ہے اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس قدر زمین برداشت کرلے زمین کے جاننے والے سے دریافت کر کے اسی قدر مقرر کر دے اور ابن ہبیرۃ کہا کرتے تھے کہ زمین پر اس قدر خراج مقرر کرنا جس میں لوگوں کی رعایت اور بیت المال کا نقصان ہو درست نہیں۔ اور نہ اس قدر زیادہ مقرر کرنا جس کے برداشت کرنے کی لوگ طاقت نہ رکھیں۔ پس دارمدار اس پر ہے کہ زمین کی حسب طاقت اس پر خراج مقرر کیا جائے اور میرا خیال یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اپنی کتاب الخراج میں جو فرمایا ہے جسے انہوں نے خلیفہ رشید کیلئے تصنیف کیا تھا وہ بہت عمدہ ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ میرے نزدیک بیت المال کے لئے دانوں میں سے دوخمس اور پھلوں میں سے ایک ثلث لینا چاہئے۔ (انتہیٰ) پس پہلے قول میں حاکم پر اس اعتبار سے تخفیف ہے کہ اس کو حضرت عمرؓ کے مقرر فرمودہ خراج سے زیادہ کرنے کی اجازت ہے اور اس اعتبار سے تشدید ہے کہ کمی کرنے کا اس کو استحقاق نہیں اور دوسرا قول مفصل ہے اور امام احمدؒ سے ایک روایت وہی ہے اور ان سے دوسری روایت بعینہ امام شافعیؒ کا قول اور بعینہ وہ ہے جو امام ابو حنیفہؒ سے منقول اور امام محمد بن حسنؒ سے مروی ہے۔ اور رہا امام ابو یوسفؒ کا قول سو اس کی وجہ زیادتی اور نقصان دونوں میں سدباب کر دینا ہے کہ تا کہ حضرت عمرؓ کے مقرر کردہ خراج پر نہ زیادتی ہو نہ اس سے کمی اور یہ حضرت عمرؓ کے ساتھ ادب کی وجہ سے ہے کیونکہ خدا تعالیٰ حضرت موصوف کی زبان سے حق بلواتا ہے (الحدیث) اور اس وجہ سے کہ تمام صحابہؓ سے آپ کے اس فعل کی تقریر پائی گئی کہ کسی نے انکار نہ کیا۔ پس حضرت عمرؓ آنحضرت ﷺ کے بعد تمام اماموں سے نظر میں کامل ہیں اور تمام ان اقوال کی وجہ جن میں حضرت عمرؓ کے وضع فرمودہ خراج سے کمی زیادتی ثابت ہوتی ہے یہ ہے کہ تمام امام حضرت عمرؓ کے بعد امت مرحومہ کیلئے امین ہیں پس

ممکن ہے کہ بہ نسبت حضرت عمرؓ کے زمانہ کے بعد میں زمین کی روئیدگی اور قوت میں کمی یا زیادتی ہوگئی ہو اور ایک ہل کی زمین بقدر دس اردب کے اگاوے (اردب ۲۴ صاع کا پیمانہ ہوتا ہے جو مصر میں رائج ہے) تو زیادتی درست ہے اور جب گیہوں ایک ہل کی زمین تین اردب اگاوے تو حضرت عمرؓ کے مقرر فرمودہ خراج سے کمی کردینی درست ہے۔ پس خدا تعالیٰ تمام اماموں سے راضی رہے۔

اٹھارواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر حاکم اسلام کفار کی کسی قوم سے اس شرط پر صلح کرلے کہ ان کی زمینیں ان کے پاس رہیں اور ان پر جزیہ مقرر کردے تو ان کے اسلام لے آنے کے بعد وہ جزیہ ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح (اس صورت میں بھی) کہ ان کی زمینیں کوئی مسلمان خرید لے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی صورت میں بھی جزیہ ان لوگوں سے ساقط نہ ہوگا۔ پس پہلا قول کفار پر اسلام لے آنے کی صورت میں ان سے جزیہ ساقط ہو جانے کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی ایک ایک صحیح وجہ ہے۔

(فائدہ) امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے جو اظہر ہے کہ مکہ معظمہ جبراً فتح کیا گیا ہے اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ وہ از روئے صلح کے فتح کیا گیا ہے اور کتاب "المنہاج" کی عبارت یہ ہے کہ

"مکہ معظمہ جبراً فتح کیا گیا ہے لہٰذا اس کے وہ مکانات اور اراضی جو آباد کی جائے مملوک ہو جائے گی کہ اس کو بیچ ڈالنا درست ہوگا۔" (انتہیٰ)

پس جس نے کہا کہ جبراً مفتوح ہوا ہے اس نے اہل مکہ پر تشدید کی ہے اور جس نے صلح سے مفتوح ہونے کا قول کیا ہے اس نے تخفیف کی ہے۔ واللہ اعلم

انیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ دارالحرب کے کفار سے مقاتلہ کرنے میں مشرکین سے مدد نہ لی جائے اور ان کے دشمنوں کے مقابلہ میں مدد دیجائے۔ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ مسلمانوں کے خادم ہوں تو استمداد اور امداد جائز ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ان پر حکومت اسلام کا غلبہ ہو تو امداد اور استمداد جائز ہے اور اگر شرک کا غلبہ ہو تو مکروہ ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دو شرطیں پائی جائیں تو ایسا کرنا جائز ہے۔ پہلی یہ کہ مسلمان قلیل اور کفار کثیر ہوں دوسری یہ کہ مشرکین اسلام کے بارہ میں اچھی رائے دیتے ہوں۔ (بلکہ اسلام کی طرف مائل ہوں۔ امام موصوف کا قول یہ ہے کہ حاکم اگر ان سے مدد لے تو ان کو بطور رضخ (عطیہ) کے کچھ دیدے اور ان کے واسطے کوئی حد مقرر نہیں۔ پس پہلے قول میں مسلمانوں پر تشدید ہے۔ اگر وہ مشرکوں سے مدد طلب کریں بشرطیکہ وہ مسلمانوں کے خدمتگار نہ ہوں اور دوسرا قول شرط مذکور کی وجہ سے مخفف ہے اور یہی گفتگو تیسرے قول میں ہے اور تمام اقوال کی توجیہات ظاہر ہیں اور تمام حاکم اسلام یا اس کے نائب کی رائے پر موقوف ہیں۔

بیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جن لوگوں پر دارالاسلام میں حدود کا قائم کرنا واجب ہو دارالحرب میں بھی ان پر حدود قائم کی جائیں۔ پس ہر وہ فعل جس کے دارالاسلام میں ارتکاب سے مسلمان پر حد لازم ہوتی ہوگی اگر اس کا ارتکاب دارالحرب میں کرے گا تو بھی حد لازم ہوگی خواہ وہ منجملہ حقوق اللہ کے ہو یا حقوق العباد کے۔ پس جب کسی نے زنا یا چوری یا شراب خوری کی یا کسی کو تہمت لگائی تو اس پر حد ماری جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ان تمام امور مذکورہ کیوجہ سے دارالحرب میں حد نہ قائم کی جائے جب کہ وہاں کوئی ایسا اسلامی حاکم موجود نہ ہو جو خود اس پر حد قائم کر سکے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس شخص سے دارالحرب میں اقامت حد کا مطالبہ نہ کیا جائے گا تاوقتیکہ کہ دارالاسلام کی طرف نہ لوٹے، اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر دارالحرب میں کوئی ایسا حاکم موجود ہو جس کے ساتھ مسلمانوں کا لشکر بھی ہو تو وہ دارالاسلام کی طرف لوٹنے سے پہلے بھی حد قائم کر سکتا ہے اور اگر فوجی افسر ہو تو وہ دارالحرب میں حدود نہیں قائم کر سکتا۔ پھر اگر ایسا آدمی جو سزاوار حد ہوا گر دارالحرب سے دارالاسلام میں واپس آجاوے تو تمام حدود ساقط ہو جائیں گی سوا حد قتل کے کیونکہ اس کے بدلہ میں دیت دینی لازم ہوگی خواہ قتل قصدی ہی ہو یا خطاءً۔

پس پہلا قول مسلمانوں پر شریعت ظاہرہ کی مدد اور اس کی مدد کو اس خوف پر مقدم کرنے کی وجہ سے جو لشکر کے قلوب متغیر ہو جانے سے اندیشہ کیا جاتا ہے مشدد ہے (کیونکہ تغیر قلوب سے عزم قتال کے ضعیف ہو جانے کا خوف ہے) اور دوسرا قول لشکر اسلام پر دارالحرب میں حدود قائم کر دینے کے بعد مخفف ہے مگر اس صورت میں کہ حاکم اسلام موجود ہو کیونکہ اس کا دبدبہ اور لشکر کا اس سے ڈرنا ان کے قلوب کو قتال پر کمزور ہونے سے روک دے گا جب کہ حدود ان کے بعض بھائیوں پر قائم کر دی گئی برخلاف اس صورت کے کہ لشکر اپنے افسر کے ساتھ میں ہو۔ جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ پس امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا یہ قول کہ اس شخص پر جو افعال موجبہ حدود کا مرتکب ہو جائے حدود واجب ہو جاتی ہیں لیکن ان کا اجراء جب ہوگا کہ جب وہ دارالاسلام کی طرف لوٹ آوے اس صورت پر محمول ہے کہ لشکر کے قلوب قتال سے ضعیف ہو جانے اور ان کا حاکم کی اطاعت سے باہر ہو جانے کا اندیشہ ہو۔ لیکن جس وقت کہ وہ لوگ افسر کے دبدبہ سے خوف کرتے ہیں تو وہ خلیفہ اعظم کی مثل ہے اور اس شخص کے قول کی وجہ جو کہتا ہے کہ دارالاسلام میں داخل ہو جانے کے بعد حد قتل کے سوا تمام حدود ساقط ہو جاتی ہیں جہاد کی ترغیب دینا اور ان کے قلوب میں اس بات کا راسخ کر دینا ہے کہ اس پر لشکر نے اجراء حدود کو محض محبت کی وجہ سے ترک کیا ہے۔ لہٰذا وہ لوگ جہاد میں اس کے حکم سے باہر نہ ہوں گے برخلاف اس صورت کے کہ ان پر حدود کو جاری کردے کیونکہ بہت مرتبہ ان کے نفوس حاکم سے متنفر ہو جائیں گے اور کہیں گے کہ یہ حاکم ہم پر زبردستی کرتا ہے لہٰذا ہم اس کے ساتھ سفر نہ کریں گے حالانکہ وہ نہ سمجھیں گے کہ اجراء حدود میں ان کے لئے ہمیشہ کو مصلحت ہے وجہ یہ ہے کہ وہ لوگ اپنی نفسانی خواہشات پر حاکم شارع کی تقدیم کے وجوب کو نہیں سمجھتے اور نیز حقوق اللہ حدود سابقہ میں سوائے قتل کے نرمی پر مبنی ہیں۔ کیونکہ قتل میں غلبہ حق عبد کو ہے۔ لہٰذا اس کو ساقط نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس کو

ساقط کرنے میں قاتل پر دیت واجب کرنے کے فساد سے ایک اور بہت بڑے فساد کا اندیشہ ہے یہ وہ ہے کہ جو آئمہ کے کلام کی توجیہ اس وقت میرے ذہن میں آئی ہے۔ واللہ اعلم

اکیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جہاد میں کسی کو اپنا نائب بنا دینا صحیح نہیں خواہ مزدوری مقرر کی گئی ہو یا نہ بلکہ تبرع کے طور پر کوئی نائب ہو جائے اور خواہ نائب بنانے والے پر جہاد متعین ہو گیا ہو یا نہ۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ مزدوری کے ساتھ کسی کو اپنا نائب بنا دینا اس وقت صحیح ہے کہ نائب پر جہاد واجب نہ ہو مثلاً غلام باندی ہو۔ امام موصوف کا قول ہے کہ سرحدوں پر سپاہیوں کو حفاظت کی تنخواہیں دینی درست نہیں جیسا کہ لوگوں کا دستور ہے۔ پس پہلا قول مجاہدین پر اس وجہ سے مشدد ہے کہ انہیں خود جہاد میں جانا واجب ہے اور دوسرے قول میں ان پر تخفیف ہے۔ پہلے قول کی وجہ اس سے ڈرنا ہے کہ بعض لوگ بعض پر بھروسہ کر کے جہاد سے بیٹھ رہیں گے تو اندیشہ ہے کہ پھر جہاد کیلئے کوئی بھی آمادہ نہ ہوگا جس سے کلمۂ اسلام کے ضعیف ہو جانے کا قوی اندیشہ ہے کیونکہ کسل اور مجاہدہ و مقاتلہ سے بزدل ہونا نفس کا خاصہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس میں خطرۂ موت اور سخت زخموں کا اندیشہ ہوتا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ قائم مقام بمنزلہ اصل کی ہے کہ جس طرح اصل کو دین اسلام پر غیرت ہے اسی طرح نائب کو بھی اور ممکن ہے کہ پہلے قول کو اس نائب پر محمول کیا جائے جو واقعی قائم مقام ہو اور دوسرے کو اس نائب پر جو صرف حمایت دین اسلام میں قائم مقام ہو جیسا کہ ہم توجیہ مذکور میں اشارہ کر چکے ہیں۔

بائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی فاتح نے قبل تقسیم غنیمت اسیروں میں سے کسی باندی سے ہمبستری کر لی تو اس پر حد لازم نہیں بلکہ صرف اس پر تعذیب ہوگی۔ اسی طرح اس فاتح سے بچہ اگر پیدا ہو جائے گا تو نسب بھی نہ ثابت ہوگا بلکہ وہ بچہ غلام ہوگا اور ماں بیٹے دونوں کو مال غنیمت میں شامل کیا جائے گا حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وہ شخص زانی ہے۔ اس لئے اس پر حد زنا واجب ہوگی۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر حد واجب نہیں لیکن نسب ثابت ہو جائے گا اور بچہ آزاد ہوگا نہ غلام۔ مگر اس شخص پر باندی کی قیمت اور مہر لازم ہوگا اور لے کر غنیمت میں شمار کیا جائے گا۔ رہی یہ بت کہ وہ باندی ام ولد شمار کی جائے گی یا نہیں سو امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہاں (ہو جائے گی) اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ ام ولد نہ ہوگی پس پہلے قول میں حد واجب نہ ہونے کی وجہ سے ہمبستر ہونے والے پر تخفیف ہے اور نسب نہ ثابت ہونے کی وجہ سے اس پر تشدید ہے نیز اس وجہ سے بھی کہ وہ بچہ غلام رہے گا جس کو غنیمت میں شمار کیا جائیگا اور دوسرا قول حد واجب ہونے کی وجہ سے مشدد ہے اور تیسرے قول میں اس پر تخفیف ہے کیونکہ حد واجب نہیں۔ اور بچہ آزاد ہے اور نسب ثابت ہے لیکن اس میں اس اعتبار سے تشدید ہے کہ اس پر قیمت اور مہر لازم ہے۔ اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں ذہین پر پوشیدہ نہیں۔ اور امام احمدؒ کے اس قول کی وجہ کہ ام ولد نہیں بنتی۔ اگرچہ وہ بھی ثبوت نسب کے قائل ہیں اور اس کے کہ حد واجب نہیں احتیاط کا لحاظ کرنا ہے کیونکہ ہمبستر ہونے والے کا اس باندی

میں جو کچھ حصہ ہے وہ بہ نسبت تمام فاتحین کے نہایت ہی قلیل ہے۔ یہ وہ توجیہ ہے جو مجھے اسی وقت ظاہر ہوئی ہے۔

تیئیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر ایک گروہ کشتی میں ہو اور اس کے اندر آگ لگ جائے تو اگر ان کو کسی صورت میں بھی امید نجات نہ ہو خواہ پانی میں گریں یا کشتی میں بیٹھے رہیں تو ان کو اختیار ہوتا ہے خواہ صبر کر کے اسی جگہ بیٹھے رہیں یا اپنے آپ کو پانی میں گرادیں۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر انہیں پانی میں گر کر امید نجات ہو گر جائیں اور اگر وہیں ٹھہرے رہنے میں امید نجات ہو یا دونوں باتیں برابر ہوں تو جو چاہیں کریں اور اگر ان کو اپنی ہلاکت کا یقین یا گمان غالب ہو تو دو روایتیں منقول ہیں جن میں سے اظہر پانی میں گر جانے کا ناجائز ہونا ہے۔ اور امام محمد بن حسنؒ کا قول اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہی ہے۔ پس پہلا قول مفصل ہے اسی طرح دوسرا اور تفصیل کی دو شقوں میں سے ایک مشدد ہے اور دوسری مخفف۔ پس اس کو خوب سوچ لو۔

چوبیسواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ امراء لشکر کے ہدیئے غنیمت میں شمار ہوں گے لہٰذا ان کے اندر پانچواں حصہ واجب ہوگا اور وہ ہدیئے بالخصوص ان ہی کے نہ ہوں گے۔ امام موصوف نے فرمایا کہ اسی طرح اگر مسلمان امراء میں سے کسی امیر کے پاس ہدیہ بھیجا جائے (تو وہ بھی غنیمت میں شمار کیا جائے گا) کیونکہ یہ ہدیہ خوف کی وجہ سے بھیجا گیا ہوگا۔ پس دشمن نے کسی ایسے مسلمان کی طرف ہدیہ بھیجا جو امیر نہ تھا تو اس کو لے لینے میں کوئی مضائقہ نہیں اور وہ بالخصوص اسی کا ہوگا۔ کسی اور لشکری کا نہ ہوگا۔ اور امام محمد بن حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے یہی روایت کی ہے۔ اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ اگر شاہ روم امیر لشکر کے پاس دارالحرب میں ہدیہ بھیجے تو وہ بالخصوص اسی کا ہے۔ اسی طرح جو کچھ قاصد کو دیا جائے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا اس میں کوئی خلاف نقل نہیں کیا ہے۔ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر حاکم کی طرف کوئی ہدیہ بھیجا جائے تو اگر وہ کسی ایسے امر کی وجہ سے بھیجا ہے جس کو بھیجنے والے نے حاکم سے پایا خواہ وہ امر حق تھا یا امر باطل تو حاکم کو اس کا لینا حرام ہے۔ کیونکہ امر حق کے اجراء پر مزدوری لینی اس کو درست نہیں۔ جبکہ خداتعالیٰ نے امر حق کا اجراء اس پر لازم فرمایا۔ رہا امر باطل پر اجرت لینا سو وہ بھی حرام ہے جس طرح خود امر باطل حرام ہے۔ پس اگر کسی اور وجہ سے کسی اور شخص نے اس کی طرف ہدیہ بھیجا مثلاً بطور شکریہ یا تفضیل کے تو بھی اس کو قبول نہ کرنا چاہئے اور اگر قبول کر لیا تو وہ صدقات میں شمار ہوگا اور میرے نزدیک اس کو سوا اس کے اور کسی امر کی گنجائش نہیں مگر اس صورت میں کہ بقدر وسعت اس کا بدلہ دیدے (کہ پھر وہ صدقات میں شمار نہ ہوگا) اور اگر کسی ایسے شخص نے جو حاکم کی رعیت میں نہ تھا اور حاکم کے اس شہر کا باشندہ تھا جہاں اس کی حکومت ہے حاکم کے احسان کے شکریہ میں کوئی شے ہدیۃً دی تو اس کا قبول کرنا مستحب ہے (اور پھر قبول کر کے) اہل ملک کو دیدے (اور اگر قبول نہ کرے) تو چھوڑ دے اور امر خیر پر بدلہ نہ لے اور اگر اس کو لے کر اپنا مال بنالیا تو حرام نہیں اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ جس کی طرف ہدیہ کیا گیا ہو وہی اس کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ وہ مال غنیمت ہوگا اور اس کے اندر پانچواں حصہ ضروری ہے اور دوسری

روایت یہ ہے کہ حاکم کے ساتھ مخصوص ہے۔ پس امام مالکؒ کا قول بوجہ تفصیل کے امراء پر مشدد ہے۔ اسی طرح وہ روایت جو امام محمد بن حسینؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے اور امام ابو یوسفؒ کا قول حاکم پر مخفف ہے اور امام شافعیؒ کے قول کی دوشقوں میں سے ایک کے اندر تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اور امام احمدؒ کی پہلی روایت قول امام مالکؒ کے موافق ہے اور دوسری روایت کی وجہ کہ ہدیہ بالخصوص حاکم کا ہوگا یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی شے کا کسی وقت حاکم کیلئے ہدیہ کرتا ہے تو اکثر اسی نیت سے کرتا ہے (کہ یہ بالخصوص حاکم کا ہے)

پچیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جو شخص مال غنیمت کو محفوظ کرنے سے پہلے اس میں سے چوری کرے تو اگر اس کا مال غنیمت میں حق ہو تو اس کے کجاوہ میں آگ نہ لگائی جائے اور نہ اس کو حصہ سے محروم رکھا جاوے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا وہ کجاوہ جو اس کے ہمراہ ہے سوا قرآن شریف کے سب جلا دیا جاوے اور وہ جانور جن میں جان ہو اور وہ اشیاء جو قتال کے کام کی ہوں مثلاً ہتھیار نہ جلائے جائیں، یہ امام موصوف سے ایک روایت ہے، رہا اس کو اپنے حصہ سے محروم کرنا سو اس میں دونوں روایتیں ہیں۔ پس پہلے قول میں چوری کرنے والے پر تخفیف اور دوسرے میں تفصیل ہے جس کے ضمن میں تشدید ہے اور ہوسکتا ہے کہ پہلے قول کو اس صورت پر محمول کیا جائے کہ اس کو چوری کی وجہ سے آئندہ چوری کرنے کی جرات نہ ہوگئی ہو تا کہ زجر و توبیخ کیلئے کجاوہ جلانے کی ضرورت پڑتی۔

چھبیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مال فئے (وہ مال ہوتا ہے جو مشرک سے بلا قتال لیا جاوے مثلاً جزیہ جو فی راس مقرر ہوتا ہے اور مثل زمین کے کرایہ کے جو جو بطریق خراج لیا جاتا ہے اور مثل اس مال کے جو وہ گھبراہٹ میں چھوڑ کر بھاگ گئے ہوں اور مثل مال مرتد کے جو ارتداد میں قتل کیا گیا ہو اور مثل اس کافر کے مال کے جس کو وہ چھوڑ کر مر گیا ہو اور وارث کوئی نہ ہو اور مثل اس دسویں حصہ کے جو ان سے لیا جاتا ہے یا وہ جس پر ان سے صلح کی گئی ہو) تمام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے پر اس کا پانچواں حصہ نہ نکالا جائے گا بلکہ وہ تمام مصالح مسلمین میں صرف ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تمام اموال فئے میں پہلے حاکم اپنی حاجت کی بقدر لے لے پھر اس کو مسلمانوں کے مصالح میں صرف کرے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول ہے کہ اس کے پانچ حصے کئے جائیں گے اور یہ رسول خدا ﷺ کی خصوصیت تھی اور آپ کی وفات کے بعد اس کا کیا کیا جائے اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ مصالح مسلمین میں صرف کیا جائے۔ دوسرا یہ ہے مجاہدین و مقاتلین کے کام میں لایا جائے اور جس میں سے خمس نکالا جائے اس کے اندر دو قول ہیں۔ قول جدید یہ ہے کہ تمام کے پانچ حصے کئے جائیں اور یہی امام احمدؒ سے مروی ہے اور قول قدیم یہ ہے کہ صرف اسی قدر مال کے پانچ حصے کئے جائیں جو وہ گھبراہٹ کی وجہ سے چھوڑ کر بھاگ جائیں۔ پس پہلے قول میں حاکم پر اس وجہ سے تشدید ہے کہ وہ اپنے واسطے اموال مذکورہ میں سے کچھ نہیں لے سکتا بلکہ تمام مسلمانوں کے کام میں لاوے۔ اور امام مالکؒ کے قول میں خلیفۂ اسلام پر اس وجہ سے تخفیف ہے کہ وہ اپنے واسطے بھی اس میں سے لے سکتا ہے اور امام شافعیؒ کا قول اور اس کے بعد والا واضح ہے۔ والحمدللہ رب العالمین۔

باب جزیہ کے بیان میں

مسائل اجماعیه

ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اہل کتاب پر جزیہ مقرر کیا جائے جو یہود اور نصاریٰ ہیں اسی طرح آتش پرست پر بھی (مقرر کیا جائے) پس بت پرستوں سے جزیہ ہرگز نہ قبول کیا جائے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اہل کتاب کی عورتوں پر جزیہ مقرر نہ کیا جائے اور نہ ان کے بچوں پر جب تک بالغ نہ ہو جائیں اور نہ ان کے غلاموں پر اور نہ مجنون اور اندھے اور بوڑھے پر اور نہ گرجاؤں اور چرچوں میں رہنے والوں پر، یہی قول ابن ہبیرہؒ کا ہے۔ اور امام نوویؒ نے اس کے اندر امام شافعیؒ کا خلاف نقل کیا ہے اور کتاب ''المنہاج'' میں امام نوویؒ کی عبارت یہ ہے کہ

''اور مذہب لنجھے اور بوڑھے پھونس اور اندھے اور راہب اور مزدور پر جزیہ کے واجب ہونے کا ہے۔''

اور امام رافعیؒ نے فرمایا کہ جزیہ بمنزلہ مکان کے کرایہ کے ہے لہٰذا اس کے اندر معذور اور غیر معذور سب برابر ہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مشرکہ عورت اگر (دار الحرب سے) بلاد اسلام کی طرف ہجرت کر آوے حالانکہ خلیفۂ اسلام پہلے یہ شرط تسلیم کر چکا تھا کہ جو شخص کفار میں سے مسلمان ہو کر ہماری طرف آ جائے گا ہم اسے واپس کر دیں گے تو واپس نہ کی جائے گی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ دار الاسلام کے شہروں میں یہود و نصاریٰ کے جدید عبادت خانے نہ بنانے دئے جائیں۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیه

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ آتش پرست (مجوس) اہل کتاب نہیں ہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ اہل کتاب ہیں۔ پس پہلا قول مجوس پر اس وجہ سے مشدد ہے کہ ان کا احترام نہیں کیا گیا اور نہ ان سے نکاح کرنا جائز ہے۔ رہا دوسرا قول سوان پر مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس کے اندر مسلمانوں کے واسطے احتیاط کا لحاظ کرنا ہے کہ ان سے نکاح کریں اور نہ ان کا ذبیحہ کھاویں جب تک یہ نہ ثابت ہو جائے کہ ان کے پاس کوئی آسمانی کتاب ہے اور ہمارے نزدیک یہ ثابت نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے پاس کوئی صحیح دلیل ان کے اہل کتاب نہ ہونے کی نہیں لہٰذا جب تک یہ امر پایۂ ثبوت کو نہ پہنچ جائے ان سے کسی حال یا حکم میں قطع تعلق نہ کرنا تقوے کی بات ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جس کے پاس نہ کتاب ہو اور نہ مشابہ کتاب۔ جس طرح عجم کے بت پرست تو ان سے جزیہ لیا جاوے نہ عرب کے بت پرستوں سے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ہر کافر سے لیا جاوے خواہ وہ عرب ہو یا عجم کا ماسوا مشرکین قریش کے کہ بالخصوص ان سے نہ لیا جائے اسی طرح امام شافعیؒ کا قول اور احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ کسی بت پرست سے جزیہ نہ لیا جاوے اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ جزیہ کی کمی اور زیادتی دونوں مقداریں معین ہیں۔ پس اس فقیر پر جو مزدوری وغیرہ کر سکتا ہو بارہ درہم ہیں اور متوسط الحال پر چوبیس درہم ہیں اور مالدار پر اڑتالیس درہم۔ اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس کا اندازہ معین نہیں بلکہ وہ حاکم کی رائے پر موقوف ہے۔ اور امام موصوف سے تیسری روایت یہ ہے کہ کمی کی مقدار تو معین ہے زیادتی کی نہیں۔ اور امام موصوف سے چوتھی روایت یہ ہے کہ بالخصوص اہل یمن پر ایک دینار کا اندازہ معین ہے نہ ان کے سوا پر۔ اس حدیث پر عمل کرنے کی وجہ سے جو اس بارہ میں وارد ہوئی ہے اور امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ مالدار اور فقیر سب پر چار دینار یا چالیس درہم کا اندازہ معین ہے تفریق کچھ نہیں اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ایک دینار معین ہے خواہ مالدار ہو یا فقیر یا متوسط الحال اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں کیونکہ ہر امام کا اجتہاد اپنے شہر والوں کے حالات دیکھنے پر مبنی ہے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر اہل جزیہ میں سے کوئی فقیر بے کسب اور بے معاش ہو جائے اور اس کے پاس کچھ نہ ہو تو اس سے جزیہ نہ لیا جائے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے اقوال مختلفہ میں سے ایک قول یہ ہے کہ اس شخص کو جو کوئی کسب نہ کرتا ہو اور نہ اداء جزیہ کی قدرت رکھتا ہو بلاد اسلام سے خارج کر دیا جائے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ نہ خارج کیا جائے بلکہ برقرار رکھا جائے پھر اس صورت میں امام موصوف کے ایک قول کے موافق اس سے کچھ نہ لیا جائے اور دوسرے قول کے موافق اس کے ذمہ جزیہ واجب ہوگا۔ اور جب وہ مالدار ہو جائے گا تو اس سے مطالبہ کیا جائے گا۔ اور تیسرے قول کے موافق جب اس پر ایک سال گذر جائے اور جزیہ ادا نہ کرے تو دار الحرب میں روانہ کر دیا جائے۔ پس پہلا قول ذمی فقیر پر مخفف ہے اور دوسرے میں اس پر تشدید ہے اسی طرح اس کے بعد والے میں اور ہر قول کی ایک ایک وجہ ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ذمی پر جزیہ واجب ہو اور وہ مر جائے تو وہ مرنے کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ساقط نہیں ہوتا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول وجہ یہ ہے کہ جزیہ ذمی پر اس لئے واجب تھا تاکہ وہ کمزور رہے اور اس مال کی وجہ سے ہم سے لڑنے پر قدرت اور قوت نہ پا جائے اور یہ امر اس کے مر جانے سے زائل ہو گیا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ورثا پس ماندہ مال کے ساتھ قوی ہو جانے میں ذمی فوت شدہ کے قائم مقام ہیں۔ پس گویا کہ وہ مرا ہی نہیں۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ ذمی پر شروع سال ہی میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے اور جب جزیہ اس پر مقرر کر دیا جائے تو اس کے بعد ہی سے مطالبہ صحیح ہوتا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ سال کے اخیر میں واجب ہوتا ہے اور جب تک ایک سال پورا نہ گذر جائے اس وقت تک مطالبہ کا حق نہیں ہوتا اور اگر وہ درمیان سال میں مر جائے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جزیہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ سال میں جتنے دن گذر چکے ہیں حساب کر کے ان کا جزیہ اس کے مال متروک میں سے لے لیا جائے گا۔ پس پہلے قول میں ذمی پر تشدید اور دوسرے میں اس پر تخفیف ہے اور موت کے مسئلہ میں سے پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ کہ جب کسی ذمی پر جزیہ واجب ہو چکا تھا اور پھر اس نے ادا نہ کیا یہاں تک کہ وہ مسلمان ہو گیا تو مسلمان ہو جانے کی وجہ سے جزیہ اس سے ساقط ہو جائے گا اور یہی حکم اس صورت میں ہے کہ چند سال اداء جزیہ کے بغیر گذر جائیں اور پھر قبل ادائیگی وہ مسلمان ہو جائے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ایک سال گذر جانے کے بعد مسلمان ہونا جزیہ کو ساقط نہیں کرتا کیونکہ جزیہ (دار الاسلام) میں جگہ دینے کا کرایہ ہے۔ اور اگر ابھی تک پہلے سال کا جزیہ ادا نہیں کیا تھا کہ دوسرا سال آ گیا تو امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ تداخل کی وجہ سے پہلے سال کا جزیہ ساقط ہو گیا۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ساقط نہیں ہوگا۔ بلکہ دو سال کا جزیہ واجب ہوگا۔ پس پہلے مسئلہ میں پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے اور مسئلہ تداخل میں بھی یہی گفتگو ہے اور ان سب کی توجیہات ظاہر ہیں۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مشرکین سے جب کوئی معاہدہ کیا جائے تو اس کو پورا کرنا چاہئے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کے اندر بقاء مصلحت شرط ہے پس جب مصلحت فسخ عہد کو تقاضا کرے تو ان کا عہد توڑ دیا جائے گا۔ پس پہلے قول میں ہم پر تشدید ہے اور دوسرا مفصل ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو بقاء مصلحت پر محمول کیا جائے تو پھر یہ مسئلہ مسائل اجماعیہ میں سے ہو جائے گا۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی حربی بلاد اسلام میں مال لے کر گذرے تو اس سے دسواں حصہ نہ لیا جاوے مگر اس صورت میں کہ وہ بھی ہم سے لیتے ہوں۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ان سے دسواں حصہ لیا جاوے۔ امام مالکؒ نے فرمایا کہ یہ جب ہے کہ حربی دارالاسلام میں امن لے کر داخل ہوا ہو اور دسویں حصہ سے زیادہ کی شرط نہ قرار پائی ہو اور اگر داخل ہونے کے وقت دسویں حصہ سے زیادہ کی شرط قرار پا گئی ہو تو اسی قدر لیا جائے گا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دسواں حصہ لینا شرط ہو چکا ہو تو لیا جاوے ورنہ نہیں اور امام موصوف کے بعض اصحاب وہ ہیں جنہوں نے بلا شرط ٹھہرائے بھی دسواں حصہ لینے کا قول کیا ہے۔ پس پہلا قول مفصل ہے اور دوسرا مشدد اسی طرح اصحاب امام شافعیؒ کا قول بھی مشدد ہے اور یہ تمام حاکم اسلام کی رائے پر موقوف ہے۔

دسواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ذمی اگر ایک شہر سے (مال لے کر) دوسرے شہر میں تجارت کرتا ہو تو جتنی مرتبہ مال لے جائے (اتنی ہی مرتبہ) اس سے دسواں حصہ لیا جائے۔ اگرچہ ایک سال میں چند مرتبہ لے جائے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جو کچھ شرط قرار پا جائے (اس کے موافق کیا جائے) اور امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ذمی سے بیسواں حصہ لیا جائے اور امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ نے اس کے اندر نصاب کا اعتبار کیا ہے۔ پس امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا نصاب مسلمان کے نصاب کی برابر ہے۔ اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ حربی کیلئے نصاب پانچ دینار ہیں اور ذمی کیلئے دس۔ پس اصل مسئلہ کے پہلے قول میں ذمی پر تشدید ہے اور دوسرا قول مفصل اور تیسرا بیسویں حصہ کی وجہ سے مخفف ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول نصاب کے بارہ میں مخفف ہے اور امام احمدؒ کے قول میں حربی پر تشدید اور ذمی پر تخفیف ہے۔ اور ان تمام اقوال کی توجیہات صاحب قول کا اجتہاد ہے۔

گیارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر ذمی جزیہ دینے سے انکار کر دے اور احکام اسلام کے اپنے اوپر جاری کرنے سے رو کے باوجودیکہ ہمارے حاکم نے ان کے اجراء کا اس پر حکم کر دیا ہو تو اس کا معاہدہ جو ہم سے ہے وہ باطل ہو جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صرف اس سے معاہدہ نہ ٹوٹے گا جب تک کہ ان کے پاس فوج نہ ہو اور وہ ہم سے لڑائی لڑ کے دارالحرب میں نہ جالیں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تفصیل مذکور کی وجہ سے تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصد شارع کا ان کو دارالاسلام میں جزیہ لے کر رکھنے سے ان کو ذلیل کرنا ہے اور جب وہ اپنے اوپر احکام اسلام جاری کرنے سے رکے تو گویا انہوں نے کلمۂ کفر کو غالب کر دیا اور خلیفۂ اسلام کی طاعت سے باہر ہو گئے اور دوسرے قول کی وجہ ظاہر ہے اور وہ حاکم اسلام کی رائے پر موقوف ہے۔

بارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اہل ذمہ کا معاہدہ اس فعل کے ارتکاب سے نہیں ٹوٹتا جس کا ترک کرنا یا اس سے باز رہنا ان پر واجب ہو اور وہ منجملہ ان امور کے ہو جن میں

مسلمانوں کی جان یا ان کے مال کا ضرر ہو اور وہ آٹھ اشیاء ہیں جن کا ذکر عنقریب کلام امام ابن القاسم میں آ جائے گا۔ مگر وہ صورت مستثنیٰ ہے کہ مشرکین (اہل ذمہ) کی فوج ہو جس کی مدد سے کسی مقام پر غالب ہو گئے ہوں اور ہم سے محاربہ اور مقاتلہ کرنے لگیں یا دار الحراب میں جا ملے ہوں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ذمی جب مسلمانوں سے مقابلہ کرنے لگے تو اس کا معاہدہ ٹوٹ جاتا ہے خواہ عقد جزیہ کے وقت ترک مقاتلہ شرط ٹھہرا ہو یا نہ۔ اور اگر مقاتلہ کے سوا کوئی اور کام کیا تو اس میں تفصیل ہے (وہ یہ کہ) اگر انعقاد جزیہ کے وقت اس فعل سے باز رہنا شرط نہ ہو چکا تھا تو معاہدہ نہ ٹوٹے گا اور اگر شرط ہو چکا تھا تو امام موصوف کا اصح مذہب یہ ہے کہ معاہدہ ٹوٹ جائے گا اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ذمی مسلمان عورت سے زنا یا نکاح کر لے تو معاہدہ نہ ٹوٹے گا اور اس کے سوا اور افعال سے ماسوا رہزنی کے ٹوٹ جائے گا۔ اور اصحاب امام موصوف میں سے امام ابن القاسم کا قول یہ ہے کہ ان آٹھ امور کے ارتکاب سے معاہدہ ٹوٹ جاتا ہے:

ایک یہ کہ وہ لوگ مسلمان سے مقاتلہ کرنے پر جمع ہوں۔

دوم یہ کہ ان میں کا کوئی مسلمان عورت سے زنا کرے۔

سوم یہ کہ ان میں سے کوئی مسلمان عورت سے نکاح کا بہانہ کر کے ہمبستر ہو۔

چہارم یہ کہ کسی مسلمان کو اس کے مذہب سے بہکاوے۔

پنجم یہ کہ کسی مسلمان کی رہزنی کرے۔

ششم یہ کہ مشرکین کی طرف سے جاسوسی کا کام کرے۔

ہفتم یہ کہ مسلمانوں پر مشرکوں کی اعانت کرے (مثلاً) اس طرح کہ مشرکوں کو مسلمانوں کی خبریں پہنچاوے۔

ہشتم یہ کہ کسی مسلمان مرد یا عورت کو قصداً قتل کر دے۔

اور یہ آٹھ امور وہی ہیں جن کے ارتکاب سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معاہدہ نہیں ٹوٹتا جیسا کہ اس طرف پہلے اشارہ گذر چکا ہے اور امام ابن القاسم کے نزدیک اس کی کوئی تفریق نہیں کہ ان امور کے ترک کی وقت عقد شرط قرار پا چکی ہو یا نہیں۔ پس پہلا قول شرط مذکور کی وجہ سے مخفف اور دوسرے میں شرط مذکور کی وجہ سے تشدید ہے۔ اور تیسرے میں ایک اعتبار سے تخفیف اور ایک اعتبار سے تشدید ہے۔ اور چوتھا قول آٹھوں امور مذکورہ سے معاہدہ ٹوٹ جانے کی وجہ سے مشدد ہے۔ اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

تیرھواں مسئلہ:

امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ذمی نے کوئی ایسا کام کیا جس میں اسلام کی سبکی یا ہتک ہو تو اس کا معاہدہ ٹوٹ جائے گا اور وہ چار امور یہ ہیں:

اول خدا تعالیٰ کا ایسے الفاظ سے ذکر کرنا جو اس کی بزرگی کے خلاف ہوں۔

دوم قرآن مجید کا الفاظ ناشائستہ کے ساتھ ذکر کرنا۔

سوم دین اسلام کو برے الفاظ سے تعبیر کرنا۔

چہارم رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو غیر مناسب اوصاف کے ساتھ یاد کرنا (ہر حالت میں ٹوٹ جائے گا) خواہ عقد جزیہ کے وقت ان کے ترک کی شرط ٹھہرائی ہو یا نہ۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر خداتعالیٰ یا اس کے رسول ﷺ یا اس کے پاک دین یا اس کے کلام مجید کی شان میں ایسے برے الفاظ استعمال کئے جن سے کفر لازم نہ آتا ہو تو ان کا معاہدہ ٹوٹ جائے گا۔ خواہ پہلے سے شرط ٹھہر چکی ہو یا نہ۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے اکثر اصحاب کا قول یہ ہے کہ اس کا حکم ان سات افعال مذکورہ کا ہے جن سے مسلمانوں کی ضرر پہنچتا ہو اور وہ حکم یہ ہے کہ اگر عہد کے انعقاد کے وقت ان کے ترک کی شرط نہ ٹھہر چکی تھی تو ان امور مذکورہ میں سے کسی امر کے ارتکاب کی وجہ سے معاہدہ نہ ٹوٹے گا۔ اور اگر شرط ٹھہر چکی تھی تو اس میں دونوں قول ہیں۔ اور ابو اسحاق مروزی کا قول یہ ہے کہ انکا حکم پہلے تین افعال مذکورہ کا سا ہے (وہ تین امر یہ ہیں) اداء جزیہ سے باز رہنا، دوسرا احکام اسلام کے اجراء سے رکنا، تیسرا مسلمانوں سے لڑنے پر جمع ہونا۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ان میں کسی فعل کی وجہ سے معاہدہ نہیں ٹوٹتا صرف اس صورت میں ٹوٹتا ہے کہ ان کے پاس فوج ہو جس کے ذریعہ ہم سے مقاتلہ پر قادر ہوں اور دارالحرب میں جاملیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے اسی طرح دوسرا اور تیسرا اور چوتھا، رہا پانچواں سو وہ مخفف ہے۔ اور پانچوں اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں سمجھدار سے مخفی نہیں۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اہل ذمہ میں سے جس کا معاہدہ ٹوٹ جائے اس کو جب موقعہ ملے قتل کر دینا مباح ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے اور اس کے حرم کو قید کر دیا جائے جیسا کہ رسول خدا ﷺ نے ابن ابی حقیق کے ساتھ کیا تھا اسی طرح امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول اظہر یہ ہے کہ حاکم کو اختیار ہے خواہ اسے غلام بنالے یا قتل کر دے اور پھر اس کو امن نہ دیا جائے۔ پس پہلے قول میں کچھ تشدید اور دوسرا مشدد اور تیسرے میں اختیار مذکور کی وجہ سے ایک قسم کی تخفیف ہے۔

پندرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کافر کو حرم شریف میں داخل ہونا اور اس کے اندر بطور مسافرت کے مقیم ہونا جائز ہے لیکن وہاں وطن نہیں بنا سکتا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس کو حرم شریف میں داخل ہونے سے منع کیا جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک کافر کو کعبہ کے اندر داخل ہونا درست ہے۔ پس پہلا قول شرط مذکور کی وجہ سے مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

سولھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حربی اور ذمی کافر کو حجاز میں وطن بنانے سے منع نہ کیا جائے گا اور حجاز مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ اور ان کے اطراف واکناف ہیں۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ منع کیا جائے گا۔ الا اس صورت میں کہ وہ کافر سوداگر ہو یا حاکم اسلام نے اجازت دیدی ہو اور تین دن سے زیادہ نہیں ٹھہر سکتا اور مسجد حرام کے ماسوا اور مساجد کے اندر امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مشرکین کو ان میں

بلا اجازت داخل ہونا درست ہے۔ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک مسلمان اجازت نہ دیں اس وقت تک جائز نہیں، اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مشرکوں کو کسی صورت میں مساجد کے اندر داخل ہونا درست نہیں۔ پس پہلے مسئلہ میں پہلا قول اور وہ حجاز کا وطن بنانا ہے مخفف ہے اور دوسرا قول استثناء مذکور کی وجہ سے مشدد اور دوسرے مسئلہ میں پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید اور تیسرا بالکل مشدد ہے۔ پس تمام امام مخفف اور مشدد کے درمیان درمیان ہیں۔ اور ہوسکتا ہے کہ مخفف اس کافر پر محمول کیا جائے جس سے یہ امید ہو کہ شاید داخل ہونے سے مسلمان ہو جائے اور مشدد کو اس پر جس سے یہ امید نہ ہو۔

سترھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ان شہروں میں جو دارالاسلام میں داخل ہوں کوئی جدید عبادت خانہ یہود و نصاریٰ کا بنانا جائز نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ گاؤں جو شہر سے نزدیک ہو (مثلاً) بقدر ایک میل کے یا اس سے بھی کم تو اس میں بھی نیا عبادت خانہ بنانا درست نہیں۔ اور اگر بقدر (ایک میل سے) زیادہ بعید ہو تو جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر دارالاسلام میں کسی گرجا وغیرہ کی عمارت کا کوئی حصہ گر گیا تو اس کا درست کرنا درست ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ نے یہ شرط ٹھہرائی ہے کہ اگر وہ عبادت خانہ ایسی زمین میں واقع ہے جو صلح سے فتح ہوئی تو (درست ہے) اور اگر جبراً فتح ہوئی ہو تو جائز نہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کی متعدد روایات میں سے اظہر روایت جس کو امام موصوف کے بعض اصحاب اور علماء شافعیہ کی ایک جماعت نے پسند کیا ہے۔ جس طرح ابوسعید اصطخریؒ اور ابوعلیؒ اور ابن ابوہیرہؒ کا قول یہ ہے کہ نہ ٹوٹے ہوئے اور گرے کو درست کرنا صحیح ہے اور نہ نیا گرجا وغیرہ بنانا۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ تھوڑا سا گر جائے تو اسے درست کرنا جائز ہے اور جو بالکل کھنڈر ہو جائے اسے نہیں۔ اور امام موصوف کی تیسری روایت یہ ہے کہ ہر صورت میں جائز ہے۔ پس پہلے قول میں ذمیوں پر شرط مذکور کی وجہ سے تخفیف ہے۔ اور دوسرا قول تفصیل مذکور کی وجہ سے مشدد اور تیسرے میں کچھ تخفیف اور چوتھا بالکل مخفف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمه اتم.

☆☆☆☆

کتاب مقدمات کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ غلام کو قاضی بنانا جائز نہیں۔ اور اس پر بھی کہ جب قاضی نے قضاء رشوت دے کر حاصل کی ہو تو وہ قاضی نہ ہوگا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ قاضی کو بلا جانے فیصلہ کرنا درست نہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر قاضی مدعی یا مدعا علیہ کی زبان نہ سمجھتا ہو تو اس کو لازم ہے کہ کوئی ترجمان مقرر کرے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ قاضی کا دوسرے قاضی کے طرف لکھ دینا حقوق مالیہ میں درست ہے اور مقبول ہے برخلاف حدود و قصاص و نکاح و طلاق و خلع کے کیونکہ ان کے مقدمات میں قاضی کو (فیصلہ کرنے کیلئے) دوسرے قاضی کی طرف لکھ کر بھیج دینا درست نہیں۔ اس میں امام مالکؒ کا خلاف ہے ان کے نزدیک ان تمام امور میں قاضی کا لکھ دینا صحیح ہے جیسا کہ اس کی وجہ مسئلہ اختلافیہ میں آجائے گی اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر قاضی نے اپنے اجتہاد سے کوئی فیصلہ کیا اور پھر بعد میں دوسری بات اس کے ذہن میں آئی جو پہلے فیصلے کے مخالف تھی تو پھر فیصلہ کو توڑ نہیں سکتا۔ اسی طرح اگر کسی دوسرے قاضی کا حکم صادر ہو چکا ہو تو یہ قاضی اس کو توڑ نہیں سکتا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ خدا تعالیٰ کی حدود جاری کرنے میں کسی دوسرے کو حکم بنانا درست نہیں (بلکہ یہ حاکم ہی جاری کرے گا) جیسا کہ اسی باب میں عنقریب آنے والا ہے۔ ہاں حدود کے علاوہ اور امور میں حکم بنانا صحیح ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ کسی نے کسی کو وصی (کارکن) بنایا اور اسے خبر نہ ہوئی تو وہ وصی ہو گیا۔ برخلاف وکیل کے (کہ اس میں علم ضروری ہے) یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جو شخص صاحب اجتہاد نہ ہو اس کو قاضی بنانا جائز نہیں جس طرح وہ شخص جو احکام شرعیہ سے ناواقف ہو (قاضی نہ بنایا جائے) حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ شخص جو کہ مجتہد نہ ہو اسے قاضی بنانا جائز ہے اور اصحاب امام موصوف باہم مختلف ہوئے ہیں سو بعض کا قول یہ ہے کہ اجتہاد شرط ہے اور بعض نے عامی آدمی کو بھی قاضی بنانا جائز کہا ہے اور ابن ہبیرہ نے "ایضاح" میں کہا ہے کہ اس مسئلہ میں صحیح بات یہ ہے کہ جس نے اجتہاد کو شرط قرار دیا ہے اس کی مراد وہ زمانہ ہے کہ جب تک

ان مذاہب اربع کا تقرر نہ ہوا تھا جن میں سے ہر ایک کے ساتھ عمل جائز ہونے پر امت کا اجماع ہو چکا ہے کیونکہ ہر مذہب رسول خدا ﷺ کی حدیث کی طرف منسوب ہے۔ پس اِس زمانہ میں قاضی اگر چہ اہل اجتہاد سے نہ ہو اور نہ اس نے طلب احادیث اور ان کے طریقوں کے پرکھنے میں دشواری اٹھائی ہو۔ لیکن صاحب شریعت علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زبان (عربی) اس درجہ کی جانتا ہو جس کے ہوتے ہوئے شرط اجتہاد کی ضرورت نہ پڑے (تو وہ بھی قاضی بنایا جاسکتا ہے) اس لئے کہ یہ مہتم بالشان اور دشوار کام دوسرے حضرات انجام دے چکے اور ائمہ مجتہدین نے جو کام کیا وہ ان کے بعد کے لوگوں کے واسطے بالکل کافی ہے (کیونکہ) حق ان کے اقوال میں منحصر ہو چکا اور علوم (پورے طور پر) مدون ہو چکے اب تو قاضی پر صرف ان میں سے کسی کے قول کو لے لینا ضروری ہے جس کا قول اس کے ذہن میں زیادہ اچھا معلوم ہو کیونکہ جب وہ ائمہ کے باہمی اختلاف کو چھوڑ کر حتی الامکان مواقع اتفاق کا متلاشی بنے گا تو وہ اولیٰ پر عمل کرنے والا ہوگا۔ اسی طرح مواقع اختلاف میں سے بھی اگر ان احکام پر عامل ہوگا جو اکثر کا قول اور جمہور کا مذہب ہو تو وہ اولیٰ اور دلیلِ دانائی ہوگی اگر چہ اس قول پر عمل کرنا جائز ہوگا جو صرف ایک امام کا قول ہو اور جمہور اس کے خلاف ہوں۔ مگر میں اس کیلئے اس کو اچھا نہیں سمجھتا کہ فیصلہ کو اپنے باپ یا مثلاً پیر کی پیروی پر موقوف کر دے۔ پس جب اس کے پاس دو شخص (مدعی، مدعا علیہ) آویں اور جس بات میں ان دونوں کا اختلاف ہو وہ منجملہ ان امور کے ہوں جن میں تین اماموں کا ایک حکم ہو مثلاً مد مقابل کی بلا اجازت کسی کو (خصومت) کا وکیل بنانا۔ حالانکہ حاکم حنفی ہے اور جانتا ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بالاتفاق اس توکیل کو جائز فرماتے ہیں۔ صرف امام ابوحنیفہؒ اسے ناجائز کہتے ہیں۔ پھر بھی ان تینوں کے قول کو چھوڑ کر تنہا امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق فیصلہ کرے باوجودیکہ نہ اسے امام موصوف کے قول کی کوئی دلیل ظاہر ہوئی ہو اور نہ اس کا اجتہاد وہاں تک پہنچا ہو تو مجھے خدا تعالیٰ سے خوف ہے کہ کہیں اس نے اس میں اپنی خواہش کی پیروی نہ کی ہو اور منجملہ ان حضرات کے نہ ہوا ہو جو باتیں سن کر اس میں سے اچھی کی پیروی کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر قاضی مالکی ہو اور وہ شخص کتے کے پس خوردہ میں اس کے پاس جھگڑا لائیں۔ پس وہ اس کے طاہر ہونے کا فیصلہ دیدے حالانکہ اسے معلوم ہو کہ تمام فقہاء نے اس کے نجس ہونے کا فیصلہ کیا ہوا ہے۔ اسی طرح اگر قاضی شافعی ہو اور دو شخص اس کے پاس اس جانور کا جھگڑا لائیں جس پر قصداً اللہ کا نام (وقت ذبح) چھوڑ دیا ہو چنانچہ ایک تو کہتا ہو کہ اس نے مجھے ذبح کی ہوئی بکری کے فروخت کرنے سے منع کیا۔ دوسرا کہے کہ میں نے تو مردار جانور کے فروخت کرنے سے منع کیا ہے۔ پس قاضی اپنے مذہب کے موافق حکم دیدے حالانکہ اسے معلوم ہو کہ تینوں امام اس کے خلاف ہیں۔ اسی طرح اگر قاضی حنبلی ہو اور دو شخص اس کے پاس جھگڑا کرتے ہوئے آویں ایک کہتا ہو کہ اس پر میرا مال آتا ہے، دوسرا کہے کہ مال تھا تو لیکن میں ادا کر چکا ہوں۔ پس قاضی اس کے بری ہونے کا حکم دیدے باوجودیکہ وہ جانتا ہے کہ باقی تینوں امام اس کے خلاف ہیں ابن ہبیرہؒ کا قول ہے کہ

"اگر میں اس باب کو چھوڑ دیتا اور ذکر نہ کرتا اور دوسرے فقہاء کے اس قول پر چلتا کہ قاضی

صرف وہی ہوسکتا ہے جو اہل اجتہاد میں سے ہو تو اس سے لوگوں پر بڑی تنگی واقع ہو جاتی کیونکہ اکثر قاضیوں میں اجتہاد کی شروط آج کل نہیں پائی جاتیں اور پھر اجتہاد کی شرط لگانے میں حکومت شرعیہ کے بالکل موقوف ہو جانے کا اندیشہ تھا اس لئے صحیح یہی ہے کہ حاکم بنانا جائز اور ان کے احکام نافذ ہیں اگر چہ وہ مجتہد نہ ہوں واللہ اعلم'' (ابن ہبیرہ کا کلام ختم ہوا)

اور وہ نہایت جچا تلا کلام ہے۔ پس اب ہم پھر اصل مسئلہ کی طرف لوٹتے ہیں اور کہتے ہیں کہ پہلا وہ امام جس نے قاضی کے اندر اجتہاد ہونا شرط رکھا ہے تشدید کرنے والا ہے اور دوسرا تخفیف کرنے والا۔

پہلے قول کی وجہ سلف صالحین کے ابتدائی زمانہ کے قوانین پر چلنا ہے کیونکہ اس وقت مجتہدین کی کثرت تھی۔

اور دوسرے قول کی وجہ پچھلے لوگوں کے قوانین پر چلنا ہے۔ پس گویا ائمہ مجتہدین کے مذاہب میں سے کسی مذہب کا مقصد اس زمانہ میں خود اس امام و مجتہد کے قائم مقام ہے۔ بلکہ ائمہ اربعہ میں سے ایک امام ہے اس لئے کہ دونوں کا قول واحد ہے اور مقلد امام کے قواعد کا پابند ہے کہ ان سے بالکل باہر نہیں ہوتا جیسا کہ اس طرف ابن ہبیرہ نے اشارہ فرمایا ہے۔ واللہ اعلم

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ عورت کو قاضی بنانا صحیح نہیں حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تمام ان امور میں اس کو قاضی بنا سکتے ہیں جن کے اندر اس کی گواہی معتبر ہو۔ (لہٰذا) حدود اور زخموں کے مقدمات میں وہ قاضی نہیں بن سکتی کیونکہ عورت کی شہادت ان کے اندر امام موصوف کے نزدیک مقبول نہیں۔ اسی طرح امام محمد بن جریر کا قول یہ ہے کہ تمام امور میں عورت کو قاضی بنایا جاسکتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور سلف و خلف کا اسی پر عمل رہتا ہے۔ اور دوسرے قول میں تخفیف اور تیسرا بالکل مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قاضی خلیفۂ اعظم کا نائب ہوتا ہے اور علماء کا اس پر اجماع ہے کہ خلافت عظمیٰ کیلئے مرد ہونا شرط ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جھگڑوں کا فیصلہ کرنا منجملہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ہے اور اس کے اندر کسی کے نزدیک بھی مرد ہونا شرط نہیں۔ کیونکہ مقصود شریعت طاہرہ میں حکم شرعی ہے نہ حاکم۔ اور رسول خدا ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ

''ہرگز فلاح نہیں پائے گی وہ قوم جو حکومت کی باگ عورت کے سپرد کرے''

یہ آپ نے اس وقت ارشاد فرمایا تھا کہ جب ایک جماعت نے شاہِ کسریٰ کے مر جانے کے بعد اُس کی بیٹی کو حاکم بنایا تھا۔

اور تمام اہل کشف کا اس پر اجماع ہے کہ خدا تعالیٰ کی طرف دعوت دینے والا مرد ہی ہوسکتا ہے۔ ہم نے نہیں سنا کہ سلف صالحین میں سے کوئی عورت ایسی گذری ہو جس نے مریدوں کی ترتیب اور روحانی سلوک کو طے کرایا ہو۔ وجہ یہ کہ عورتیں درجہ اور مرتبہ میں کم ہیں۔ اگر چہ بعض عورتیں (فی نفسہا) کاملہ گذری ہیں جس طرح

حضرت مریم علیہا السلام اور بی بی آسیہ زوجہ فرعون۔ سو یہ کمال بہ اعتبار دینی تقوے کے تھا نہ باعتبار مردوں پر حکومت کرنے یا ان کو مقامات ولایت طے کرانے کے، عورت زیادہ سے زیادہ عابدہ اور زاہدہ ہو سکتی ہے جس طرح حضرت رابعہ عدویہ تھیں۔ الحاصل حضرت عائشہ صدیقہ جیسی منجملہ تمام امہات مومنین کے نہ کوئی کامل گذری نہ اجتہاد کرنے والی۔ والحمد للہ رب العالمین۔

تیسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ قاضی بننا فرضِ کفایہ ہے اور ہر اس شخص پر واجب ہے کہ دوسرا موجود نہ ہونے کی صورت میں قضاء کے لائق وہی ہو حالانکہ امام احمدؒ کی متعدد روایتوں متعددہ میں سے اظہر یہ ہے کہ نہ وہ فرض کفایہ ہے اور نہ دوسرے شخص کی عدم موجودگی میں کسی پر قضاء کا قبول کرنا متعین ہوتا ہے۔ پس پہلا قول شرط مذکور کے وقت قاضی بننے کے وجوب میں مشدد ہے اور دوسرا عدم وجوب کی وجہ سے مخفف۔ اور پہلے قول کی وجہ ظاہر ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ قضاء منجملہ امارت کے ہے جس کو طلب کرنے سے شارع علیہ السلام نے منع فرمایا ہے کیونکہ اس سے صاف چھوٹ جانا اور اس کے اندر صراط مستقیم پر قائم رہنا (قریب قریب محال کے ہے) لہٰذا اس کا ترک کرنا انسان کیلئے دین کے لحاظ سے احتیاط کی بات ہے اور سلف صالحین کو مارا گیا اور قید کیا گیا تاکہ وہ قضاء کو قبول کرلیں مگر بالآخر انہوں نے قبول نہ کیا۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مسجد میں بیٹھ کر فیصلہ کرنا مکروہ ہے لیکن اس شخص کیلئے جسے کوئی اور جگہ نہ ملتی ہو۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ مسجد کے اندر فیصلہ کرنا سنت ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مسجد میں نماز کیلئے داخل ہوا پھر اتفاق سے کوئی مقدمہ پیش ہو گیا تو اس کا فیصلہ (مسجد میں) بلا کراہت درست ہے۔ پس پہلے قول میں منع کہنے کی وجہ سے تشدید ہے اور دوسرے میں مسجد کے اندر فیصلہ کرنے پر آمادہ کرنا ہے۔ اور تیسرے قول میں تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ رسول خدا ﷺ کے اس فرمان کا اتباع ہے کہ

"بچاؤ اپنی مساجد کو اپنے بچوں اور اپنی خرید و فروخت اور اپنے جھگڑوں سے" (انتہیٰ)

نیر جب کریم ﷺ کے پاس جھگڑا منازعہ حرام ہے اگرچہ آواز بلند نہ بھی ہو جیسا کہ وارد ہوا ہے تو پھر یہ امور اس دربار خاص میں کیونکر جائز ہو سکتے ہیں جو مسجد کے اندر ہے۔ بلکہ اگر کوئی شخص (مسجد کے اندر) آواز بلند کرنے کو حرام بھی کہہ دے گا تو ہم اسے منع نہ کریں گے۔ کیونکہ وہ خدا تعالیٰ کے ادب و احترام کی طرف مائل ہے جیسا کہ اس کو خدا تعالیٰ کے خاص دربار والے اولیاء خوب جانتے ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ فیصلہ کرنا منجملہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ہے لہٰذا مسجد میں جائز ہوگا۔ جس طرح جمعہ کے روز مسجد میں خطبہ پڑھا جاتا ہے۔ کیونکہ قاضی مظلوم کو ظالم سے رہائی دلاتا ہے۔ پھر اگر کوئی فریق مسجد میں آواز اونچی کرنے لگے تو قاضی کو صرف منع کرنے کا اختیار ہے۔ پس ہر امام کی ایک صحیح دلیل ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر قاضی نے کسی سے قبل از فیصلہ یا بعد از فیصلہ ایسے افعال صادر ہوتے دیکھے لئے جو حد کو واجب کریں تو اسے اپنے علم کے اعتبار سے فیصلہ کرنا جائز نہیں اور اگر ایسے افعال صادر ہوتے دیکھ لئے جن سے لوگوں کے حقوق اس کے ذمہ عائد ہوتے ہوں ان کے اندر اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرسکتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اپنے علم کے مطابق کسی مقدمہ میں فیصلہ نہ کرے خواہ وہ حق اللہ کا ہو یا حقوق العباد کا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اظہر قول یہ ہے کہ سوا حدود خداوند تعالیٰ کے اور تمام مقدمات میں اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرسکتا ہے۔

پس پہلے اور تیسرے قول میں تفصیل مذکور کی وجہ سے قاضی پر تشدید ہے۔ اور اس اعتبار سے کہ حقوق العباد میں اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرسکتا ہے اس پر تخفیف ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قاضی کو خود بیع وشراء کرنا مکروہ نہیں۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے۔ بلکہ اس کو چاہئے کہ اپنے لئے خرید وفروخت کا سب کو وکیل کردے پس دوسرا قول مشدد اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو دونوں فریقوں کو قلبی توجہ اور میلان میں برابر کرسکیں جبکہ ان دونوں میں سے ایک قاضی کے ساتھ محبت رکھتا ہو اور بیع وشراء وغیرہ میں اس پر احسان کرتا ہو۔ کیونکہ ایسے لوگوں کے واسطے خرید وفروخت میں دوسرے کو وکیل بنانا اولیٰ ہے۔

اور پہلا قول مخفف اور ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو باہمی محبت کے علاقہ کی وجہ سے حق کا طریق نہیں چھوڑتے۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ فریق مخالف کی زبان کے ترجمہ میں قاضی کے پاس صرف ایک شخص کا بیان کافی ہے۔ اسی طرح اس کا حال معلوم کرنے میں اور قاضی کا پیغام پہنچانے میں اور کسی تضعیف وتذمیم اور تعدیل میں بلکہ امام ابوحنیفہؒ نے ان امور کی گواہی کو بھی مقبول فرمایا ہے تو گویا اس بارہ میں عورت کو ایک مرد کا حکم دیا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ ان امور میں دو مردوں سے کم کی گواہی معتبر نہیں اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے امام موصوف نے فرمایا ہے کہ اگر ایسی بات کے اقرار میں جھگڑا ہو جس کے اندر ان کے نزدیک ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی معتبر ہو اگر وہ منجملہ احکام ابدان کے ہو تو اس کے اندر دو مردوں سے کم کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔

پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرے میں کچھ تفصیل ہے۔

پہلے قول کی وجہ ان امور کو روایت کی مثل ٹھہرانا ہے اور دوسرے اور اس کے بعد کے قول کی وجہ شہادت کی مثل ٹھہرانا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس کے اندر اکثر تعدد معتبر ہوتا ہے اور گواہ کی قسم بمنزلہ گواہ کے قرار نہیں دی جاتی۔

آٹھواں مسئلہ: محققین اصحاب امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ قاضی اپنے آپ کو جس طرح معزول کرے معزول ہو جائے گا۔ بشرطیکہ اس پر قاضی ہونا واجب نہ ہو اور اگر وجوب اس پر متعین ہو

تو دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ معزول نہ ہوگا۔ حالانکہ ماوردیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی عذر کی وجہ سے معزول کرے تو معزول ہو جائے گا۔ اور اگر بلا عذر معزول کرے تو معزول نہ ہوگا لیکن (بہرصورت) حاکم اسلام کو خبر کئے اور استعفاد یئے بغیر معزول کرنا جائز نہیں کیونکہ اس کے سپرد ایک ایسا کام ہے جس کو ضائع کرنا حرام ہے اور حاکم پر لازم ہے کہ جب وہ دوسرا قضاء کے لائق پاوے تو اس کا استعفا قبول کرلے اس کے بعد یعنی جب استعفا دیا جانا اور اس کا قبول ہو جانا دونوں امر ہو چکیں تو معزولی کامل ہوگی صرف ایک امر سے نہیں اور قاضی کا یہ کہنا کہ میں نے اپنے آپ کو معزول کیا معزول کرنا نہیں ہے اس لئے کہ معزول کرنا قاضی بنانے والے کی طرف سے ہوسکتا ہے اور اس نے خود تو اپنے کو حاکم (قاضی) بنایا نہیں تو معزول کیسے ہوسکتا ہے۔ پس پہلے قول میں لوگوں پر تشدید اور قاضی پر شرط مذکور کی وجہ سے تخفیف ہے اور اگر شرط موجود نہ ہووے تو دو قولوں میں سے اصح کے اندر قاضی پر تشدید ہے اور دوسرے قول میں تخفیف اور دوسرا قول مفصل ہے اور دونوں کی وجہ ظاہر ہے۔

نواں مسئلہ: اصحاب امام شافعیؒ کا قول اور خود امام شافعیؒ کی تصریح بھی یہی ہے کہ اگر قاضی فاسق ہو کر پھر تائب ہو جائے اور حالت اچھی ہو جائے تو وہ خود قاضی نہ بنے گا جب تک دوبارہ قضاء اس اس کے سپرد نہ کی جائے برخلاف جنون اور بیہوشی کے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں اصح یہ ہے کہ بعد صحت وہوش کے قاضی باقی رہے گا (تجدید عقد قضاء کی حاجت نہیں) اسی طرح ہرویؒ نے کتاب الاشراف میں یہ کہا ہے کہ قاضی اگر فاسق ہو جانے کی وجہ سے معزول ہو گیا ہو اور پھر وہ تائب ہو جائے تو پھر قاضی باقی رہتا ہے۔ امام شافعیؒ نے اس کی تصریح فرمائی ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو حکومت کا دروازہ بند ہو جائے گا اس لئے کہ انسان سے معاصی کا ارتکاب اکثر جدا نہیں ہوتا لہٰذا حاجت کی وجہ سے جائز کر دیا گیا، اسی طرح قاضی حسین کا قول یہ ہے کہ اگر قاضی سے فسق سرزد ہوا اور توبہ میں تاخیر کرے تو معزول ہو جاتا ہے اور اگر اپنے فعل پر جلد نادم اور پشیمان ہو جائے تو معزول نہیں ہوتا کیونکہ اس کی عصمت زائل نہیں ہوئی۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مفصل ہے اور تمام اقوال کی توجیہات ظاہر ہیں۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حدود اور قصاص میں حاکم کو محض ظاہری عدالت کے موافق فیصلہ نہیں کرنا چاہئے بلکہ پہلے پوشیدہ طور پر شاہد کا عادل ہونا تحقیق کرے اور ان کے ماسوا دوسرے امور میں خفیہ تحقیقات کی کوئی حاجت نہیں جب تک فریق مخالف گواہ میں کوئی عیب نہ نکالے اور جب کوئی عیب پیدا کرے تو خفیہ تحقیقات کرے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حاکم کو محض ظاہری عدالت دیکھ کر حکم نہیں کرنا چاہئے بلکہ فیصلہ میں توقف کرے جب تک خفیہ طور پر گواہوں کا نیک ہونا نہ معلوم ہو جائے خواہ فریق مخالف اعتراض (گواہ میں) کرے یا نہ کرے اور خواہ گواہی حد کے بارہ میں ہو یا کسی اور مقدمہ میں، اسی طرح امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ حاکم صرف ظاہری اسلام پر اکتفا کرے اور خفیہ تحقیقات کسی حالت میں نہ کرے۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مخفف

ہے اور تینوں اقوال میں سے ہر ایک کی ایک وجہ ضرور ہے۔

گیارھواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مطلق جرح (عیب) کا دعویٰ مقبول ہے (یعنی گواہوں میں) حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ جب تک عیب کا سبب نہ بیان کیا جائے مقبول نہیں (یعنی یہ نہ کہا جائے کہ ان گواہوں میں فلاں عیب ہے) اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عیب نکالنے والا اس کے عیب کو جانتا ہو تو ہر صورت میں اس کا مطلق جرح کرنا مقبول کیا جائے گا اور اگر اس صفت سے موصوف نہ ہو تو تاوقتیکہ اس سبب کو نہ بیان کرے مقبول نہ ہوگا۔ پس پہلا قول گواہوں پر مشدد اور دوسرے میں ان پر تخفیف اور تیسرا مفصل ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول ان لوگوں پر محمول ہو جن کا ظاہر ان عیوب سے محفوظ نہ ہو جن کی وجہ سے گواہی مردود ہو جاتی ہے۔ اور دوسرا قول اور اس کے موافق امام مالکؒ کا قول ان لوگوں پر جن کی حالت سے عادل ہونے اور نہ ہونے دونوں کا احتمال رہتا ہے کہ ایسے لوگوں کے عیوب کی تعیین ضروری ہے تاکہ حاکم اس میں غور کر کے یا تو رد کر دے یا قبول۔

بارھواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ عورتوں کا مردوں کی جرح یا عدالت بیان کرنا مقبول ہے حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ عورتوں کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ پس پہلا قول گواہوں پر مشدد اور دوسرا ان پر مخفف ہے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت کبھی احکام جرح و تعدیل سے واقف ہوتی ہے بلکہ بعض دفعہ عورت مردوں سے زیادہ جاننے والی ہوتی ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جرح و تعدیل معلوم کرنے کے لئے اجنبی لوگوں سے ملاقات رکھنے کی سخت ضرورت ہوتی اور یہ بات عورتوں میں کہاں اور اگر ہوئی تو بہت کم۔

تیرھواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ گواہوں کی تعدیل میں تعدیل بیان کرنے والے کا صرف یہ کہنا کافی ہے کہ فلاں آدمی عادل اور پسندیدہ ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ یہ کافی نہیں جب تک یوں نہ کہے فلاں شخص عادل ہے پسندیدہ ہے اور نفع نقصان مجھ پر ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عدالت ثابت کرنے والا اسبابِ عدالت کو جانتا ہے تو اس کا صرف اسی قدر کہنا بھی کافی ہے کہ آدمی عادل اور پسندیدہ ہے، یہ کہنے کی حاجت نہیں کہ نفع نقصان مجھ پر ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مفصل ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول اس شخص پر محمول ہو جو اسباب جرح و تعدیل کا بڑا جاننے والا اور لوگوں کے اسباب و اموال میں محتاط ہو اور دوسرا قول اس پر جو احتیاط میں کم درجہ ہو۔ کیونکہ ایسے لوگ گواہ کے اوصاف میں تساہل کر سکتے ہیں۔ پس جب وہ یہ کہہ دیں گے کہ نفع و نقصان مجھ پر ہے تو شک دور ہو جائے گا اور اسی سے امام مالکؒ کے قول کی توجیہ بھی معلوم ہوگئی۔

چودھواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قاضی کو غائب آدمی پر کوئی حکم کرنا جائز نہیں مگر اس وقت کہ غائب کے قائم مقام اس کا کوئی وکیل موجود ہو یا کارکن (مدار المہام) حالانکہ تینوں

اماموں کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں غائب پر حکم لگانا درست ہے اور جب کسی انسان کے حق کا جو کسی غائب یا بچہ یا مجنون پر لازم تھا قاضی حکم کر دے تو امام احمدؒ کے نزدیک ان میں کسی کو قسم دلانے کی ضرورت نہیں۔ اور اصحاب امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ قسم دلانے کی ضرورت ہے۔ پس پہلا قول قاضی اور قرض خواہ پر مشدد ہے اور شرط مذکور کی وجہ سے مقروض پر مخفف اور دوسرا قول پہلے کا برعکس ہے اور قسم دلانے کے مسئلہ میں پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ صاحب حق بہ نسبت وکیل یا کارکن کے اپنے دعوے کے ثابت کرنے میں زیادہ لسان ہوتا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی دونوں برابر ہوتے ہیں اور قسم دلانے کے مسئلہ میں پہلے قول کی وجہ قاضی کے حکم کر دینے پر اکتفا کرنا اور مدعی کو سچ پر محمول کرنا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ لوگوں کے اموال میں احتیاط سے کام لینا ہے اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول اللہ تعالیٰ سے ڈرنے والوں پر محمول کیا جائے اور دوسرا جو اس کے خلاف اور برعکس ہیں ان پر۔

(میں کہتا ہوں) اور اسی پر علم توحید کا مسئلہ مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس نے کہا کہ غائب پر حکم کرنا درست ہے اس نے صفات باری تعالیٰ میں غائب کو حاضر پر قیاس کرنا جائز رکھا ہے اور کہا ہے کہ صفات حق تعالیٰ اس کی غیر ہیں نہ عین انسان پر قیاس کر کے کیونکہ (ہم دیکھتے ہیں) کہ کبھی اس سے علم و بصیرت مسلوب ہوتی ہے۔ حالانکہ اس کا جسم صحیح و سالم ہوتا ہے اور جو کہتا ہے کہ غائب پر حکم کرنا جائز نہیں وہ اس قیاس کو حرام بتلاتا ہے اور کہتا ہے کہ صفات حق تعالیٰ اس کی عین ہیں نہ غیر کیونکہ اس کی مخلوق کی صفات باہم متبائن ہیں اور اہل کشف کا یہی مذہب ہے۔

یہاں تک کہ شیخ محی الدین بن عربی کا قول ہے کہ خدا تعالیٰ امام ابوحنیفہؒ پر رحم فرماوے اور ہر خطرہ سے ان کی حفاظت فرمادے کیونکہ وہ غائب پر کسی قسم کا حکم کرنے کے قائل نہیں۔ (انتہیٰ)

پندرھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ایک قاضی کا دوسرے قاضی کی طرف لکھنا حدود اور قصاص اور نکاح اور طلاق اور خلع میں مقبول نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ان تمام امور میں ایک قاضی کا دوسرے کی طرف لکھنا معتبر ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ حدود قائم کرنے اور ان حقوق کے ثابت کرنے میں جو آدمیوں سے تعلق رکھتے ہیں احتیاط سے کام لینا ہے۔ پس حد قائم کرنے یا مثلاً طلاق کا حکم کرنے پر آمادہ نہ ہو مگر بعد سوچ لینے کے۔ اور ہوسکتا ہے کہ کوئی قاضی کی طرف سے جھوٹی تحریر لکھ لے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کا منصب وہ ہے کہ اس پر بہتان بندی نادر ہوتی ہے اور جب تک دوسرے قاضی کو اس قاضی کے خط ہونے کا غالب گمان نہ ہو جائے اس وقت تک وہ فیصلہ کب کرے گا اور ہوسکتا ہے کہ دوسرا قول اس صورت پر محمول ہو کہ حامل تحریر عادل پسندیدہ شخص ہو اور پہلا قول اس صورت پر کہ حامل تحریر ایسا نہ ہو۔

سولھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دو قاضی ایک ہی شہر میں تحریر بازی کریں تو وہ قبول نہ ہوگی۔ امام بیہقیؒ کا قول ہے کہ میرے نزدیک یہی زیادہ ظاہر

ہے اور امام طحاویؒ نے جو امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ وہ قبول کی جائے سو وہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے اور برتقدیر قبول نہ ہونے کے دوسرے قاضی کے پاس (فیصلہ کیلئے) گواہوں کا دوبارہ گواہی دینا ضروری ہے کیونکہ تحریر کے مطابق فیصلہ دور دراز کے شہروں میں ہوتا ہے (نہ ایک شہر میں) پس پہلا قول قاضی پر اس وجہ سے مشدد ہے کہ اسے تحریر کی حاجت نہیں بلکہ اپنے سامنے گواہ سنکر حکم دے اور دوسرا قول جو امام ابو یوسفؒ کا ہے مخفف ہے کیونکہ واقعہ و مقدمہ کی اطلاع دینے میں اس کے اندر کوئی تفریق نہیں خواہ ایک ہی شہر ہو یا دو، قرب و بعد سے اس میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔

سترھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول اور امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ایک قاضی کی تحریر دوسرے قاضی کے ہاں جو قاصد پیش کرے گا اس کی صورت یہ ہے کہ دو گواہ قاضی مکتوب الیہ سے کہیں کہ ہم شہادت دیتے ہیں کہ یہ فلاں قاضی کی چٹھی ہے کہ اس نے یہ ہمیں پڑھ کر سنادی ہے یا اس کے سامنے (کسی اور نے) ہمیں سنائی ہے حالانکہ امام مالکؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ دو گواہوں کا صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ یہ فلاں قاضی کی چٹھی ہے اور یہی قول امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور وہ ان لوگوں پر محمول ہے جو احکام سے واقفیت نہیں رکھتے اور دوسرا قول مخفف ہے اور وہ ان لوگوں پر محمول ہے جو ان تمام احکام سے واقف ہیں کہ حکومت میں جن کی حاجت پڑتی ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں نے ایک ایسے شخص کو جو مجتہد تھا کسی معاملہ میں حکم بنایا اور دونوں نے بالاتفاق کہا کہ ہمارے اس معاملہ میں آپ جو کچھ حکم کر دیں گے ہمیں منظور ہے تو حکم نافذ ہوگا۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے یہ قید اور لگائی ہے کہ اگر وہ قاضیٔ شہر کی رائے کے موافق ہوا تو قاضیٔ شہر اسے باقی رکھے جب اس کے پاس یہ مقدمہ جائے اور اگر اسکے موافق نہ ہو تو اسے اس حکم کو فسخ کر دینا درست ہے۔ اگرچہ اس معاملہ کے حکم میں اماموں کا اختلاف ہے ہو۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک دونوں فریق راضی نہ ہوں اس حکم پر ان کو عمل کرنا لازم نہیں بلکہ یہ بمنزلہ فتوے کے ہے۔ پھر جاننا چاہئے کہ حکم بنانے کے مسئلہ میں جو اختلاف مذکور ہوا وہ اموال کے اندر حکم کرنے کے بارہ میں ہے۔

رہا نکاح اور لعان اور تہمت اور قصاص اور حدود سوان سب میں بالاتفاق کسی کو پنچ بنانا ناجائز ہے۔ پس پہلا قول اس شرط کے لحاظ سے جو امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے بیان کی مشدد ہے۔ اور دوسرے قول میں اس وجہ سے تخفیف ہے کہ جب تک وہ دونوں راضی نہ ہوں اس وقت تک اس کے حکم پر عمل کرنا لازم نہیں۔ اور وجہ دونوں کی ظاہر ہے۔

انیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ حاکم اگر اپنے دیئے ہوئے حکم کو بھول جائے اور پھر دو گواہ یہ گواہی دیں کہ حاکم مذکور نے یہ حکم دیا تھا تو وہ گواہی قبول کی جائے گی۔

حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی اور ان کی گواہی پر عمل نہ کیا جائے گا جب تک اسے خود اپنا جاری کردہ حکم یاد نہ آجائے پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

بیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح قول اور امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ قاضی اگر اپنی حکومت کے زمانہ میں کہے کہ میں فلاں شخص پر کسی کے حق یا حد کی ڈگری کر چکا ہوں تو اس کا قول مقبول ہوگا اور حق اور حد وصول کئے جائیں گے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا قول جب تک دو مرد عادل یا ایک عادل گواہی نہ دے قبول نہ کیا جائے گا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا دوسرا قول امام مالکؒ کے مذہب کی مثل ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول اس قاضی پر محمول ہو جو عادل اور یاد رکھنے والا ہو اور دوسرا اس پر جو اس کے خلاف ہو۔

اکیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ قاضی نے اگر اپنے معزول ہو جانے کے بعد کہا کہ میں نے اپنی حکومت کے زمانہ میں یہ حکم کیا تھا وہ قبول نہ کیا جائے گا۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ قبول کیا جائے گا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔ اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول اس قاضی پر محمول ہو جو دینی امور میں لاپروا اور کمزور مشہور ہے۔ اور دوسرا قول اس قاضی پر جو متدین اور یادداشت میں ضرب المثل ہو۔

بائیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ حاکم کا حکم صرف ظاہر ہی میں جاری ہوتا ہے۔ اس سے یہ ثابت نہیں کہ باطن میں بھی یہی حکم تھا۔ پس جب کوئی شخص دوسرے پر کسی حق کا دعویٰ کرے اور پھر اس پر دو گواہ بھی گزار دے اور حاکم ان کی گواہی کی وجہ سے حکم کر دے تو اگر وہ گواہ (واقع میں) سچے تھے تو وہ چیز مدعی کیلئے ظاہر اور باطن دونوں کیلئے جائز اور ملکفی ہوسکتی ہے۔ اگر انہوں نے جھوٹی گواہی دی تھی تو صرف ظاہر میں وہ شے مدعی کی ہوگی اور باطن یعنی خدا تعالیٰ اور اس بندے کے درمیان میں وہ چیز مدعا علیہ کی ملک ہے جیسے کہ پہلے (قبل از حکم) اس کی ملک تھی عام ہے چاہے وہ شے منجملہ اموال کے ہو یا غیر اموال کے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر حکم کسی امر کے منعقد یا فسخ کرنے کا ہو تو وہ ظاہراً اور باطناً ہر طرح نافذ ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور متقین محتاط لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مخفف اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو ان کی ضد ہوں۔

پہلے قول کی وجہ اموال و اسباب میں احتیاط سے کام لینا ہے اور بہت مرتبہ حاکم حکم کر دیتا ہے اور پھر بعد میں گواہ جھوٹے ثابت ہوتے ہیں۔ پس اس لئے وہ صرف ظاہر ہی میں نافذ ہوتا ہے۔ اس کی توضیح یوں ہے کہ شارع علیہ السلام نے ہم کو دنیا میں ظاہری احکام جاری کرنے کا حکم فرمایا ہے جیسا کہ اس حدیث میں اس طرف اشارہ ہے کہ

''میں اس کا حکم کیا گیا ہوں کہ (کفار سے) مقاتلہ کروں یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کہہ

دیں پس جب وہ کہہ دیں گے تو وہ اپنے اموال اور خون مجھ سے بچالیں گے سوائے حق خداوند تعالیٰ کے اوران کا حساب خدا تعالیٰ کے سپرد ہے۔'' (انتہیٰ)

پس غور کرو کہ آپ نے ان کے باطن کو خدا تعالیٰ کے سپرد فرمایا جوان کے اندرونی حالات سے خوب واقف ہے کیونکہ بعض لوگ (ڈرکر) صرف زبان سے کلمۂ توحید کہہ دیتے ہیں اور دل میں اعتقاد نہیں ہوتا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرعی حاکم کا مرتبہ اس سے برتر ہے کہ اس کا حکم آخرت میں توڑ دیا جائے۔ کیونکہ شارع علیہ السلام نے اس کو اجازت دی ہے کہ وہ دنیا میں اپنے اجتہاد سے حکم کرے اور ظاہر ہے کہ ظاہر کے موافق جولوگوں پر اس نے احکام جاری کرنے کی اجازت دیدی اس کو کوئی منسوخ کرنے والا نہیں، جس طرح یہ بھی معلوم ہے کہ خدا تعالیٰ ان لوگوں سے مواخذہ نہ کرے گا جو اس کے شرائع کے مطابق حکم کرتے ہیں اور یہاں سے ان لوگوں کا قول خوب ثابت ہوتا ہے جو کہتے ہیں کہ حقیقت شریعت کے مخالف نہیں، اسی طرح ان کا بھی جو کہتے ہیں کہ کبھی مخالف بھی ہوجاتی ہے جیسا کہ ہم اس مضمون کو اس باب میں خوب بسط سے بیان کر چکے ہیں جس کے اندر ائمہ فقہاء اور صوفیہ کرام کی طرف سے پسندیدہ جوابات دیئے گئے ہیں۔ پس خدا تعالیٰ امام ابوحنیفہؒ پر رحم فرمائے کہ کس قدر باریک بیں اور صاحب سمجھ تھے۔ رضی اللہ عن بقیۃ المجتہدین۔

تیئیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وکالت ایک شخص کی خبر سے ثابت ہوجاتی ہے اور وکیل کی معزولی یا تو ایک عادل کی گواہی سے ثابت ہوتی ہے اور یا دو شخصوں مستور الحال کی گواہی سے۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ وکالت اور معزولی دونوں کے اثبات کیلئے دو عادل گواہوں کی ضرورت ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔ اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول ان لوگوں پر محمول ہو جن کے قول پر پورا اعتماد ہو۔ اور دوسرا ان لوگوں پر جو ایسے نہ ہوں کہ ان کی تنہا کی شہادت یا خبر پر اعتماد کیا جاسکے۔

واللہ تعالیٰ اعلم.

باب تقسیم کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ (شرکتی مال کو) تقسیم کرنا جائز ہے وجہ یہ ہے کہ شرکاء بھی شرکت میں ضرر پاتے ہیں۔ صرف یہی ایک مسئلہ اجماعیہ ہے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تقسیم اپنا اپنا حصہ جدا کرنا ہے اگر مال مشترکہ کی ذوات اور صفات میں برابری ہوتا کہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا حصہ ممتاز ہو جاوے اور پھر وہ اپنا حصہ (چاہے) تو فروخت کر دے حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تقسیم کرنا معنے کے اعتبار سے بیع کرنا ہے لیکن ان اشیاء میں جو باہم متفاوت ہوں جس طرح کپڑے اور زمین۔ اور ان اشیاء میں جو باہم متفاوت نہ ہوں تقسیم جدا کر دینے کا نام ہے جس طرح کیلی اور وزنی اور عددی چیزیں مثلاً اخروٹ، انڈے وغیرہ اور یہی قول امام احمدؒ کا ہے اور دونوں قولوں پر ایک ایک بات مبنی ہے کہ جو تقسیم کو جدا کرنے کے معنے میں لیتا ہے اس کے نزدیک ان پھلوں میں بھی تقسیم درست ہے جن میں اندازہ سے سود لازم آجاتا ہے۔ اور جس نے کہا کہ تقسیم بیع کا نام ہے وہ اسے ناجائز کہتا ہے پس پہلا قول مفصل ہے اور دوسرا بھی اور ہر ایک میں ایک اعتبار سے تخفیف اور ایک اعتبار سے تشدید ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ایک شریک مال کو تقسیم کرنا چاہے اور دوسرے کو اس میں ضرر ہو تو اگر طالب تقسیم کو بھی تقسیم میں ضرر ہے تو تقسیم نہ کی جائے گی اور اگر اس کو تقسیم میں نفع ہو تو دوسرے کو جو تقسیم نہیں چاہتا تقسیم کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تقسیم سے باز رہنے والے کو ہر صورت میں مجبور کیا جائے گا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر طالب علم تقسیم کو ضرر ہو تو دوسرے کو مجبور کر سکتے ہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ تقسیم نہ کیا جائے بلکہ فروخت کر دیا جائے اور اس کی قیمت تقسیم کر دی جائے۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل اور چوتھا ترک تقسیم کی وجہ سے مخفف ہے۔ اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ تقسیم کرنے والے کی مزدوری حصہ لینے والوں کی تعداد کے اندازہ پر ہوگی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ حصوں کے اندازہ کے مطابق ہوگی پھر وہ مزدوری صرف طالب قسم ہی پر لازم ہوگی یا دونوں پر سو امام ابوحنیفہؒ کا پہلا قول اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور اصحاب امام احمد یہ کہتے ہیں کہ مزدوری سب پر لازم ہوگی اور تمام اقوال بعض اعتبار سے مشدد اور بعض اعتبار سے مخفف ہیں۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس غلام کی تقسیم جائز نہیں جو بہت لوگوں میں مشترک ہو اور ان میں سے (صرف) ایک اس کی تقسیم چاہے۔ حالانکہ باقی اماموں کا قول یہ ہے کہ اس کے اندر تقسیم صحیح ہے جس طرح دوسرے حیوانات میں اگر صفات و ذوات میں مساوات ہو تو قرعہ اندازی سے تقسیم درست ہوتی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم.

کتاب دعووں اور گواہوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جب کسی ایسے شخص پر دعویٰ کیا جائے جو کسی اور شہر کا رہنے والا ہو جہاں حاکم شرعی موجود ہو اور اس شخص کو مدعی اپنے شہر میں حاضر کرانا چاہے تو اس کی خواہش پوری نہ کی جائے گی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ حاکم حاضر کا دعوی جو اس نے غائب پر کیا ہے اور اس کے گواہ سن سکتا ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر دو شخص ایک دیوار میں نزاع کریں جو ان دونوں کی ملک کے درمیان واقع ہو لیکن ان میں سے کسی کی عمارت سے ملی ہوئی نہ ہو تو دونوں کو دلائی جائے گی۔ اور اگر ان میں ایک شخص کی اس پر کڑیاں رکھی تھیں تو اس کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کسی آدمی کے قبضہ میں کوئی لڑکا بالغ عقل والا ہو اور وہ شخص دعویٰ کرے کہ یہ میرا غلام ہے اور لڑکا اس کی تکذیب کرے تو لڑکے کا ہی قول معتبر ہوگا۔ پھر اگر کسی نے اس کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا تو وہ بلا گواہوں کے مقبول نہ ہوگا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر حاضر آدمی پر دو عادل گواہوں سے مدعی کا حق ثابت ہو جائے تو قاضی کو حکم دے دینا چاہئے گواہوں کے ہوتے ہوئے مدعی کو قسم نہ دی جائے گی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ گواہ مدعی پر لازم ہوتے ہیں اور قسم انکار کرنے والے پر۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ایسے شخص پر دعویٰ کیا جو دوسرے شہر کا باشندہ ہے جہاں کوئی حاکم شرعی نہیں اور مدعی نے اپنے شہر میں اسے حاضر کرانا چاہا ہو تو حاضر ہونا اس پر لازم نہ ہوگا جب تک ان دونوں شہروں کے درمیان اتنی مسافت نہ ہو کہ اس شہر میں جا کر دن ہی دن میں اپنے گھر واپس چلا جائے حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ حاکم اسے حاضر کرائے خواہ مسافت تھوڑی ہو یا زیادہ۔ پس پہلا قول مدعا علیہ پر مخفف اور شرط مذکور کی وجہ سے مدعی پر مشدد ہے اور دوسرا قول پہلے کا برعکس ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول ان بڑے درجہ کے لوگوں پر محمول ہو جنہیں اس شہر میں حاضر ہونا مشکل ہو جس طرح مریض اور معذور لوگ اور دوسرا قول ان لوگوں پر جن کو حاضر ہونا کچھ دشوار نہ ہو۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ حاکم غائب آدمی پر گواہوں کی وجہ سے ڈگری نہ کرے اور نہ اس پر جو حکم دینے سے پہلے اور گواہ گذر جانے کے بعد بھاگ جائے لیکن حاکم کی طرف سے تین آدمی اس شخص کے دروازہ پر بلانے کو آئیں۔ پس اگر وہ چلا آئے تو خیر ورنہ دروازہ کھول کر (اسے پکڑ لیا جائے) اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ اس پر حکم کیا جائے۔ اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ غائب پر کسی صورت میں حکم نہ کیا جائے مگر اس صورت میں کہ حکم جن لوگوں سے متعلق ہو ان میں سے ایک موجود ہو مثلاً غائب آدمی وکیل تھا یا ایک چیز میں بہت لوگ شریک تھے اور ان سب میں سے ایک پر دعویٰ کیا جو حاضر تھا تو اس پر بھی کیا جائے گا اور اس کے ساتھ میں غائب پر بھی اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ حاضر کی طرف سے غائب پر ڈگری دے سکتا ہے جبکہ حاضر نے گواہ قائم کر دئے ہوں اور وہ اپنے واسطے اس پر حکم کرانا چاہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جب مدعی کی طرف سے گواہ گذر جائیں تو ہر صورت میں حاکم غائب پر حکم دے سکتا ہے اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہی ہے۔ پس پہلا قول غائب پر مخفف اور مدعی پر شرط مذکور کی وجہ سے مشدد ہے اور دوسرا غائب پر شرط مذکور کی وجہ سے مشدد اور تیسرا مطلقاً اس پر مشدد ہے اور جس نے کہا کہ غائب پر حکم نہ کیا جائے اس کی وجہ احتیاط پر عمل کرنا ہے کہ شاید وہ اپنی حجت میں کامل اترتا اور حاکم کے نزدیک ثابت کر دیتا اگر حاضر ہوتا کہ میں مظلوم ہوں اور جس نے کہا ہے کہ اس پر حکم کر دیا جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ گواہ حاکم کیلئے کافی اور غائب کے وجود ہی کے قائم مقام ہیں کیونکہ جس کے گواہ مدعا علیہ کے غائب ہونے کی صورت میں گواہی دیں وہ بعینہ وہی ہے کہ اگر غائب حاضر ہوتا تو اس کے گواہ اس پر گواہی دیتے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا اصح مذہب یہ ہے کہ جب غائب پر یا نابالغ یا مجنون پر گواہ گذر جائیں تو باوجود گواہوں کے مدعی کو قسم دینا بھی ضروری ہے اور امام احمدؒ سے دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ نہ دی جائے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور غائب و نابالغ و مجنون کیلئے احتیاط ہے اور دوسرے قول میں امام احمدؒ کی دوسری روایت کے اعتبار سے تخفیف ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ جو باوجود گواہوں کے قسم دلانے کا قائل ہے اس کا قول اس صورت پر محمول کیا جائے کہ گواہوں میں کوئی کلام ہو لیکن وہ ثابت نہ ہوا ہو اور دوسرے قول کو اس صورت پر محمول کیا جائے کہ گواہ یقیناً عادل ہوں مثلاً علماء و صلحاء۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مر گیا اور اس نے ایک بیٹا مسلمان اور ایک نصرانی زندہ چھوڑا اور پھر ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ میرا باپ میرے دین پر فوت ہوا ہے اس لئے اس اس کا میں ہی وارث ہوں یا وہ شخص مر گیا جس کا نصرانی ہونا مشہور تھا لیکن گواہوں نے گواہی دی کہ وہ مسلمان ہو کر مرا ہے۔ اور دوسرے گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ کفر پر مرا ہے تو اسلام کی گواہی دینے والے مقدم کئے جائیں گے، حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ جب گواہ متعارض ہو جائیں تو ساقط کر دیئے جائیں اور ایسا کر دیا جائے کہ گویا گواہ موجود ہی نہیں اور نصرانی کو (اس صورت میں) قسم دی جائے (اور جب وہ قسم کھالے) تو

اسی کے موافق حکم دیا جائے اسی طرح امام موصوف کا دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے اور میت کو غسل دے کر اس پر نماز پڑھی جائے اور مقابر مسلمین میں دفن کیا جائے۔ پس پہلا قول جس کے امام احمدؒ بھی قائل ہیں ثبوت اسلام کو ترجیح دیتا ہے اور دوسرا قول ثبوت کفر کو۔ اور باقی اقوال ظاہر ہیں۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں یا کہا کہ میرے گواہ سب جھوٹے ہیں پھر گواہ گذارے تو ان کی گواہی مقبول ہوگی۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ قبول نہ ہوگی۔ پس پہلا قول میں مدعی پر تخفیف ہے کیونکہ احتمال ہے کہ شاید اس نے غصہ یا غفلت کی حالت میں ایسا کہہ دیا ہو۔ اور دوسرے قول میں اس پر تشدید ہے اور عذر کچھ نہیں جب اس نے (گواہوں کے دروغ کا) خود اقرار کیا۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ خارج (جو چیز کا قابض نہ ہو) کے گواہ ملک مطلق میں قابض کے گواہوں سے مقدم رہیں گے نہ اس ملک کے دعوے میں جو کسی ایسے سبب کی طرف منسوب کرے جو مکرر نہ ہوتا ہو۔ مثلاً بنا ہوا کپڑا جو صرف ایک ہی دفعہ بنا جاتا ہو اس کو اپنے ہاتھ سے بننے کا دعوے کرے۔ کیونکہ اس صورت میں قابض کے گواہ معتبر ہوں گے اور اگر مالک ہونے کی دونوں فریق تاریخ بیان کریں تو اگر قابض کی تاریخ مقدم ہوگی تب بھی اسی کے گواہ مقدم کئے جائیں گے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ قابض کے گواہ ہر حال میں مقدم رکھے جائیں گے۔ پس پہلا قول تفصیل مذکور کی وجہ سے قابض پر مشدد ہے اور دوسرا اس پر مخفف۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غیر قابض کے گواہ کبھی قابض سے زیادہ قوی ہوتے ہیں۔ کیونکہ ہر قابض اپنے قبضہ میں حق پر نہیں ہوتا۔ اور دوسرے قول کی وجہ پہلے کا برعکس ہے کیونکہ تمام گواہ سچے ہی نہیں ہوتے ہیں اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول دیندار تقوے والوں پر محمول ہو۔ اور دوسرا ان پر جو ایسے نہ ہوں اور اس کے برعکس بھی ممکن ہے جبکہ قابض دیندار اور تقوے والا ہو نہ غیر قابض۔ پس حاکم کی رائے پر موقوف ہے جیسا حکم وہ اپنے یا فریق یا ان میں سے ایک کے ذمہ سے بری ہونے کا سبب جانے ویسا دے اور حاکم بایں ہمہ آگ کے کنارہ پر ہے خدائے مہربان سے پناہ مانگتے ہیں۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب دو فریق گواہوں کے متعارض ہو جائیں اور ان میں سے ایک فریق عدالت میں زیادہ مشہور ہو تو اس سے اس کو ترجیح نہ ہوگی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس سے اس فریق کو ترجیح ہوگی۔ پس پہلے قول میں گواہوں کے اس فریق پر جو عادل زیادہ مشہور ہے تشدید ہے۔ اور دوسرا دونوں فریقوں پر مخفف ہے اور دارومدار حاکم کی رائے پر ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دعوے کیا کہ وہ چیز جو فلاں شخص کے قبضہ میں ہے وہ میری ہے اور گواہوں کے فریق متعارض ہوئے تو ان دونوں کو ساقط نہ کیا جائے گا۔ بلکہ وہ چیز دونوں پر تقسیم کردی جائے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ان دونوں کو قسم دی جائے گی

اور پھر وہ دونوں میں تقسیم کردی جائیگی اور اگر ایک نے توقسم کھالی اور دوسرے نے انکار کیا توقسم کھانے والے کو دی جائے گی نہ انکار کرنے والے کو۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ دونوں ساقط۔ جس طرح اگر گواہ نہ ہوتے تو (یہی حکم ہوتا) پس پہلے قول میں قابض پر اس وجہ سے تشدید ہے کہ اس کو صرف آدھی ہی ملے گی اور دوسرے قول میں بھی یہی بات ہے اور تیسرا قول ظاہر ہے کیونکہ مرجح کوئی ہے نہیں۔ پس حاکم چاہے تو تقسیم کردے اور چاہے تو قرعہ ڈال لے اور چاہے تو توقف کرے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ میں فلاں عورت سے صحیح نکاح کر چکا ہوں تو اس کا دعویٰ سنا جائے گا بلا ذکر شرائط صحت۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ حاکم کو اس کا دعویٰ جب تک کہ شروط صحت نکاح نہ بیان کرے سننا درست نہیں اور وہ اس طرح کہ یوں کہے کہ میں نے اس عورت سے بذریعہ اس کے بالغ ولی اور دو عادل گواہوں کے اور اس کی خود کی رضامندی کے ساتھ (اگر رضا شرط ہو) نکاح کیا پس پہلا قول مدعی پر مخفف ہے اور دوسرے میں اس پر تشدید ہے۔ اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول ان لوگوں پر محمول ہو جو دینداری اور تقوے اور علم میں مشہور ہیں۔ اور دوسرا ان پر جو ایسے نہ ہوں۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مدعا علیہ قسم سے انکاری ہو جائے توقسم مدعی پر نہ عائد کی جائے بلکہ اس کے انکار کی وجہ سے (مدعا علیہ پر) حکم کردیا جائے۔ (کہ دعویٰ ثابت) حالانکہ امام احمدؒ کا قول ہے کہ قسم مدعی پر عائد کی جائے گی اور انکار کی وجہ سے (مدعا علیہ پر) حکم کیا جائے گا اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ قسم مدعی کی طرف عائد ہوگی۔ اور مدعا علیہ پر اس کے انکاری ہو جانے کی وجہ سے ان معاملات کا حکم کردیا جائے گا جو ایک گواہ اور ایک قسم سے ثابت ہو جاتے ہوں یا ایک مرد گواہ اور دو عورتوں سے اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ پھر مدعی کو قسم دی جائے گی اور تمام معاملات میں مدعا علیہ کے انکاری ہو جانے کی وجہ سے اس پر حکم کردیا جائے گا۔ پس تمام ائمہ بعض امور میں مشدد اور بعض میں مخفف ہیں۔

گیارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قسم کسی (خاص) زمانہ یا جگہ کی وجہ سے سخت نہیں ہوتی حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ سخت ہو جاتی ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور ہوسکتا ہے کہ سخت ہو جانے کا قول اہل شک پر محمول ہو اور جو سختی کے قائل نہیں ان کا قول دیندار سچے لوگوں پر۔

بارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دو عادل آدمیوں نے کسی پر گواہی دی کہ اس نے اپنے غلام کو آزاد کردیا ہے اور مولیٰ نے انکار کیا تو گواہی صحیح نہ ہوگی۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس کے آزاد ہونے کا حکم دیدیا جائے گا۔ پس پہلا قول مولیٰ پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔
پہلے قول کی وجہ آدمی کے حق کی رعایت کرنا ہے دوسرے قول کی وجہ اللہ کے حق کی رعایت کرنا ہے اور

مقام پر چند راز ہیں جو کتاب میں مذکور نہیں ہو سکتے۔

تیرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر میاں بیوی اس گھر کے اسباب میں جہاں دونوں رہتے ہیں جھگڑا کریں اور سامان پر قبضہ دونوں کا موجود ہو اور گواہ کسی کے پاس نہ ہوں تو جو چیز علانیہ ان دونوں کے ہاتھ میں ہو تو دونوں کی ہے اور جو چیزیں حکماً ان کے قبضہ میں ہیں تو ان میں وہ چیز جو مردوں کے کام کی ہو مرد کی ہوگی اور اس میں اسی کا قول معتبر ہوگا اور جو چیز عورتوں کے کام کی ہوگی وہ عورت کی ہوگی اور اس میں اسی کا قول معتبر ہوگا اور جو چیز دونوں کے کام کی ہو تو وہ زندگی بھر تو مرد کی ہے اور بعد مرنے کے جوان میں سے زندہ رہے اس کی ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ہر وہ شے جو دونوں کی ہو سکے تو وہ بالکل مرد کی ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ پہلے دونوں کو قسم دی جائے گی اور بعد میں اس کو دونوں پر تقسیم کر دیا جائے گا۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ شے جس میں جھگڑا ہے۔ مردوں ہی کے کام کی ہے جس طرح عمامہ وغیرہ تو اس میں مرد کا قول معتبر ہے۔ اور اگر وہ چیز عورتوں کے کام کی ہے جس طرح برقعہ وغیرہ تو اس میں عورت کا قول معتبر ہے اور اگر ایسی چیز ہو جو دونوں کے کام میں آتی ہو تو وہ بعد وفات دونوں میں تقسیم کی جائے گی۔ پھر اس میں کوئی تفریق نہیں کہ اس چیز کا قبضہ کھلم کھلا ہو یا بوجہ حکم حاکم کے اور یہی حکم اس وقت ہے کہ جب میاں بیوی کے مر جانے کے بعد دونوں کے وارث خانگی اسباب میں جھگڑا کریں۔ اسی طرح امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ ان چیزوں میں عورت کا قول معتبر ہے جو حسب دستور عورت کو چیزیں دیجاتی ہیں۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا عورت پر مشدد ہے اور تیسرا ظاہر ہے۔ کیونکہ مرجح موجود نہیں۔ اور چوتھا قول نہایت توضیح و تنقیح کے ساتھ مفصل ہے اور پانچواں قول خاوند پر مشدد ہے۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی کا دوسرے پر قرضہ ہو اور وہ انکاری ہو جائے اور قرض خواہ مقروض کے مال پر قابو پا وے تو اسے جائز ہے کہ اپنا قرضہ اس میں سے بلا اجازت لے لے لیکن یہ شرط ہے کہ جس جنس کا قرضہ ہو اسی جنس سے مال ہو۔ حالانکہ امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر مقروض پر اس کے قرضہ کے سوا اور کسی کا قرض نہ ہو تو بلا اجازت اپنا قرضہ وصول کر سکتا ہے اور اگر اس نے قرضہ کے سوا کسی اور کا قرضہ بھی ہو تو بقدر اپنے حصہ کے اس میں سے مجرا کر کے جو کچھ بچے وہ اسے واپس دیدے اسی طرح امام مالکؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ بلا اجازت نہ لے اور اگر اس کے اوپر اس کے قرضہ کے سوا کسی اور کا بھی قرض ہو تو لے سکتا ہے، خواہ مقروض اپنے اوپر کے قرضہ کا نادہندہ ہو یا نہیں اور خواہ اس کے گواہ ہوں یا نہ اور خواہ وہ مالی قرضہ کی جنس سے ہو یا نہ۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں بلا اجازت لینا جائز ہے۔ اسی طرح اگر اس کے پاس گواہ ہوں اور بذریعہ عدالت وصول کرنا ممکن ہو تو امام موصوف کا اصح مذہب یہ ہے کہ لے لینا جائز ہے اور اگر وہ قرضہ کا اقرار کرتا ہو لیکن اپنے غلبہ کی وجہ سے دیتا نہ ہو تو بھی (جب قابو پائے) تو اپنا قرضہ وصول کر لے۔ پس پہلا قول شرط مذکور کی وجہ سے قرض خواہ پر مخفف ہے اور دوسرا

مفصل اور تیسرا اجازت کی شرط کی وجہ سے مشدد اور لینا جائز ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اگرچہ انکار کرنے والے (مقروض پر) کسی اور کا بھی قرض ہو اور چوتھا قول بالکل مخفف ہے۔

اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔ کیونکہ ان تمام صورتوں میں اپنا قرضہ لے لینا طریقہ شرعیہ کے موافق ہے اور اس مسئلہ کا مسئلۃ الظفر نام ہے لیکن یہ بات ظاہر ہے کہ اس کی اجازت سے لینا بہتر ہے۔ اس لئے کہ احتمال ہے کہ یہ مال اس کی ملک نہ ہو اس قرینہ سے کہ جس طرح اس نے اس کے قرضہ کا انکار کر دیا کیا عجب ہے کہ اس نے دوسرے کا مال بلاحق شرعی لے لیا ہو۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

O

کتاب شہادتوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نکاح میں گواہ ہونا شرط ہے اور باقی معاملات جس طرح خرید وفروخت وغیرہ سوان میں گواہ بنانا شرط نہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ قاضی کو یہ جائز نہیں کہ گواہوں کو گواہی سکھلا دے (کہ یوں کہو گے تو مقدمہ جیت جاؤ گے) بلکہ جو کچھ وہ کہیں اسے سنے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ عورتوں کی گواہی حدود اور قصاص میں مقبول نہیں اور صرف عورتوں کی گواہی ان معلات میں مقبول ہے جن کی لوگوں کو اطلاع کم ہوتی ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ شطرنج سے کھیلنا مکروہ ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایک گواہ اور ایک قسم کے ساتھ فیصلہ کرنا مالی حقوق میں صحیح ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ فرعی گواہ (یعنی وہ جن کو اصلی گواہوں نے اپنی طرف سے گواہ بنادیا ہو) اگر اصلی گواہوں کی صفائی بیان کر دیں لیکن قاضی کے سامنے ان دونوں کا نام ونسب نہ بیان کریں تو ان کی گواہی (جو اصلی گواہوں کی گواہی پر وہ دیں) مقبول نہ ہوگی۔ امام ابن جریر طبری کا اس میں خلاف ہے وہ کہتے ہیں مسموع ہوگی اس کی صورت یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ مجھے فلاں شخص عادل نے اپنے اس امر پر گواہ ہونے کا گواہ بنایا کہ فلاں بن فلاں کے فلاں آدمی پر ایک ہزار روپے لازم ہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اصلی گواہوں کے موجود ہوتے ہوئے فرعی گواہوں کی گواہی جائز نہیں مگر اس صورت میں کہ اصلی گواہوں کو کوئی عذر گواہی سے روکے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر دو گواہ کسی بات پر گواہی دے چکیں اور پھر حاکم کے حکم دینے کے بعد لوٹ جاویں تو وہ حکم حاکم کا نہ ٹوٹے گا جو ان کی گواہی کی بنا پر دیا جاچکا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر دونوں گواہ حاکم کے حکم دینے کے بعد پھر جاویں تو ان کی گواہی کی بنا پر حکم نہیں دے سکتا۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مقدمہ کے وقت ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے نکاح کا ثبوت ہو جاتا ہے حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ثابت نہیں ہوتا اور امام احمدؒ

کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہی ہے پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعیؒ وغیرہ کا قول یہ ہے کہ دو غلاموں کے سامنے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ دو غلاموں کی گواہی سے بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور دونوں میں سے ہر ایک کی وجہ ضرور ہے۔ پس پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح بہ نسبت اموال کے زیادہ خطرناک امر ہے کیونکہ اس کے اندر پیشاب گاہوں کی احتیاط اور انساب کا اثبات اور زانیوں کی حرکات سے بچنا ہے۔ لہٰذا گواہوں میں پوری صفات ہونی چاہئیں اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بعض روایات میں مطلق دو گواہوں کا لفظ آیا ہے اور اس میں دو غلام بھی داخل ہیں۔ اگر وہ عاقل بالغ مسلمان ہوں بلکہ غلام کبھی دینداری میں بہت سے آزادوں سے بہتر ہوتا ہے جیسا کہ لوگوں میں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے۔

تیسرا مسئلہ: ائمہ کا قول ہے کہ بیع میں کسی کو گواہ بنالینا مستحب ہے۔ حالانکہ امام داؤدؒ کا قول یہ ہے کہ واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دیندار سچے متقی لوگوں پر محمول ہے۔ اور دوسرا مشدد اور ان لوگوں پر محمول ہے جو ایسے نہ ہوں۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ان معاملات میں جن کی اطلاع اکثر مردوں کو بھی ہو جاتی ہے عورتوں کی گواہی مقبول ہے۔ جس طرح طلاق، غلام کو آزاد کرنا وغیرہ۔ خواہ تنہا عورتیں ہی ہوں یا مرد بھی ساتھ ہوں۔ حالانکہ امام مالکؒ کی قول یہ ہے کہ مقبول نہیں۔ ہاں ان کے نزدیک ان امور میں گواہی عورتوں کی مقبول ہے جو منجملہ اموال کے نہ ہوں یا وہ عیوب ہوں جو عورتوں کے ساتھ مخصوص اور ان اعضاء میں ہوتے ہیں جن پر عورتوں کے سوا کوئی مرد آگاہ نہ ہوسکتا ہو۔ اور یہی قول امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا ہے۔ پس پہلے قول میں مدعی پر تخفیف اور مدعا علیہ پر تشدید ہے اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی وجہ ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی میں کوئی عدد معتبر نہیں بلکہ ایک عورت کی گواہی بھی مقبول ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ دو عورتوں سے کم کی گواہی مقبول نہیں۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ چار عورتوں سے کم کی گواہی مقبول نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مشدد ہے اور یہ سب اقوال اجتہاد پر مبنی ہیں۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ پیدا ہوئے بچہ کے زندہ پیدا ہونے کا ثبوت دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ہوگا کیونکہ اس کے ثبوت سے توریث (بچہ کا وارث اور مورث) ہونا ثابت ہوگا۔ رہا غسل دینے اور اس پر نماز پڑھی جانے کے لئے صرف ایک عورت کی گواہی بھی کافی ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دو عورتوں کی گواہی قبول ہوگی۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تنہا عورتوں کی

گواہی مقبول ہوگی مگر ان کے قاعدہ کی بنا پر چار ہونی چاہئیں۔اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ پیدا ہوئے بچہ کی زندگی معلوم کرنے کے لئے صرف ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔پس پہلا قول مفصل اور دوسرے میں تشدید ہے اور تیسرا بھی ایسا ہی ہے۔اور چوتھا اس اعتبار سے کہ بچہ کی زندگی صرف ایک عورت سے بھی ثابت ہوجاتی ہے مخفف ہے اور یہ تمام مجتہدین کے اجتہاد کے نتائج ہیں۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ رضاعت کا ثبوت بغیر دو مردوں یا ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی کے نہیں ہوتا اور تنہا عورتوں کی گواہی اس بارہ میں بالکل مقبول نہیں لیکن امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ دو عورتوں کی گواہی کافی ہوسکتی ہے اور امام شافعیؒ کم از کم چار عورتوں کی گواہی اس بارہ میں مقبول سمجھتے ہیں۔اسی طرح امام مالکؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس بارہ میں ایک عورت کی گواہی بھی مسموع ہوگی۔جبکہ آس پاس کے لوگوں میں رضاعت مشہور ہوگئی ہو۔اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس بارہ میں تنہا عورتوں کی گواہی معتبر ہے اور امام موصوف کے مشہور قول کے مطابق رضاعت میں ایک عورت کی گواہی کافی ہوتی ہے۔پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔اسی طرح تیسرا قول شرط مذکور کی وجہ سے اور امام احمدؒ کا قول مخفف ہے اور یہ تمام اجتہاد مجتہدین کے ثمرات ہیں اور ہر قول کی ایک وجہ ضرور ہے۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ نابالغ بچوں کی گواہی مقبول نہیں حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ زخم کردینے کے بارہ میں ان کا قول معتبر ہے اگر وہ کسی ایسی بات کیلئے جمع ہوئے ہوں جو مباح ہو اور متفرق ہونے سے پہلے (زخم کئے جانے کو دیکھ لیں) اور امام احمدؒ سے بھی یہی منقول ہے اور امام موصوف سے ایک اور روایت یہ ہے کہ ہر معاملہ میں ان کی گواہی مقبول ہے یعنی بشرطیکہ ان کی مقررہ تعداد پوری موجود ہو۔پس پہلے قول میں مدعی پر تشدید اور دوسرے میں شرط مذکور کی وجہ سے اس پر تخفیف اور تیسرا اس پر مخفف ہے پس بعض اماموں نے ارواح کے مقتضا کو غالب رکھا۔کیونکہ تمام ارواح کا ادراک برابر ہے خواہ وہ صغیر السن کی ہوں یا کبیر السن کی پس بچہ کی روح مثل بڑے کی روح کے ہے اور اہل کشف کا اس پر اجماع ہے کہ روح بالغہ سمجھدار اور یہ بات پہچاننے والی پیدا کی گئی ہے کہ یہ امر خدا تعالیٰ کیلئے (تسلیم کرنا واجب ہے) اور یہ امر اس پر محال ہے اور روح کے اندر فرشتوں کی طرح ترقی مقامات ناممکن ہے برعکس اس امام کہ جس نے ارواح پر اجسام کو غالب مانا ہے کیونکہ جسم اپنی ذات میں زیادت اور نمو کو قبول کرتا ہے جیسا کہ مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے اور اس حدیث میں اس طرف اشارہ بھی کیا گیا ہے کہ تین شخصوں سے قلم اٹھادیا گیا ہے (یعنی ان کے افعال لکھے نہیں جاتے) (منجملہ جن کے) بچہ سے بھی جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو (انتہیٰ) برخلاف ارواح کے کیونکہ وہ پہلے ہی سے بالغ پیدا کی گئی ہیں اور اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ حق تعالیٰ کے رب ہونے کا اقرار کیسے کرتیں (اور وہ اقرار قبول کیوں کیا جاتا) حالانکہ ان کا اقرار یوم الست میں قبول کیا گیا اور اس مقام پر اسرار ہیں جن کو اللہ والے خوب جانتے ہیں کتاب میں درج نہیں ہوسکتے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جس کو تہمت لگانے کی وجہ سے حد ماری جاچکی ہو تو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی اگر چہ وہ تائب ہی ہوگیا ہو (اگر بعد حد کے توبہ کی ہو) حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب توبہ کرلیتا ہے تو اس کی گواہی مقبول ہوتی ہے خواہ وہ حد کے بعد توبہ کرے یا پہلے مگر امام مالکؒ نے یہ شرط کی ہے کہ باوجود توبہ کے اس معاملہ میں گواہی نہ لی جائے جس میں اس پر حد ماری جاچکی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ آیات واحادیث کے ظاہر معانی پر عمل کرنا ہے۔ جس طرح خدا تعالیٰ کا قول ہے کہ

لا تقبلوا لهم شهادة ابدا اولئک هم الفاسقون. الا اللذين تابوا من بعد ذلک و اصلحوا

اور یہیں سے امام مالکؒ نے فرمایا کہ تہمت لگانے والے کی توبہ صحیح ہونے کیلئے اعمال کا درست ہونا گناہوں سے بچنا اور نیک کاموں کی طرف راغب ہونا شرط ہے اور امام احمدؒ نے فرمایا کہ صرف توبہ کرلینا کافی ہے یعنی اگر چہ اس کے اعمال درست نہ ہوئے ہوں۔ پس علماء توبہ کو مقید کرنے اور مطلق رکھنے میں مشدد اور مخفف کے درمیان درمیان ہیں اور ہوسکتا ہے کہ جس نے کہا کہ توبہ صحیح ہونے کے لئے اتنی مدت تک گناہوں سے باز رہنا شرط ہے کہ جس کے بعد اس کے نیک ہوجانے کا ظن غالب ہوجائے ان لوگوں پر محمول ہو جن کے توبہ کرلینے کے بعد کچھ میلان گناہوں کی طرف پایا جائے۔ اور جس نے کہا کہ صرف توبہ کرلینا کافی ہے ان لوگوں پر محمول ہو جن کا گناہ کی طرف میلان نہ ہو۔

دسواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تہمت لگانے والے کی توبہ کا طریق یہ ہے کہ وہ یوں کہے کہ میرا تہمت لگانا فلاں آدمی کو باطل اور حرام تھا اور اب میں نادم اور پشیماں ہوں آئندہ ایسا نہ کروں گا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا طریق یہ ہے کہ اپنی تکذیب کرے۔ علماء نے کہا کہ حرامی کی گواہی زنا میں معتبر ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مخفف ہے۔

گیارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ شطرنج کھیلنا حرام ہے۔ اور اگر اس کی کوئی کثرت کردے تو اس کی گواہی مقبول نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حرام نہیں مگر جب (جیتنے والا) کچھ شرط کرلے یا اس کھیلنے میں فرض نماز جاتی رہے پس پہلا قول نردشیر کھیلنے کی ممانعت پر قیاس کرکے مشدد ہے اور دوسرے میں شرط مذکور نہ پائے جانے کی صورت میں تخفیف ہے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کا کھیل خدا تعالیٰ کی یاد اور اکثر نماز سے بھی غافل کردیتا ہے۔ لہٰذا اس کا حرام ہونا مناسب ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس سے کفار اور باغیوں سے لڑنے کے ڈھنگ اور چالیں معلوم ہوتی ہیں۔ لہٰذا اس کا حرام نہ ہونا مناسب ہے وجہ یہ ہے کہ اس کے اندر محض لہو لعب ہی نہ ہوا جو حرام ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

بارھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جس شیرہ (انگور یا کھجور) میں اختلاف ہے اس کے پینے والے کی گواہی مردود نہیں جب تک اس سے نشہ نہ آوے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ حرام ہے اور اس کا پینے والا فاسق ہے اور اس کی شہادت بھی مقبول نہیں اسی طرح امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے جو امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے اور اسی طرح وہ جو اس کے موافق ہے۔ (امام احمدؒ کی روایت)

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کسی کو فاسق صرف اس امر کے ارتکاب سے کہا جا سکتا ہے جس سے باجماع ائمہ فسق لازم آتا ہو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ گواہ کا مرتبہ گناہ سے برتر ہے ورنہ لوگوں کے حقوق واموال خوب ضائع ہوا کریں گے۔

تیرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نابینا کی گواہی بالکل معتبر نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ان امور میں مقبول ہے جو سننے سے تعلق رکھتے ہیں۔ جس طرح نسب اور کسی کا مر جانا اور کسی کا کسی شے کا مالک ہونا اور کسی شے کا وقف ہونا کسی غلام کا آزاد ہونا اور باقی عقود جیسے نکاح، بیع، صلح، اجارہ، اقرار وغیرہ۔ خواہ ان امور کے پائے جانے کی اطلاع (نابینا کو) اسی معذوری کی حالت میں ہوئی ہو یا اس وقت بینا تھا بعد میں نابینا ہوا اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تین چیزوں میں مقبول ہے ایک ان امور میں جو مشہور ہوتے ہوں دوسرے اس صورت میں کہ مثلاً نابینا نے کسی سے اقرار کا لفظ سنا پھر اس کو ہاتھ سے پکڑے رکھا۔ یہاں تک کہ اسی حالت میں اقرار کی گواہی دی۔ پس پہلے قول میں صاحب حق پر تشدید اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرے میں کچھ تشدید ہے اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ گونگے کی گواہی مقبول نہیں اگرچہ وہ اشارہ سے بات سمجھا دیتا ہو۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ مقبول ہے۔ بشرطیکہ اس کا اشارہ سمجھ میں آتا ہو۔ اور اصحاب امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں شرط مذکور کی وجہ سے کچھ تخفیف ہے۔ پہلے قول کی وجہ اموال واسباب میں احتیاط سے کام لینا ہے۔ پس اس کی گواہی کے موافق عمل کرنا مناسب نہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو اشارہ سمجھ میں آجائے وہ تصریح کے قائم مقام ہے۔ بلکہ بعض محققین کا قول یہ ہے کہ اشارہ تصریح سے زیادہ فصیح ہوتا ہے۔ اس قرینہ سے کہ فقہاء کا قول ہے کہ اگر کسی نے زید کے پیچھے نماز کی نیت کی پھر ظاہر ہوا کہ عمرو ہے تو جب تک نیت کے ساتھ اس کی طرف اشارہ نہ کرے نماز صحیح نہیں۔ مثلاً یوں کہے اس امام کے پیچھے۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ اشارہ میں تاویل کا احتمال نہیں ہوتا برخلاف تصریح کے۔

پندرھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ غلاموں کی گواہی مطلق مقبول نہیں۔ حالانکہ امام احمدؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ حد اور قصاص کے سوا دوسرے معاملات میں مقبول ہے۔
پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں ایک اعتبار سے تشدید اور ایک اعتبار سے تخفیف ہے۔
پہلے قول کی وجہ اموال واسباب وحقوق میں احتیاط کرنا ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ غلام جھوٹ کہتا ہو یا اسے یاد نہ رہا ہو۔ وجہ یہ کہ وہ کم عقل ہوتا ہے لہٰذا وہ غیر مکلف کے ساتھ مشابہ ہے۔
دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی غلام عقلمند اور یاد رکھنے والا ہوتا ہے جس طرح آزاد مرد اور حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''تم میں سب سے زیادہ بزرگ تم میں کا زیادہ تقوے والا ہے۔''

اور آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ

''خبردار عربی آدمی کو عجمی پر یا عجمی کو عربی پر کوئی فضیلت نہیں اور نہ سرخ کو سیاہ پر ترجیح ہے مگر تقویٰ کی وجہ سے۔''

سولھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر غلام کو حالت غلامی میں کسی واقعہ کی اطلاع ہوئی اور اس کی گواہی آزاد ہونے کے بعد دی تو قبول کی جائے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس نے حالت غلامی میں گواہی دی تھی اور وہ رد کر دی گئی تھی تو اب بعد آزادی کے بھی قبول نہ ہوگی۔ اور یہی اختلاف اس کافر کے اندر ہے جسے اسلام لانے سے پہلے کسی واقعہ کی اطلاع ہوئی ہو یا بچہ کو بالغ ہونے سے پہلے کہ ان سب صورتوں میں ہر امام کے نزدیک وہی حکم ہے جو اس کے نزدیک غلام کے بارہ میں ہے۔ پس دونوں مسئلوں میں سے پہلے مسئلہ کے اندر تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے اور دونوں مسئلوں میں سے پہلے کی وجہ یہ ہے کہ اعتبار اداءِ گواہی کے وقت کا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اطلاعِ واقعہ کے وقت کا اعتبار ہے۔

سترھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ شہرت کی وجہ سے پانچ امور میں گواہی درست ہے ایک نکاح، دوم ہمبستری، سوم نسب، چہارم موت، پنجم کسی کا قاضی ہونا۔ حالانکہ اصحاب امام شافعیؒ کا صحیح تر مذہب یہ ہے کہ آٹھ چیزوں میں درست ہے۔ نکاح اور نسب اور موت اور قاضی ہونا اور کسی چیز کا مالک ہونا، غلام کا آزاد ہونا، کسی شے کا وقف ہونا، کسی مال کا ولاء ہونا، (یعنی آزاد شدہ غلام کا مال متروکہ) اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ نو چیزوں میں درست ہے آٹھ تو وہی جو اصحاب امام شافعیؒ کے قول میں مذکور ہیں اور نویں شب زفاف (ہمبستری) کا ہو جانا۔ پس تمام امام زیادتی تعداد اور کمی کے اندر تخفیف اور تشدید کے درمیان درمیان ہیں اور ان کے اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

اٹھارواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ کسی نے کسی کو کسی چیز پر قابض اور اس میں تصرف کرتے دیکھا تو اسے جائز ہے کہ اس کے قبضہ کی گواہی دے۔ رہا یہ کہ اس کے مالک ہونے کی دے سکتا ہے یا نہیں سو اس میں دو قول ہیں۔ ایک یہ کہ اگر شہرت ہو تو ملک کی گواہی جائز ہے۔ اور یہی قول ابوسعید اصطخری کا ہے اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت بھی یہی ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جائز نہیں اور یہ قول امام اسحاق مروزی کا بھی ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ملک کی گواہی شہرت کی وجہ سے جائز ہے اور قبضہ دیکھ کر بھی اور امام احمدؒ سے بھی دوسری روایت یہی ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر تھوڑی مدت تک تصرف کرتا رہا تو صرف قبضہ کی گواہی دینی درست ہے ملک کی نہیں اور اگر بہت زمانہ تک تصرف رہا ہو مثلاً دس سال یا اس سے بھی زیادہ تو اس کی ملک کا قطعی حکم دیا جائے گا بشرطیکہ مدعی اس کے تصرف کے وقت موجود ہو الا یہ کہ مدعی اس کا رشتہ دار یا اس کو تصرف سے منع کرنے میں بادشاہ سے ڈرتا ہو۔ پس امام شافعیؒ اور امام اصطخری اور امام احمدؒ کا قول مخفف ہے اور امام مروزیؒ کا قول مشدد اور امام ابوحنیفہؒ کا قول بھی مخفف ہے اور امام مالکؒ کے قول میں اگر شرط مذکور پائی جائے تو ملک کی گواہی ناجائز ہونے کے اعتبار سے تشدید ہے اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

انیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جزیہ دینے والوں کی آپس میں (ایک دوسرے پر) جائز ہے اور یہی امام احمدؒ سے منقول ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ وہ مقبول نہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔ پہلے کی وجہ یہ ہے کہ کفار کے معاملات اپنے اعتقاد کے موافق ہیں کیونکہ ان کے ہم مذہب ان کے نزدیک عادل (نیک) ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کے معاملات مسلمانوں کے سے ہیں۔

بیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان سفر میں مرنے لگے اور اس وقت ذمی کے سوا اور کوئی نہ ہو پس اسی کو وصیت کر دے تو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ گواہی مقبول ہے اور دونوں کو اس طرح قسم دلائی جائے کہ قسم خدا کی نہ ہم نے خیانت کی اور چھپایا اور نہ تبدیل و تغییر کی اور بے شک فلاں آدمی نے یہ وصیت کی (مرتے وقت) پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں شرط مذکور کی وجہ سے تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ کافر کے قول پر اعتماد نہ کرنا ہے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی حاکم کے نزدیک اس کا سچا ہونا ظاہر ہو جاتا ہے۔ بالخصوص جب وہ تعداد میں کثیر ہوں۔ پس اگر حاکم کا ظن غالب ان کے سچ بولنے کا نہ ہو تو قواعد شرعیہ کی بنا پر اسے قبول کرنا مناسب نہیں۔

اکیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اموال اور حقوق میں ایک گواہ اور ایک قسم سے فیصلہ دینا جائز ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

بائیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ غلام کے آزاد ہونے میں ایک گواہ اور ایک قسم سے فیصلہ نہ کیا جائے۔ حالانکہ امام احمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ غلام کو ایک گواہ ہونے کی صورت میں قسم دی جائے اور اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور شاید یہ اس وقت ہے کہ آزاد کرنے والا آزادی کا انکار کرتا ہو نہ اس صورت میں کہ جب وہ ساکت ہو۔ اور دوسرے قول میں ایک گواہ کے ساتھ قسم لے کر فیصلہ جائز ہونے کے اعتبار سے تخفیف اور قسم دینے کے اعتبار سے تشدید ہے۔

تیئیسواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اموال اور حقوق مالیہ میں دو عورتوں کی گواہی ایک قسم کے ساتھ درست ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ درست نہیں۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ جب ایک گواہ اور ایک قسم سے فیصلہ دیدیا جائے تو گواہ پر نصف مال کا ڈانڈ لازم ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ گواہ تمام مال کا ضامن ہوگا۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

چوبیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ دشمن پر دشمن کی گواہی قبول ہوگی جب ان کی عداوت موجب فسق نہ ہوئی ہو۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مطلق (ہر صورت میں) مقبول نہیں پس پہلے قول میں مدعی پر تخفیف ہے اور دوسرا برعکس ہے اور بعض علماء نے بنی وائل کی گواہی بنی حرام پر اور بنی حرام کی بنی اوائل پر قبول نہیں کی تو ان کے ہمعصر دوسرے علماء اس میں مخالف ہوئے۔ پس خوب سوچ لو۔

پچیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ باپ کی گواہی بیٹے کے نفع کیلئے مقبول نہیں۔ اسی طرح برعکس (بیٹے کی گواہی باپ کے نفع کیلئے) حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ماں اور باپ دونوں کی گواہی (اگرچہ دور تک جاویں یعنی باپ، دادا، ماں یا نانی وغیرہ ہوں) اور نہ برعکس مرد اور عورتیں اور نزدیک اور دور کے سب برابر ہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کی روایات متعددہ میں سے ایک روایت یہ ہے کہ بیٹے کی گواہی باپ کے نفع کے لئے مقبول ہے۔ اسی طرح امام موصوف کی دوسری روایت یہ ہے کہ ہر ایک کی گواہی دوسرے کے لئے مقبول ہے۔ جب تک کہ اس گواہی کا نفع گواہ کی طرف نہ عائد ہوتا ہو۔ اور امام موصوف کی دوسری روایت اور آئمہ کی مثل ہے۔ رہا ان میں سے ہر ایک کی گواہی دوسرے کے مضر دینا سو وہ سب کے نزدیک مقبول ہے سوا اس روایت کے جو امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ بیٹے کی گواہی باپ پر حدود یا قصاص لازم ہونے کی دینا مقبول نہیں کیونکہ اس میں گواہ پر تہمت لگ سکتی ہے کہ شاید وارث ہونے کی وجہ سے گواہی دیتا ہو (یعنی باپ مارا جائے تو میں اس کے متروکہ مال کا مالک بنوں) پس علماء تشدید و تخفیف کے درمیان درمیان ہیں۔

چھبیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ بھائی کی بھائی کیلئے اور دوست کی دوست کے لئے گواہی مقبول ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ مقبول نہیں۔ پس پہلے قول میں لوگوں پر اس وجہ سے تخفیف ہے کہ بھائیوں اور دوستوں کی محبت باپ اور بیٹے کی محبت سے کم ہوتی ہے۔ لہٰذا بھائیوں اور دوستوں کی محبت آدمی کو اس پر آمادہ نہ کرے گی کہ وہ ان کی جھوٹی گواہی دے۔ برخلاف باپ اور بیٹے کے جیسا کہ مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے اور دوسرے قول میں لوگوں پر تشدید ہے کیونکہ اکثر ہر شخص کیلئے کوئی دوست یا بھائی ضرور ہوتا ہے سو ممکن ہے کہ اس معاملہ کے وقت بھائی یا دوست ہی حاضر ہو۔ پس اگر قاضی اس کی گواہی کو قبول نہ کرے گا تو اس کا حق جاتا رہے گا۔

ستائیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے کسی کی گواہی دوسرے کے نفع کیلئے مقبول نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مقبول ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ احتیاط سے کام لینا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ شہوت کے غلبہ میں ایک دوسرے کے نفع کے لئے جھوٹی گواہی دیدے۔

دوسرے قول کی وجہ ایسے واقعہ کا نادر ہونا ہے۔

اٹھائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اہل بدعت اور متبعین خواہشات کی گواہی اگر جھوٹ سے بچتے ہوں تو مقبول ہے سوائے فرقہ خطابیہ کے جو روافض کی ایک قوم ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ان کی گواہی بالکل مقبول نہیں۔ پس پہلے قول میں شرط مذکور کی وجہ سے تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

انتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جنگلی آدمی کی گواہی بستی والے کے خلاف ہر چیز میں مقبول ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ بالکل مقبول نہیں۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بالخصوص قتل اور زخم کر دینے کی گواہی مقبول ہے اور ان کے ماسوا ان حقوق میں جن کے اندر موجود شخص کو گواہ بنانا ممکن ہے مقبول نہیں۔ مگر اس وقت کہ جنگل ہی میں اس پر مطلع ہوا ہو۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے۔

تیسواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ جس پر گواہی دینا متعین ہو گیا ہو اسے گواہی پر مزدوری لینا جائز ہے (یعنی جس کے سوا کوئی گواہ نہ ہو) اور جس پر متعین نہ ہوئی ہو تو اسے مزدوری لینی درست ہے۔ سوا امام شافعیؒ کے ایک قول کے۔

اکتیسواں مسئلہ: امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ گواہی پر گواہی ہر معاملہ میں درست ہے۔ خواہ وہ حقوق اللہ میں سے ہو یا حقوق العباد میں سے اور خواہ وہ حد ہو یا مال یا قصاص۔ حالانکہ

امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حقوق العباد میں سوائے قصاص کے درست ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے دو قولوں میں اظہر یہ ہے کہ حقوق اللہ میں مقبول ہے۔ جس طرح حد زنا اور حد سرقہ (چوری) اور شراب خوری کی حد۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل اور تیسرے میں گواہوں پر تخفیف اور محدود (جس پر حد جاری ہو) پر تشدید ہے۔

بتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ فرعی گواہ عورتیں بن سکتی ہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ عورتیں نہیں بن سکتیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

تینتیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ دو گواہ ہوں اور ان میں سے ہر ایک اصلی گواہ کی گواہی پر گواہی دے تو جائز ہے اور یہی امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول اظہر ہے اور دوسرا قول امام موصوف کا یہ ہے کہ چار گواہ ہونے ضروری ہیں کہ ان میں سے دو گواہ اصلی گواہوں میں سے ایک کی گواہی پر گواہی دیں اور دوسرے کی گواہی پر۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

چونتیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قدیم قول یہ ہے کہ اگر دو گواہوں نے مال کی گواہی دی پھر جب ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ دے چکا تو وہ اپنی گواہی سے پھر گئے۔ تو ان پر تاوان لازم ہوگا۔ اور یہی قول امام احمدؒ کا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا جدید قول یہ ہے کہ ان پر کچھ لازم نہیں۔ پس پہلے قول میں گواہوں پر تشدید اور دوسرا ان پر مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ گواہوں کو آئندہ کیلئے ڈرانا ہے تاکہ پھر کبھی کسی معاملہ کی تاوقتیکہ اس کا یقین نہ ہو گواہی نہ دیں۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دارومدار حکم پر ہے نہ ان گواہوں پر۔

پینتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حاکم اگر دو فاسقوں کی گواہی پر حکم سنا دے بعد میں ان کا حال فسق ظاہر ہو تو وہ حکم نہ توڑا جائے گا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ حکم توڑ دیا جائے۔ پس پہلا قول حاکم پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے اور اس پر عمل کرنے میں دینی احتیاط زیادہ ہے۔

چھتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جھوٹے گواہوں پر تعزیر نہ کی جائے۔ البتہ اس کی قوم میں شہرت کردی جائے اور ان سے کہہ دیا جائے کہ یہ جھوٹے گواہ ہیں۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ تعزیر کی جائے اور اس کی قوم میں شہرت بھی تاکہ انہیں ان کا جھوٹا ہونا معلوم ہو جائے اور امام مالکؒ نے یہاں تک زیادتی فرمائی ہے کہ مسجدوں اور بازاروں اور لوگوں کے مجمعوں میں اس کا جھوٹا ہونا مشہور کردیا جائے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کے لئے وجہ ضرور ہے اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول ان لوگوں پر محمول ہو جن کی عادت جھوٹ کی نہیں اور دوسرا ان لوگوں پر جو بارہا جھوٹ بول چکے ہوں۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب غلام آزاد کرنے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ غلام کو آزاد کرنا افضل قربات مستحبہ ہے۔ صرف یہی مسئلہ اجماعیہ اس باب میں ملا۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے مشترک غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا اور وہ شخص مالدار تھا تو تمام غلام اس پر آزاد ہو جائے گا۔ اور شریک کے حصہ کی قیمت اس کے ذمہ لازم ہوگی۔ اور اگر تنگدست تھا تو صرف اسی کا حصہ آزاد ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں صرف اسی کا حصہ آزاد ہوگا۔ پس اگر وہ مالدار ہو تو اس کے شریک کو تین باتوں میں اختیار ہوگا یا اپنا حصہ بھی آزاد کر دے یا غلام سے کموالے یا آزاد کرنے والے سے ضمان لے لے اور اگر تنگدست ہو تو صرف دو باتوں میں اختیار ہے کہ یا غلام میں سے اپنا حصہ بھی آزاد کر دے اور یا غلام سے کموالے اس صورت میں ضمان نہیں لے سکتا۔ پس پہلے قول میں مولیٰ پر تشدید اور غلام پر شفقت ہے اور دوسرے قول میں مولیٰ پر تخفیف ہے اور اسی طرح تفصیل مذکور کے موافق شریک پر بھی۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر ایک غلام تین شخصوں میں مشترک ہو اس تفصیل سے کہ ایک آدھے کا مالک دوسرا ایک تہائی کا تیسرا چھٹے حصہ کا۔ پس آدھے اور چھٹے حصہ کے مالک نے ایک وقت میں دونوں نے اپنے اپنے حصہ کو آزاد کر دیا۔ یا دونوں نے ایک شخص کو اپنے اپنے حصہ کے آزاد کرنے کا وکیل بنایا پھر اس نے ایک وقت میں آزاد کر دیا تو تمام غلام آزاد ہو جائے گا اور ان پر تیسرے شخص کے حصہ کی قیمت بقدر ہر ایک کے حصہ کے لازم ہوگی اور اس غلام کی (ولاء) جو مال وہ چھوڑ کر مر جائے گا دونوں کو بقدر ہر ایک کے حصہ کے ملے گا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر تیسرے شخص کے حصہ کی آدھی آدھی قیمت لازم ہوگی اور امام مالکؒ سے دوسری روایت یہی ہے پس پہلے قول میں دونوں مالکوں پر اس وجہ سے تشدید ہے کہ تمام غلام کی آزادی ان ہی پر پڑے گی اور دوسرے قول میں تہائی کے مالک پر بہ نسبت

آدھے کے مالک کے تخفیف ہے اور چھٹے حصہ کے مالک پر اس وجہ سے کہ اس کو آدھے کے مالک کی برابر قیمت دینی لازم ہوگی۔ پس اس کو خوب سوچ لو۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کسی نے مرض الموت میں اپنے تمام غلاموں کو آزاد کردیا اور سوائے غلاموں کے اور مال کچھ نہ تھا اور وارثین نے تمام کے آزاد ہونے کی اجازت نہیں دی تو ہر غلام میں سے ایک تہائی آزاد ہوگا اور باقی کی قیمت کما کردینی ہوگی۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ تمام غلاموں میں سے جتنے غلام ایک تہائی بیٹھیں گے وہ قرعہ اندازی سے آزاد کئے جائیں گے۔ پس پہلے قول میں باقی حصہ کمانے کی وجہ سے کچھ تو تشدید کی ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے اور ہر قول کی وجہ ضرور ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ کسی نے اپنے بہت سے غلاموں میں سے ایک کو بلاتعیین آزاد کردیا تو اسے جائز ہے کہ جونسے کو چاہے معین کرلے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ قرعہ ڈال کران میں سے ایک کی تعین کی جائے گی۔ پس پہلے قول میں مولیٰ پر تخفیف اور دوسرے قول میں قرعہ کی وجہ سے اس پر تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ نے آزاد کرنے کے ساتھ احسان کیا ہے لہٰذا اس کو اختیار ہونا چاہئے کہ جس کو چاہے معین کرلے کیونکہ کسی خاص کا حقدار ہونا ثابت نہیں اور ظاہر ہے کہ قرعہ اس ڈر کی وجہ سے مشروع ہوا ہے کہ کہیں اپنی پسند کی شے آدمی نہ لے لے اور اپنی بھائی کو ردی چیز دے اور مولیٰ اور غلاموں کے اندر یہ بات (ڈر) موجود نہیں اور اسی سے دوسرے قول کی توجیہ بھی سمجھ میں آگئی۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے مرض موت میں اپنا غلام جس کے سوا اور مال اس کے پاس کچھ نہ تھا آزاد کردیا۔ حالانکہ اس پر (یعنی غلام پر) اس قدر قرض تھا کہ اس کی گردن قرض میں گھری ہوئی تھی تو غلام پہلے اپنی قیمت کما کرلادے پھر آزاد ہوگا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ آزاد کرنا ہی صحیح نہ ہوگا۔ پس پہلا قول غلام پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ اپنی جان اور اپنے تمام اعضاء کو دوزخ سے آزاد کرنے کی طرف سبقت کرتا ہے جیسا کہ حدیث صحیح میں وارد ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس قرض کی ادائیگی کی طرف سبقت کرنا ہے جس کا دیندار جنت میں نہ داخل ہوسکے گا جب تک قرض خواہوں کو ادا نہ کرچکے کیونکہ آخرت میں بندے پر قرض سے زیادہ سخت چیز کوئی نہ ہوگی۔ اور رسول ﷺ نے شب معراج میں چند لوگ دیکھے جو آگ کے صندوق میں بند تھے آپ نے جبرائیل علیہ السلام سے دریافت فرمایا کہ یہ کون لوگ ہیں انہوں نے جواب دیا کہ یہ وہ لوگ ہیں جو دوسرے لوگوں کے حقوق اپنی گردنوں پر لے کر مرے ہیں (دنیا میں ادا نہیں کئے) پس ہر قول کی ایک وجہ ضرور ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کسی نے اپنے سے بڑی عمر والے غلام کو کہا تو میرا بیٹا ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور نسب نہ ثابت ہوگا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ صرف اتنا کہنے سے آزاد نہ ہوگا۔ پس پہلا قول آزاد ہو جانے کی وجہ سے مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ شارع کا آزادیٔ مخلوق کو پسند کرنا ہے تا کہ وہ بندوں کی غلامی سے آزاد ہو کر اس کا اپنا جو مالک حقیقی ہے اُس کا غلام بنیں۔

دوسرے قول کی وجہ اس کے قول کو غلام کے ساتھ محبت کرنے پر محمول کرنا ہے جس طرح باپ بیٹے سے شفقت میں کہا کرتا ہے، نیز غلام جب تک مخلوق کی غلامی میں رہے گا اس سے (گناہوں پر) بہ نسبت اس صورت کے مواخذہ کم ہوگا جب کہ وہ خالص خدا تعالیٰ کا غلام ہو جائے (اور پھر گناہ کرے) کیونکہ ہر شخص خدا تعالیٰ کے آداب عبودیت سے واقف نہیں تو گویا غلام آدمی کے واسطے اس کا مولیٰ خدا تعالیٰ سے پردہ ہے اور وہ غلام اس پردہ کے پیچھے ہے اس لئے اس کو ایک قسم کے عذر کی گنجائش ہے۔ پس اس مسئلہ میں ہر امام کی ایک دلیل ضرور ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو کہا تو اللہ واسطے ہے اور ارادہ اس کے آزاد کرنے کا کیا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ آزاد ہو جائے گا۔ پس پہلا قول آزادی ثابت نہ ہونے کی وجہ سے مولیٰ پر مخفف ہے اور دوسرا مشدد اور ہر قول کیلئے دلیل ضرور ہے۔

آٹھواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے اس غلام کو جو عمر میں چھوٹا تھا یہ کہا کہ اے میرے بیٹے تو وہ آزاد نہ ہوگا سوا امام شافعیؒ کے ایک قول کے اور امام موصوف کے بعض اصحاب نے اسی قول کو صحیح کہا ہے، اور مذہب مختار یہ ہے کہ اگر اس کی بزرگی کا قصد کیا تو آزاد نہ ہوگا اور اس مسئلہ میں گفتگو وہی ہے جو اس سے پہلے اس مسئلہ میں ہے کہ جب غلام عمر میں بڑا ہو۔

نواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جو شخص اپنے ماں باپوں یا اپنی اولاد یا ماں باپ سے ایک کا یا اپنے دادوں یا دادیوں (یا نانا نانی) کا مالک ہو جائے خواہ یہ سب رشتہ دار بالواسطہ ہوں یا بلا واسطہ (یا حقیقی دادا ہو مثلاً یا دادے کا باپ یا اس کے باپ کا باپ وغیرہ اسی طرح باقیوں میں) تو وہ سب صرف مالک ہوتے ہیں آزاد ہیں اور یہی حکم امام مذکور کے نزدیک اس صورت میں ہے کہ جب کوئی شخص اپنے بھائیوں یا بہنوں کا مالک ہو جائے خواہ وہ ماں کی طرف سے ہوں یا باپ کی طرف سے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مذکورین بھی سب آزاد ہو جاتے ہیں اور تمام رشتہ دار بھی جو نسب کے اعتبار سے رحم کا تعلق رکھتے ہوں، اور اگر وہ بالفرض عورتیں ہوتیں تو ان میں سے کسی کے ساتھ اس کا نکاح صحیح نہ ہوتا، اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جو شخص اپنی اصل کا مالک ہو جائے خواہ باپ کی طرف سے یا ماں کی جانب سے یا اپنی فرع کا اگرچہ نیچے تک جائے اور خواہ وہ مرد ہو یا عورت تو وہ (مملوک) آزاد ہو جائے گا۔ خواہ باپ بیٹوں کا اتفاق ہو یا نہیں اور خواہ ملک جبراً ہوئی ہو مثلاً

وراثت کے ذریعہ سے یا اختیاراً جس طرح خرید لینے یا کسی کے ہبہ کردینے سے، اسی طرح امام داؤد کا قول یہ ہے کہ رشتہ داری کی وجہ سے آزادی نہیں ہوتی اور مذکورین میں سے کسی کا آزاد ہو جانا مالک پر لازم نہیں ہوتا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا پورا مشدد ہے اور یہی حال تیسرے قول کا ہے کہ وہ بھی پورا مشدد ہے اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں کیونکہ (آزاد ہونے میں) اصول اور فروع اور دیگر رشتہ داروں کا اعزاز ہے۔ پس مذکورین کے اعزاز میں تمام امام متفق ہیں مگر کسی نے اس میں بہت فراخی کردی ہے اور کسی نے تنگی۔ اور رہی امام داؤد کے قول کی وجہ سو وہ اس شخص سے جو اسرار کو سمجھنے والا ہو دو بدو ذکر کی جاسکتی ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم.

کتاب غلام کو مدبر بنانے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جب مولیٰ اپنے غلام کو یوں کہہ دے کہ تو میرے مرجانے کے بعد آزاد ہے تو وہ غلام مدبر ہو جاتا ہے (یعنی) مولیٰ کے جانے کے بعد آزاد ہو جاتا ہے۔ یہی مسئلہ اجماعیہ ملا۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ زندگی (مولیٰ) میں مدبر کو فروکت کرنا جائز نہیں اور اگر مولیٰ پر قرضہ ہو تو اس کے مرنے کے بعد فروخت ہو سکتا ہے اور اگر اس پر قرض نہ ہو اور غلام (کی قیمت) اس کے تمام مال کا ثلث ہو تو تمام آزاد ہو جائے گا اور اگر پورا غلام ثلث مال نہ ہو تو جس قدر ثلث ہوگا وہ آزاد۔ اور امام موصوف کے نزدیک مدبر مطلق اور مقید کی کوئی تفریق نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں مدبر کو فروخت کرنا درست ہے، اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ان کو فروخت کرنا جائز ہے بشرطیکہ مولیٰ پر قرض ہو۔ اور اگر اس پر قرض نہ ہو تو جائز نہیں۔ پس پہلا قول مفصل اور امام شافعیؒ کا قول مولیٰ پر مخفف ہے اور امام احمدؒ کے قول میں تفصیل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنا منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے لہٰذا وہ جب تک غنی (مالدار) سے نہ صادر ہوگا جائز نہ ہوگا اور حدیث میں مذکور ہے کہ پہلے اپنے نفس پر خرچ کر پھر اپنی عیال پر اور حضرت عمرؓ کا قول یہ ہے کہ نزدیکی رشتہ دار بھلائی کے زیادہ مستحق ہیں (اور بعض نے کہا ہے کہ یہ الفاظ حدیث کے ہیں) اور سب سے زیادہ نزدیک انسان کے لئے اس کی اپنی جان ہے اور یہیں سے اس کے قول کی توجیہ بھی سمجھ میں آتی ہے جو کہتا ہے کہ ہر صورت میں مدبر کا فروخت کرنا درست ہے چہ جائے کہ اس کی جو ایک شرط کے ساتھ اس کی بیع کو درست کہتا ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مدبر کے بچہ کا حکم مدبر کا سا ہے۔ مگر امام موصوف کے نزدیک مدبر مطلق اور مقید میں فرق ہے وہ یہ کہ اگر مدبر مطلق ہو تو اس کو بیچنا جائز نہیں اور اگر کسی شرط کے ساتھ مقید ہو تو اس کو بیچنا درست ہے اور یہی قول امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ ان دونوں نے مطلق اور مقید کی کوئی تفریق نہیں کی۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اگر ماں مدبرہ

ہوتو بچہ اس کے تابع نہ ہوگا (یعنی) مدبر نہ بنے گا۔ پس پہلا قول اس وجہ سے کہ مدبر کا بچہ (مدبر ہونے میں) مدبر کا تابع ہے مخفف ہے مع تفصیل مذکور کے اور دوسرا قول مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع کو یہ خواہش ہے کہ جو انسان غلامی کے نام سے نامزد ہو وہ آزاد ہو جائے چاہے اس کی آزادی کو کسی شرط کے ساتھ مقید کیا ہو یا نہ۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بندے کے خدا تعالیٰ کے ساتھ کسی معاملہ میں اخلاص ہونا چاہئے اس طرح کہ بچہ کو باتعیین مدبر بنایا جائے اور صرف اس کے ماں کے تابع کر دینے پر اکتفا نہ کیا جائے۔ پس تمام علماء تخفیف و تشدید کے درمیان درمیان ہیں۔ علاوہ بریں یہ ہے کہ اپنے غلام کو وہی شخص مدبر بنائے گا جس میں کچھ بخل ہو ورنہ اس کو فی الحال آزاد کر دے گا اور جلدی سے (اس کو آزاد کر کے) اپنے اعضاء کو دوزخ کی آگ سے نجات دے گا (یہ تو آخرت میں) اور دنیا میں ان آفات و بلیات سے بچے گا جن سے عموماً کوئی بنی آدم خالی نہیں ہوتا۔

واللہ تعالیٰ اعلم.

کتاب غلام کو مکاتب کردینے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ اس غلام کو جو محنت مزدوری کرسکے مکاتب کردینا مستحب ہے برخلاف امام احمدؒ کی ایک روایت کے کہ ان کے نزدیک اگر غلام مولیٰ سے بقدر قیمت یا اس سے زیادہ کما کردینے کی استدعا کرے تو مولیٰ کو اسے مکاتب بنانا واجب ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام سے کہہ دے کہ اس قدر مال کما کرلے آ تو تو آزاد ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ لونڈی کو مکاتب بنانا مکروہ ہے (بشرطیکہ وہ محنت مزدوری نہ کرسکتی ہو) اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب مولیٰ اپنے غلام کو مکاتب بنادے تو اسے اپنے پاس سے بھی کچھ مال دے تاکہ حق تعالیٰ کے اس ارشاد کی تعمیل ہوجائے کہ

و آتوا ھم من مال اللہ اللذی اتاکم

یہاں مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس غلام کو جو محنت مزدوری نہ کرسکے مکاتب بنانا مکروہ نہیں۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مکروہ ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شاید حق تعالیٰ اپنے بندوں میں سے کسی کو مسخر فرمادے تاکہ وہ غلام کی طرف سے بدل کتابت ادا کردے تو اس اعتبار سے وہ ان ہی غلاموں میں داخل ہے جو محنت مزدوری کرسکیں اگر مکاتب بنایا جائے تو اس کا نفس غلامی سے نکلنے کی طرف راغب ہوگا اور بعد سکون کے اس میں حرکت (جوش حریت) پیدا ہوگا پھر جب تک وہ غلام رہے گا ایک دن اس پر ایک سال کے برابر گذرے گا۔ تو شاید وہ اس اثناء میں اپنے مولیٰ یا کسی دوسرے کا مال چوری وغیرہ سے لینے پر آمادہ ہوجائے۔ پس خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ نقد مال پر مکاتب بنانا صحیح ہے اور ادھار پر بھی، اگرچہ اصل مکاتب بنانے میں یہی ہے کہ وہ ادھار پر ہو، حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا

قول یہ ہے کہ نقد مال پر مکاتب کرنا درست نہیں۔ بلکہ صرف قسط وار رقم لی جائے تو صحیح ہے اور کم از کم اس کے اندر دو قسطیں ضروری ہیں۔ پس پہلے قول میں مولیٰ پر تخفیف ہے نہ غلام پر۔ اور دوسرے قول میں اس پر تشدد ہے نہ غلام پر۔

پہلے قول کی وجہ مولیٰ کا غلام کو مکاتب بنانے کے بدلہ میں نقد مال لینا ہے اگر غلام بھلائی والوں میں ہو۔ دوسرے قول کی وجہ شارع کا مولیٰ سے پورا فضل و کرم مکاتب پر کرانا ہے (اور وہ اس طرح) کہ بدل کتابت قسط وار مقرر کرے۔ پس خوب سمجھ لو۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مکاتب کے قبضہ میں بدل کتابت ادا کرنے کے قابل مال ہو اور وہ ادا نہ کرے تو اسے ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر اس کے قبضہ میں مال نہ ہو تو محنت و مزدوری کرنے پر اسے مجبور نہ کیا جائے (اگر اپنی خوشی سے نہ کرے)۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مکاتب کمانے کی قدرت رکھتا ہو تو اسے (قصداً) اپنے آپ کو بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز بنانا جائز نہیں (اور اس نے ایسا کیا) تو کمانے پر مجبور کیا جائے گا۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مجبور نہ کیا جائے گا بلکہ مولیٰ کو جائز ہوگا کہ (کتابت کا عقد) فسخ کردے۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرے میں مکاتب پر کچھ تشدید اور تیسرا اس پر بالکل مخفف ہے اور ہر قول کی ایک وجہ ضرور ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ مولیٰ کا مکاتب غلام کو کچھ (مال) دینا مستحب ہے حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ واجب ہے دلیل وہ آیت ہے جو مذکور ہوئی۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں مولیٰ پر کچھ تشدید ہے۔

پہلے قول کیوجہ یہ ہے کہ ایسا کرنا تفضّل و اکرام ہے اور اس کا مستحب ہی ہونا مناسب ہے نہ واجب۔ اور دوسرے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کا اہتمام کے ساتھ فرمانا ہے کہ مولیٰ اپنے مکاتب کو کچھ دیدے اور اللہ والوں کے نزدیک ایسے امر کا واجب ہونا مناسب ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مولیٰ جو کچھ اپنے غلام مکاتب کو دے اس کا کوئی اندازہ مقرر نہیں حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مقرر ہے اور وہ یہ کہ مولیٰ بدل کتابت میں سے چوتھائی کم کردے یا جب اس سے وصول کر چکے تو اس میں سے چوتھائی اسے واپس کردے۔ اسی طرح بعض علماء کا قول یہ ہے کہ جو کچھ غلام کے دل کو خوش کردے اس قدر دے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں چوتھائی حصہ واجب ہونے کی وجہ سے تشدید ہے اور اس کے بعد کے قول میں تخفیف ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ مکاتب کو فروخت کرنا جائز نہیں۔ مگر امام مالکؒ نے مکاتب کا مال فروخت کرنے کی اجازت دی ہے اور وہ قرض ہے جس کی کوئی میعاد مقرر ہو (کہ اسے) نقد قیمت کے بدلہ میں فروخت کردیا جائے اور اگر وہ نقد ہو تو اسباب کے بدلہ میں اور اگر پونجی ہو تو نقد کے بدلہ میں اور جدید مذہب امام شافعیؒ کا بھی یہی ہے حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مکاتب کو فروخت کرنا

جائز ہے اور اس کا فروخت کرنا کتابت کو فسخ نہ کرے گا۔ کیونکہ اس کا خریدار (اب) قائم مقام مولیٰ کے ہو جائے گا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں مولیٰ پر تخفیف ہے اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول مالدار لوگوں پر محمول ہو اور دوسرا ان لوگوں پر جن کو قرضہ وغیرہ ادا کرنے کے لئے غلام کی قیمت کی ضرورت ہو۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو کہا کہ میں نے تجھے ایک ہزار درہم پر مکاتب بنادیا پس جب وہ ادا کردے گا آزاد ہو جائے گا۔ اس کی حاجت نہیں کہ یہ بھی کہے کہ جب تو ادا کردے گا آزاد ہو جائے گا۔ اور نہ آزادی کا ارادہ کرنے کی حاجت ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ان الفاظ کی ضرورت ہے۔ پس پہلا قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو کسی کے ساتھ احسان کا قصد کر لینے کے بعد اس سے پھرتے نہیں اور دوسرا ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو ایسے نہ ہوں۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی لونڈی کو مکاتب بنایا اور اس سے یہ شرط ٹھہرالی کہ کتابت کے زمانہ میں تجھ سے ہمبستر ہوتا رہوں گا تو یہ جائز نہیں حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم.

کتاب ام ولدوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ ام ولد نہ فروخت کی جائے اور نہ اس کا ہبہ کیا جائے اور تمام فقہا متقدمین و متاخرین کا یہی مذہب ہے اور امام داؤد نے فرمایا کہ ام ولد کی بیع درست ہے اور یہی قول بعض صحابہ کا بھی ہے پس پہلا قول مولیٰ پر مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اخلاق حسنہ اسی کا تقاضا کرتے ہیں کیونکہ مولیٰ کا لونڈی کو نطفہ سپرد کرنا اور اس کا بذریعہ اس کے اپنی حاجت رفع کرنا لونڈی کی فضیلت کا باعث ہے۔ لہٰذا اولیٰ یہی ہے کہ وہ مولیٰ کے مرجانے کے بعد آزاد ہو۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کو احسان مذکور نہ کرنا درست ہے جب تک شارع علیہ السلام سے اس کے فروخت کرنے کی ممانعت نہ ثابت ہو جائے۔ پس پہلا قول بڑے درجہ کے متقی لوگوں پر جو مالدار ہوں محمول ہے۔ اور دوسرے ان کے خلاف دوسری قسم کے لوگوں پر۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کی لونڈی سے نکاح کیا پھر اس سے بچہ پیدا ہوا اس کے بعد وہ شخص (اسے خرید کر) مالک ہو گیا تو وہ ام ولد نہ ہوگی اور اس کا فروخت کرنا جائز ہوگا۔ اور اس شخص کے مرجانے کے بعد وہ آزاد نہ ہوگی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ ام ولد ہو جائے گی۔ پس پہلا قول مولیٰ پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کسی نے اس لونڈی کو خرید لیا جو اسی سے حاملہ تھی تو وہ ام ولد نہ بنے گی۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام مالکؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ وہ ام ولد نہ بنے گی۔ بلکہ اس کی بیع جائز ہے۔ اور اس کے مرنے کے بعد لونڈی مذکور آزاد نہ ہوگی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

تیسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول ہے کہ اگر کسی نے اپنے بیٹے کی لونڈی کو ام ولد بنا لیا تو وہ ام ولد ہو جائے گی۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے زیادہ صحیح یہ ہے کہ ام ولد نہ ہوگی۔ پس

پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بیٹے کی لونڈی کو ام ولد بنایا تو اسے صرف لونڈی کی قیمت دینی پڑے گی۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اس کی بھی قیمت دینی ہوگی اور بچہ کی قیمت بھی (جو اس سے پیدا ہوا) اور اس کا مہر بھی لازم ہوگا اور امام موصوف کا دوسرا قول یہ ہے کہ بچہ کی قیمت لازم نہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کچھ نہ لازم ہوگا نہ مہر نہ قیمت بچہ کی نہ خود اس کی، پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں میں تشدید اور تیسرا بالکل مخفف ہے۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مولیٰ کو جائز ہے کہ اپنی ام ولد کرایہ (مزدوری) پر دیدے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجوہ ظاہر ہیں۔

والحمدللہ رب العالمین.

تنبیہ:

اور اب یہ آخر ہے ''میزان الشعرانی'' کا جس نے تمام مجتہدین ومقلدین کے اقوال کو شریعت محمدیہ میں داخل کر دکھایا اور ہر ایک کے ساتھ ساتھ دلیل بھی معلوم ہوگئی اور ثابت ہوگیا کہ جمیع ائمہ ومقلدین کے اقوال برحق ہیں اور یہ اس لئے کیا گیا تا کہ ان کا زبانی دعویٰ کہ تمام ائمہ مسلمین اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں جو محض تسلیم وایمان پر مبنی تھا اعتقاد قلبی کے ساتھ منضم ہو جائے کہ پہلے سے وہ اس کو بلا دلیل مانتے تھے اور اب معہ دلیل کے یقین کرلیں جیسا کہ خطبہ (دیباچہ) کتاب میں گذرا اس کا ثمرہ ان کو یہ ملے گا کہ قیامت کے دن ہولناک مصائب میں ائمہ مجتہدین ان کی دستگیری فرمائیں گے اور ہر مجتہد اس روز ہر ایک ماننے والے کا ہاتھ پکڑ کر چہرہ بشاش کے ساتھ ملاقات کرے گا۔ برخلاف ان کے منکرین کے کہ ان کے بے ادب ہونے کی وجہ سے غصہ کی نظر سے دیکھیں گے اور جبکہ تمام امام باہم ایک دوسرے کا ادب کرتے ہیں تو عامی آدمی کی ان کے سامنے کیا ہستی ہے۔

ایک مرتبہ امام مالکؒ نے مدینہ طیبہ سے امام لیث بن سعدؓ کے پاس کسی کو ایک مسئلہ دریافت کرنے کے لئے بھیجا تو انہوں نے جواب دیا کہ اے بھائی تم امام ہادی ہو اس مسئلہ میں حق تعالیٰ کا وہی حکم ہے جو تمہارے نزدیک ثابت ہے۔ (انتہیٰ) پس اس کو خوب جان لو۔

والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ.

والحمدللہ رب العالمین.

خاتمہ

یہ وہی ہے جس کے بیان کرنے کا دیباچہ میں وعدہ کیا گیا تھا اس کے اندر احکام شریعت کے بعض وہ اسرار بیان ہوں گے جن کا نفاست اور عمدگی میں کتاب ''میزان الشعرانی'' سے خاص تعلق ہے اور وہ تمام عارف کامل سیدی علی خواصؒ کے ملفوظات سے ہیں ان تمام اسرار سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ حق تعالیٰ نے ہر زمانہ میں جو اپنے بندوں کو اوامر ونواہی کا مکلف فرمایا ہے سو ان کی مشروعیت حضرت آدم علیہ السلام کی گندم خوری کا کفارہ بنانے کیلئے ہوئی ہے جس طرح کتاب ''میزان الشعرانی'' نے تمام مجتہدین ومقلدین کے مذاہب شریعت کے دو مرتبوں (تخفیف وتشدید) کی طرف رجوع کر دئے۔ اسی طرح یہ خاتمہ تمام ابواب اور احکام فقہیہ کو حضرت ابونا آدم علیہ السلام کی گندم خوری (کے کفارہ کی طرف) رجوع کر دے گا۔

ایک دفعہ میں نے شیخ موصوف سے دریافت کیا کہ خدا تعالیٰ نے باوجود تمام عالم اور ان کی عبادات سے غنی ہونے کے اپنے بندوں کو تکالیف (اوامر ونواہی) کا مکلف کیوں فرمایا تو آپ نے جواباً یہ ارشاد فرمایا کہ تاکہ ان لوگوں کے گناہ کا جو وقتاً فوقتاً حق تعالیٰ کی نواہی میں واقع ہوتے رہے ہیں ان کے ذریعہ سے کفارہ ہو، تو میں نے عرض کیا کہ بعض بنی آدم ایسے بھی ہیں جو خدا تعالیٰ کی نافرمانی کسی وقت نہیں کرتے (جیسے انبیاء مثلاً) تو آپ نے جواب دیا کہ اگر گناہ ہوں گے تو کفارہ ہو جائے گا اور اگر گناہ نہ ہوں گے تو ترقی مراتب ہوگی جس طرح انبیاء علیہم السلام کے بارہ میں۔ پھر میں نے حضرت موصوف کے سامنے یہ شبہ پیش کیا کہ اگر ان کے درجات ومراتب کی ترقی ہوتی ہے تو پھر خدا تعالیٰ کے اس ارشاد کا کیا مطلب ہے کہ

و عصیٰ آدم ربه فغویٰ

تو آپ نے جواب دیا کہ لڑکے جس جگہ خدا تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام پر معصیت یا خطا کے لفظ کا استعمال کیا ہے وہ مجازاً کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ان میں سے کوئی دن یا رات کو ایک لحظہ کیلئے بھی مرتبہ احسان سے باہر نہیں ہوتا اور یہ وہ مرتبہ اور مقام ہے جس میں ہر وقت خدا تعالیٰ کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ پس ایسے حضرات سے باوجود اس مقام کے حاصل ہونے کے خدا تعالیٰ کی نافرمانی کیونکر ممکن ہے۔ ہاں نافرمانی اس سے ہو سکتی ہے جو حق تعالیٰ کے مشاہدہ سے غائب ہو جائے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ انبیاء علیہم السلام پر خطا کے لفظ کا استعمال محض صورت کے اعتبار سے ہے نہ حقیقت کے اور یہ اس لئے کہ تاکہ وہ اپنی قوم سے گناہ سرزد ہو جانے کے بعد باطن میں ان کی طرف سے معذرت کر سکیں اور یہ بتلا دیں کہ جب کوئی گناہ سرزد ہو جائے تو اس کی معافی اس طرح مانگنی چاہئے اور تاکہ ان کو خدا تعالیٰ سے دوری کا نقصان بھی معلوم ہو جائے جس طرح قرب کے مزے سے وہ خبردار ہو چکے ہیں۔ کیونکہ

اشیاء اپنی ضدوں سے خوب ظاہر ہوتی ہیں، اور اے لڑکے میں تجھے اس سے بھی زیادہ واضح آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے واقعہ کی ایک مثال بتلاتا ہوں وہ یہ کہ ان کی مثال اس ذی اقتدار بادشاہ کی ہے جس نے ایک دن اپنے خاص درباریوں سے کہا کہ میں ایک چیز کو وجود میں لانا اور اوامر ونواہی پہنچانے کے لئے رسول کرنا چاہتا ہوں جو ان کی اطاعت کرے گا ان کے لئے ایک مکان بناتا ہوں جس کا جنت نام ہوگا۔ اور نافرمانی کرنے والوں کے لئے ایک دوسرا مکان بناتا ہوں جس کا دوزخ نام ہوگا اور یہ چاہتا ہوں کہ اپنے بندے آدم (علیہ السلام) کی پشت سے اولاد پیدا کروں جو زمین میں بسیں اور پھر جب آدم (علیہ السلام) کو اس درخت کے پاس جانے سے منع کردوں اور وہ (حسب نوشتہ) اس درخت سے کچھ کھالیں تو میں خود ان پر اور ان کی اس اولاد پر جس نے کوئی گناہ نہیں کیا مجازاً اور صورتاً حج فرض کردوں اور اس اولاد پر جو گناہ سے نہ بچے حقیقتاً فرض کروں اس کے بعد آدم کو اس جنت سے جہاں وہ درخت سے کچھ کھالیں نکال کر دوسرے گھٹیا مکان میں جس کا نام دنیا ہو بھیج دوں اور وہاں ان کو ایک بلند مرتبہ پر رکھوں اور جو شخص آدم علیہ السلام کی جگہ (خلیفہ) ہونا چاہے تو وہ آگے بڑھے۔ پس اس وقت کوئی (آدم مذکور بننے کیلئے) آگے نہ بڑھے سوائے آدم علیہ السلام کے کہ آپ آگے بڑھے اور عرض کیا کہ ''ان واقعات کے واسطے میں حاضر ہوں'' تو اس وقت جو حاضر ہوگا ہرگز آدم علیہ السلام کے نافرمان ہونے کا حکم نہ لگائے گا۔ بلکہ اور حق تعالیٰ کا (گندم خوری میں) مطیع اور فرمانبردار کہے گا (کہ انہوں نے حق تعالیٰ کی مرضی کو پورا کیا) برخلاف اس کے جو اس وقت غائب تھا کیونکہ وہ آپ کو نافرمان کہے گا اور ضرور کہے گا جس طرح اولاد آدم میں کے محجوب لوگوں کی شان ہے۔ پس اس میں خدا تعالیٰ کی بڑی مصلحت ہے کہ تاکہ لوگو حق تعالیٰ کے تقدیر میں لکھ دینے کی وجہ گناہوں کے مرتکب ہوں۔ پھر اس کے حلم اور عفو کو دیکھیں اور کبھی اس کی فرمانبرداری میں مشغول ہو کر اس کے کرم و بزرگی کا مشاہدہ کریں تو گو حضرت آدم علیہ السلام نے اپنی محجوب اولاد کی طرف سے اس جرم صوری کے ارتکاب کو برداشت کرلیا جو آپ سے وقوع میں آیا اور اس واقعہ سے جو اپنی اولاد کیلئے دروازہ مغفرت کھول دیا۔ پس اے بھائی تم جان گئے ہوگے کہ تمام وہ تکالیف جو خدا تعالیٰ نے دنیا میں مشروع فرمائیں ہیں وہ سب حضرت آدم علیہ السلام کی صوری مخالفت حق تعالیٰ کے بالمقابل ہیں اور آپ کی اولاد میں سے ہر ایک نے سوائے انبیاء علیہم السلام کے ضرور یا کوئی گناہ کیا یا کسی گناہ یا امر مکروہ یا خلاف اولیٰ کا قصد کیا۔

پس ان بنی آدم کیلئے جنہوں نے گناہ نہیں کیا تمام تکالیف مشروعہ باعث ترقی مراتب اور گناہگاروں کے لئے یا ان کے گناہوں کا کفارہ یا سزائیں ہیں جیسے حدود خدا تعالیٰ کی مقرر فرمائی ہوئی ہیں۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو فرماتے سنا کہ حضرت آدم علیہ السلام سے جو کچھ ظاہری نافرمانی کا صدور ہوا تھا وہ (درحقیقت) خدا تعالیٰ کی فرمانبرداری تھی کیونکہ وہ حضرت آدم سے گندم خوری کے وقت اسی قدر راضی تھا جس قدر ان کے نماز پڑھنے سے، اور جس نے اپنے باپ کے بارہ میں کوئی کمزور کلمہ کہا بنی آدم پر قیاس کر کے تو وہ قیامت کے دن ان کے ذمہ سے بری ہوگا۔ اور انہوں نے یہ جو کہا تھا کہ

ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنکونن من الخسرین

تو اس سے اپنی اولاد کی بخشش مطلوب تھی تو گویا (ان کلمات سے) آپ نے اپنی اولاد کی خدا تعالیٰ سے سفارش کی تھی اور یہ جو واقعات آپ پر پیش آئے کہ آپ کا تاج سر سے اتر گیا اور کپڑے بدن سے نکل گئے اور آپ روئے اور پشیمان ہوئے تو یہ سب ظاہری تھے تا کہ اس واقعہ کی خبر آپ کی اس اولاد کو بھی پہنچ جائے جو آپ کے زمین میں اترنے کے وقت موجود نہ تھی اور گندم خوری کے بعد آپ کو قضائے حاجت کی ضرورت اس لئے ہونے لگی تا کہ آپ کو اپنی اولاد پر بھی یہ ضروریات پیش آنی یاد آویں اور جب آپ پیشاب یا پاخانہ کریں تو اپنی اولاد کیلئے مغفرت طلب کریں اور شریعت محمدیہ ﷺ میں انسان کو پاخانے سے باہر آنے کے وقت طلب مغفرت کا حکم ہے۔
اسی طرح حضرت حواء علیہا السلام میں قضائے حاجت سے ایک امر پیدا ہو گیا یعنی ہر ماہ میں حیض تا کہ وہ اپنی بیٹیوں کے گناہوں کو یاد کر کے ان کیلئے طلب مغفرت کریں اور حضرت آدم علیہ السلام پر حضرت حواء میں ہر مہینہ حیض کی زیادتی اس لئے کی گئی کہ درخت سے کچھ کھانے کا ظاہری سبب وہ بنی تھیں۔ بلکہ وہ خود درخت انجیر (یا درخت گندم) سے پھل کاٹ کر لائیں تھیں اور حضرت آدم علیہ السلام کو کھانے کو دیا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ جو گناہ کا کام اسے اچھا جان کر کرے اس کا ظاہری گناہ اس سے بہت بڑا ہو گا جو بھولے سے گناہ کر بیٹھے۔ خدا تعالیٰ نے فرمایا

ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى ولم نجد لم عزما

بالخصوص جب کہ ابلیس لعین نے آپ سے قسم کھا کر کہا کہ میں آپ کا خیر خواہ ہوں۔ بعض کاملین سے ہم کو پہنچا ہے کہ انہوں نے شیطان مردود سے دریافت کیا کہ تو نے جھوٹی قسم آدم علیہ السلام سے کیوں کھائی تو اس نے جواب دیا کہ اور کیا کرتا جب میں نے دیکھا کہ حق تعالیٰ کی قضا قدر میں تغیر نہیں ہوتا اور میں دیکھتا ہوں کہ انبیاء کے قلوب (خدا تعالیٰ کی جناب میں) عاجز اور برے خطرات سے بچنے والے، خدا تعالیٰ کی پوری تعظیم کرنے والے ہیں (تو مجبوراً) میں نے اس معبود کی قسم کھائی جس کا تخیل آدم علیہ السلام کے ذہن میں ہے اور حق تعالیٰ تو ان چیزوں میں سے ہے نہیں جو دل میں گذرتی ہیں تو میں نے اس اللہ کی قسم نہیں کھائی جس کی مثل کوئی نہیں۔ البتہ اس معبود کی قسم کھائی جس کی صورت خیالیہ آدم (علیہ السلام) کے ذہن میں تھی۔

پھر بھائیو! یہ بھی جان لینا چاہئے کہ جس وقت جنت میں آدم علیہ السلام رہا کرتے تھے وہ بڑی جنت نہیں تھی جو علم خداوندی میں مقرر کی ہوئی ہے جیسا کہ متبادر یہی سمجھ میں آتا ہے بلکہ وہ جنت برزخ تھی جو جبل یاقوت کے اوپر ہے جیسا کہ اہل کشف نے یہی بیان کیا ہے اور دلیل انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ بڑی جنت میں لوگ اس وقت داخل ہو سکیں گے جب مر جائیں گے اور حساب ہو چکے گا اور پل صراط سے پار اتر جائیں گے اور (جنت برزخ ہی) وہ جنت ہے جو مومن کو قبر میں دکھلائی جاتی ہے اور اس کی کھڑکی تلذذ و تنعم کیلئے کھلی چھوڑ دی جاتی ہے اور یہی بات اس دوزخ میں ہے جو دنیا میں کسی کو خواب میں نظر آتی ہے یا بطریق کشف معلوم ہوتی ہے کہ وہ دوزخ برزخ ہے (بڑی دوزخ نہیں) اہل کشف کا بیان ہے کہ یہی وہ دوزخ ہے جس میں رسول خدا ﷺ نے عمرو بن لحی

کو پڑا دیکھا تھا۔ یہ وہ شخص ہے جس نے جانوروں کو سانڈ کرنے کی رسم ایجاد کی اور اسی میں اس عورت کو پڑا دیکھا جس نے بلی کو باندھ رکھا تھا یہاں تک کہ وہ مرگئی۔ اہل کشف نے بیان کیا کہ آدم علیہ السلام نے اسی جنت کے درخت سے کھایا تھا اور اسی سے دنیا میں اتارے گئے۔ اور ہر اس بنی آدم کی روح جو خدا تعالیٰ کی فرمانبرداری میں مرتا ہے اسی جنت کی طرف عود کرتی ہے اور اگر نافرمان مرتا ہے تو اس کی روح دوزخ برزخ میں جاتی ہے اور ان دونوں جگہوں میں بنی آدم ہمیشہ رہیں گے یہاں تک کہ دنیا ختم اور زمانہ معدوم ہو جائے اور پھر دوسری بار صور پھنکے اور لوگ حساب دے لیں تو پھر وہ بڑی جنت اور بڑی دوزخ میں داخل ہوں گے اور اگر یوں کہا جائے کہ مومن کیلئے جو کھڑکی جنت کی کھولی جاتی ہے یا کافر کیلئے دوزخ کی تو وہ بڑی جنت اور بڑی دوزخ ہوتی ہے تو حشر ونشر اور حساب و پل صراط وغیرہ جو احادیث میں وارد ہیں بالکل باطل ہو جائیں گے۔ (انتہیٰ)

حضرت سیدی علی خواصؒ نے فرمایا ہے کہ چونکہ جنت برزخ جنت کبریٰ کے ساتھ صفائی اور سنہری پن میں بہت مشابہت رکھتی ہے اس لئے وہ نجاست مثلاً پیشاب و پاخانہ وخون وسنک وغیرہ کی جگہ نہیں تھی جو درخت سے کھالینے کے بعد نکلنی لازمی تھیں۔ لہٰذا خدا تعالیٰ نے آدم علیہ السلام اور حوا علیہا السلام کو زمین میں اتار دیا جو تعفنات کی جگہ ہے تا کہ وہاں اس نجاست کو خارج کریں جو ان دونوں کے حق میں صوری تھی اور نافرمان وگناہگار آدمیوں کے حق میں حقیقی۔ (انتہیٰ)

اور میں نے اپنے بھائی افضل الدینؒ سے سنا ہے کہ جب آدم وحواء علیہما السلام نے منع کئے ہوئے درخت سے کھالیا تو ان کے اندر پیشاب اور پاخانہ اور خون اور لذت ہمبستری و مساس پیدا ہو گئے اور اسی وجہ سے جب ان کی اولاد نے اس درخت سے کھایا جو ان کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ حرام یا مکروہ یا خلاف اولیٰ کام کرتا ہے تو آدم اور حواء علیہا السلام کے اندر جو صورۃ نجاستیں پیدا ہو گئیں تھیں ہو گئے ان کے اندر ان سے بھی زیادہ مفاسد پیدا ہو گئے۔ مثلاً مجنون ہو جانا اور بلا مرض بیہوش ہو جانا اور پیپ وسنک تکبر وظلم کرنا منہ سے ہنسنا، تہبند حد زیادہ لٹکانا، پاجامہ وکراتہ اور عمامہ کو تکبر سے بڑا اور حد سے زیادہ نیچا کرنا اور غیبت وچغلی اور برص و جزام اور کفر وشرک اور ان کے سوا وہ چیزیں جو احادیث میں وارد ہیں اور ان سے طہارت ٹوٹ جاتی ہے پس جو شخص تمام نواقض طہارت میں غور کرے گا اس کو ظاہر ہوگا کہ یہ تمام کھانے سے پیدا ہوتی ہیں اور ہمارے اندر کوئی ناقض طہارت ایسا نہیں جو کھانے سے نہ پیدا ہوتا ہو۔

اس لئے کہ جو نہ کھاتا ہو اس کی شان فرشتوں کی سی ہے کہ اس کے اندر نواقض مذکورہ اور غیر مذکورہ میں یہ کوئی ناقض وقوع میں نہ آئیگا کیونکہ فرشتے نہ پیشاب کرتے ہیں نہ پاخانہ کرتے ہیں اور نہ ان میں خون جاری ہوتا ہے اور نہ ان کو مردوں یا عورتوں کی سی خواہش ہے اور نہ انہیں مساس وہمبستری میں لذت آتی ہے اور نہ وہ کبھی مجنون ہوتے ہیں اور نہ ان پر بیہوشی طاری ہوتی ہے اور نہ وہ کفر وشرک وغیرہ سے خدا تعالیٰ کی نافرمانی کرتے ہیں کیونکہ غلام اپنے آقا کی نافرمانی جب ہی کر سکتا ہے کہ بندہ (غلام) خدا تعالیٰ (آقا) کے مشاہدہ سے غائب

(پوشیدہ) ہو جائے اور اس کے مشاہدہ سے پوشیدگی صرف کھانے ہی سے ہوتی ہے۔ پس اگر بندہ کھایا نہ کرتا تو کبھی خدا تعالیٰ کی نافرمانی نہ کرتا یہی وجہ ہے جو شارع علیہ السلام اور ائمہ مجتہدین نے ہم کو حکم کیا ہے کہ جب ہمارے اندر کوئی شے ناقص طہارت پیدا ہو تو پانی یا اس کے خلیفہ (مٹی) سے طہارت حاصل کر لیں۔ چنانچہ شارع علیہ السلام اور تمام مجتہدین کا حکم ہے کہ بذریعہ پانی نجاست سے پاکی حاصل کی جائے اور استنجا کرنے یا جوتے کی نجاست دور کرنے یا عورت کے دوپٹہ کا پلو اس قدر لمبا ہو کہ زمین میں گھسٹے اور کسی جگہ نجاست سے ملوث ہو جائے تو اس کو پاک کرنے کیلئے مٹی کو کام میں لایا جائے (اس طرح کہ ڈھیلوں سے استنجاء کیا جائے اور جوتہ کو زمین پر چلنے سے وعلیٰ ہذا دوپٹہ پاک زمین پر گھسٹنے نے پاک سمجھا جائے۔ اور ہم کو اس کا بھی حکم دیا ہے کہ جو نجاست پیشاب یا پاخانہ کے مقام سے نکلے اس سے پرہیز اور اجتناب کریں یہاں تک کہ اس جگہ چھونے سے بھی جہاں سے پیشاب یا پاخانہ کا خروج ہوتا ہے اور ہم کو شارع علیہ السلام نیز و (اکثر) علماء نے بھی یہ حکم دیا ہے کہ پاجاموں پر پانی چھڑک دیا کریں کیونکہ وہ پیشاب گاہ سے لگتا ہے جو نجاست کے خروج کی جگہ ہے اور نبی کریم ﷺ طہارت کے وقت تہبند پر بھی پانی چھڑک دیتے تھے اور فرماتے تھے کہ جبرائیل نے یہ حکم کیا ہے اور احکام کی توجیہات میں عنقریب آجائے گا کہ پیشاب گاہ چھونے سے وضو کا ٹوٹنا بڑے درجہ کے علماء صلحاء کے ساتھ خاص ہے اور نہ ٹوٹنا عوام الناس کے ساتھ اور اس کی وجہ کہ شارع علیہ السلام نے دودھ پیتے بچہ کے پیشاب سے صرف اس جگہ پانی کا چھینٹا دینے کا حکم فرمایا نہ دھونے کا ہم پر سہولت کرنا ہے۔ پس جو دھووے تو یہ بھی جائز ہے اگرچہ چھینٹا دینا (دھونے سے) افضل ہے کیونکہ احکام شرعیہ کی بنا آنحضرت ﷺ کے ارشاد پر ہے نہ عقلیات پر (اگر کوئی کہے) کہ تم نابالغ بچوں کے پیشاب کو نجس کیوں کہتے ہو۔ حالانکہ انہوں نے ممنوعات کے درخت سے کچھ بھی نہیں کھایا کیونکہ وہ مکلف ہی نہیں تو جواب یہ ہے کہ بعض اہلِ کشف نے یہ بیان کیا ہے کہ نابالغ بچوں کی ارواح (نافرمانی کرنے سے) گناہگار ہوتی ہیں جس طرح فرمانبرداری سے (ان کی ارواح مستحق وجود ہوتی ہیں) اور نیز بعض علماء سے ثابت ہے کہ وہ دودھ پیتے بچہ کے پیشاب لگ جانے سے دھونے کا حکم دیتے تھے اور یہ فرماتے تھے کہ اس کی ماں نے اس وقت حرام یا مشتبہ رزق کھایا ہے تو اس اعتبار سے اس بچہ کا پیشاب بہ نسبت حلال خور کے پیشاب کے زیادہ ناپاک ہوا۔ (انتہیٰ) اور پیشاب گاہ چھونے سے وضو ٹوٹنے میں اقوال مجتہدین دو قسم پر ہیں بعض مشدد اور بعض مخفف اور ہر ایک قول قرآن وحدیث کی طرف منسوب ہے۔ جس طرح بعض مجتہدین وہ ہیں جن کا قول تخفیف وتشدید کے درمیان ہے مثلاً و مجتہدین جس کا قول (اس باب میں) مفصل ہے۔

اسی کے مثل وہ بعض نواقض (طہارت) ہیں جن پر ائمہ کا اتفاق ہے مثلاً پیشاب یا پاخانہ، ہمبستری، مجنون ہونا اور بعض وہ جن میں اختلاف ہے جیسے محرم عورت یا بیوی کو ہاتھ لگا دینا۔ علیٰ ہذا منجملہ نواقض مختلف فیہا کے بدن سے بہتے خون کا نکلنا ہے اور قہقہہ سے ہنسنا اور مشرک یا جزاری یا برص والے یا صلیب یا بت وغیر کو ہاتھ لگانا اور حدثوں کے باب میں یہ گذر گیا ہے کہ پیشاب گاہ چھونے سے وضو کا ٹوٹنا پیشاب گاہ کی ذات کی وجہ سے

نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ وہ اس چیز کے خروج کی جگہ ہے جو کھانے سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر نفس پیشاب گاہ کے کھانے سے پیدا ہونے کی وجہ سے وضو ٹوٹتا ہوتو تمام اعضاء کا یہی حکم ہونا چاہئے تھا کیونکہ تمام بدن کھانے سے ہے بڑھا اور پیدا ہوا ہے (اگر تم کہو) کہ اگر کوئی شخص کنکریاں نگل جائے پھر وہ پاخانہ کے راستہ سے نکلیں تو علماء وضو ٹوٹ جانے کا حکم دیتے ہیں۔ حالانکہ وہ یقیناً کھانے سے پیدا نہیں ہوئیں (تو جواب یہ ہے) کہ محض ان کے نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا بلکہ اس وجہ سے ٹوٹتا ہے کہ کنکریوں پر وہ نجاست لتھڑی ہوئی ہے جو کھانے سے پیدا ہے اور بالفرض اگر ان پر نجاست لگی ہوئی نہ ہوتو علماء ان کے نکلنے سے وضو ٹوٹنے کا حکم نہ دیں گے۔ کیونکہ درحقیقت ناقض وضو فضلہ کا خروج ہے جو کھانے اور پینے اور شہوت لانے اور حق تعالیٰ سے غافل ہو جانے کے سبب پیدا ہوا ہے اور کنکریوں کے نگلنے اور نکلنے میں کوئی بات امور مذکورہ میں سے نہیں پائی گئی۔ پس خوب سمجھ لو کہ حدث اصغر اور حدث اکبر سے طہارت کے حکم کا یہی سبب ہے۔

(اگر تم کہو) کہ کیا وجہ ہے کہ منی کے نکلنے سے تمام بدن کے دھونے کا حکم ہے۔ حالانکہ وہ پیشاب و پاخانہ سے پلید ہونے میں یقیناً کم ہے (تو جواب یہ ہے) کہ منی نکلنے اور ہمبستر ہونے سے (اگر چہ منی نہ نکلے) تمام بدن کو دھونے کا حکم اس کے ناپاک ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لذت کی وجہ سے ہے جو تمام بدن میں سرایت کر کے اس کو مردہ بنا دیتی اور خدا تعالیٰ کی یاد سے غافل کر دیتی ہے یہی وجہ ہے جو تمام سطح بدن پر پانی بہانے کا حکم فرمایا کیونکہ لذت ہی تمام بدن میں سرایت کر جاتی ہے پس منی اگر چہ پیشاب و پاخانہ کی فرع ہے لیکن لذت میں ان دونوں سے زائد ہے اسی لئے ہم کو پانی بہانے کا حکم کر دیا گیا جو بدن کی کمزوری یا سستی یا مردگی کو دفع کرنے والا ہے تا کہ مکلّف جب اپنے پروردگار سے سرگوشی کرنے کھڑا ہوتو وہ زندہ بدن کے ساتھ ہو لہٰذا ہر جگہ جس کو غسل میں پانی نہ پہنچا ہو مثل مردہ یا قریب المرگ عضو یا بے ہوش آدمی کے بدن کی مثل ہے۔ پس وہ جگہ نماز کے اندر حق تعالیٰ کے سامنے حاضر نہ ہوگی اور جب وہ حاضر نہ ہوئی تو اس کی نماز ہی نہ ہوئی۔ اس لئے کہ تمام نماز تمام بدن کے ساتھ صحیح ہوتی ہے جس طرح اللہ والوں کے نزدیک بلا حضور قلب نماز صحیح نہیں ہوتی۔ پس خوب سمجھ لو۔ اور اس کی وجہ کہ پانی نہ ہونے کے وقت خواہ حقیقت میں موجود نہ ہو یا شرعی طور پر اس کے نہ ہونے کا حکم دیا جائے (مثلاً مریض یا خوفِ دشمن ہو اگر پانی موجود ہے) تیمّم کرنا واجب ہے سو یہ ہے کہ مٹی میں کچھ بو پانی کی ہے اس لئے کہ وہ اس پانی کا تلچھٹ ہے جو مخلوقات پیدا کئے جانے کے وقت موجزن ہوا تھا۔ پس اگر موجود نہ ہو تو پتھر سے تیمم کر لے کیونکہ اس کی اصل بھی پانی ہے اور وہ موجزن پانی کے جھاگ سے بنایا گیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب پتھر کو آگ میں جلایا جاوے تو اس سے قطرات پانی ٹپکتے ہیں۔ پس اگر اس میں پانی نہ ہوتا تو آگ میں جلانے سے پانی نہ دیتا کیونکہ انقلاب ماہیات ناممکن ہے۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو فرماتے سنا ہے کہ خروج منی سے تمام بدن دھونے کا حکم فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ منی نکلنے میں جس قدر حق تعالیٰ سے غفلت ہوتی ہے اس قدر غفلت پیشاب و پاخانہ پھرنے میں نہیں ہوتی۔

یہی وجہ ہے جو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنا وضو توڑ دیتا ہے۔ کیونکہ وقوع اس کا نماز کے اندر صرف اسی شخص سے ہوگا جو اس مشاہدہ سے غائب ہوگا کہ حق تعالیٰ مجھ کو دیکھ رہا ہے اور اللہ والوں کے نزدیک اس سے نماز وطہارت سب باطل ہو جاتے ہیں۔

رہی یہ بات کہ حیض ونفاس والی عورت کو تمام بدن پر پانی بہانا کیوں واجب ہے جب وہ بند ہو جائیں سو اس کی وجہ سخت پلیدی ہے جو حیض ونفاس سے پیدا ہوئی ہے بالخصوص اس وقت کہ عورت کو پسینہ آیا ہو اور خون بدن پر پھیل گیا ہو۔ اور خدا تعالیٰ نے خون حیض کے بارہ میں فقط (اذی) پلیدی کا استعمال کیا ہے اور خون کے نکلنے کے زمانہ میں اس کی نماز کو باطل قرار دیا ہے اور بعد بند ہو جانے کے بھی جب تک یا صرف خون کے نشان کو نہ دھووے یا تمام بدن پر پانی بہاوے یا تیمم کرے اور امام ابو حنیفہؒ نے حیض ونفاس والی عورت سے جب خون بند ہو چکے اور وہ اپنی پیشاب گاہ کو دھولے ہمبستری کو جائز رکھا ہے اور شاید یہ قول ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جنہیں ہمبستری کی سخت حاجت ہو اور زنا میں واقع ہو جانے سے ڈرتے ہوں (اگر تم کہو) اس کی کیا وجہ کہ آدمی کے پیشاب وپاخانہ کے ناپاک ہونے میں تمام علماء کا اتفاق ہے اور بعض حیوانات کے پیشاب وپاخانہ کے پلید ہونے میں اختلاف ہے۔ حالانکہ آدمی چوپایوں سے یقیناً اشرف ہے کیونکہ درخت (ممنوعات) سے کھانے کی ممانعت کا یہی مکلف ہے نہ کوئی اور (تو جواب یہ ہے) کہ علماء کا اس کے پیشاب وپاخانہ کے ناپاک ہونے پر جو اتفاق ہے وہ محض اس کی شرافت اور بلند مرتبہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ پس اس کی شرافت کا تقاضا یہ تھا کہ جو چیز اس کے ساتھ مخلوط ہو جائے وہ پاک ہو لیکن جب وہ اپنے پروردگار کے حکم سے غافل اور لذات نفسانیہ اور خواہشات طبعیہ کے تابع ہو گیا تو حکم برعکس ہو گیا کہ جو چیز اچھی بو والی اور پاک بھی اس سے مخلوط ہو جاتی ہے تو وہ بھی ناپاک اور بدبودار ہو جاتی ہے (جس طرح) پیشاب وپاخانہ، ریزش بینی، تھوک، بغل کا پسینہ۔ اور یہ قانون (مسلم ہے) کہ جس کا مرتبہ بڑا ہوتا ہے اس کی چھوٹی خطا بھی بڑی ہوتی ہے۔ (اگر تم کہو) کہ آدمی کے پیشاب وپاخانہ کے ناپاک ہونے کی علت جو اس کی شرافت بیان کی گئی وہ گدھے کے پیشاب وپاخانہ میں ٹوٹتی ہے کیونکہ اس کے ناپاک ہونے پر بھی تمام علماء کا اتفاق ہے حالانکہ اس میں شرافت مفقود ہے تو اس کا کیا جواب ہے (ہم جواب دیں گے) کہ اس کے پلید ہونے کی علت کھاتے وقت خدا تعالیٰ سے غافل ہو جانا ہے۔ اسی طرح ان جانوروں میں جن کا گوشت کھایا نہیں جاتا برخلاف ان جانوروں کے جن کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ کیونکہ خدا تعالیٰ سے کم غافل ہوتے ہیں اسی لئے بعض علماء نے ان کے پیشابوں اور گوبروں میں تخفیف کی ہے اس کی تائید ہم پر خدا تعالیٰ کے یہ احسان فرمانے سے ہوتی ہے کہ اس نے چوپایوں کا کھانا ہمارے لئے حلال فرما دیا اور اگر وہ ہمارے لئے خچروں اور گدھوں کو حلال فرما دیتا تو ان کے کھانے سے ہماری غفلت اور بڑھ جاتی۔ جس طرح اس ذبیحہ کو بھی فرما دیا جس پر (ذبح کے وقت) خدا تعالیٰ کا نام نہ پڑھا گیا ہو (اگر کہا جائے) کہ کیا وجہ جو گدھے کے باقی فضلات (ریزش بینی پسینہ وغیرہ) کے ناپاک ہونے پر علماء کیوں نہ متفق ہوئے۔ حالانکہ یہ تمام چیزیں بھی پیشاب وپاخانہ کی طرح کھانے سے پیدا ہوتی ہیں (تو جواب یہ ہے) کہ ان چیزوں میں تخفیف کرنے کی وجہ ان کی ناپاکی اور برائی کا ہلکا ہونا اور ان کی صورتوں کا کھانے

اور پینے کی چیزوں کی صورتوں سے بہت بعید ہونا ہے برخلاف پیشاب و پاخانہ اور قے کے کیونکہ یہ سب اکثر رنگ میں پلید چیزوں کے مشابہ ہوتی ہیں۔ پس جس نے ان کے سخت پلید ہونے کی طرف نظر کی اس نے ناپاک کہہ دیا اور جس نے کم درجہ کی ناپاکی کی طرف نظر کی اس نے ناپاک نہیں کہا جیسا کہ کتاب میں اس کی پوری تفصیل گذر چکی ہے۔ پس یہ علت ہے حدث کی جو کھانے اور پینے سے پیدا ہے اور طہارت کیلئے مٹی اور پانی کا استعمال واجب ہونے کی۔ اور اگر ہم (ممنوعات) کے درخت سے کچھ نہ کھاتے۔ یہاں تک کہ مکروہ سے بھی اجتناب کرتے تو نہ ہم کو حدث (ناپاکی) لاحق ہوتی اور نہ ہم کو طہارت کا حکم کیا جاتا بلکہ ہمیشہ فرشتوں کی طرح پاک رہا کرتے اور اگر خدا تعالیٰ حضرت آدم علیہ السلام کی صوری توبہ کا قصہ ہمیں نہ سناتا تو ہم کو اپنے گناہوں سے توبہ کرنے کی ہدایت ہوتی اور نہ یہ جانتے کہ گناہوں سے خلاصی کیونکر ہوا کرتی ہے اور نہ خدا تعالیٰ یہ ارشاد فرماتا کہ

ان اللہ یحب التوابین و یحب المتطھرین

فالحمدللہ رب العالمین.

رہی یہ بات کہ نمازوں کی (فرضیت کا) کھانے پینے سے تعلق کیونکر ہے سو اس کا بیان یہ ہے کہ نماز ہماری توبہ اور استغفار کیلئے مشروع ہوئی ہے کیونکہ جب ہمارے بدن گناہوں کی وجہ سے مردہ یا حسب خواہش چیزیں کھانے یا غفلتوں میں پڑ جانے سے کمزور وسست ہو جاتے ہیں تو اس وقت خدا تعالیٰ کے سامنے پھر کھڑے ہونے سے روحانی قوت حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے خدا تعالیٰ نے ہم کو پانی یا مٹی سے طہارت حاصل کرنے کا حکم فرمایا جس سے بدن میں زندگی اور قوت آتی ہے۔ پھر اپنے سامنے کھڑے ہونے کا حکم دیا جس سے روح میں زندگی پیدا ہوتی ہے۔ تاکہ ہم اپنے پروردگار سے زندہ ارواح و ابدان کے ساتھ سرگوشی کریں بعد اس کے کہ وہ گناہوں میں پڑنے سے مردہ ہو چکے تھے تو گویا ہم نے بذریعہ ان افعال کے خدا تعالیٰ سے نزدیکی اور اس کے ہم سے راضی رہنے کا دروازہ کھول لیا بعد اس کے کہ وہ ہم سے اس درجہ کا راضی نہ تھا جتنا اس وقت ہوگا جب ہم اس کے سامنے کھڑے ہوں گے اور اس کا ہم سے اس قدر راضی نہ ہونا اس وجہ سے ہوا کہ ہم خواہشات نفسانی اور کھانے پینے میں مشغول اور جائے ضرور میں اخراج نجاست کیلئے جو اس کے دربار ذیشان کے مناسب نہیں داخل ہو کر اس سے غافل ہو گئے۔ یہی وجہ ہے جو ائمہ رضوان اللہ علیہم کھانے میں کمی رکھتے تھے اور فرماتے تھے کہ خدا تعالیٰ کے سامنے ہم کو ستر کھولنے سے شرم آتی ہے (یعنی پیشاب و پاخانہ کرتے وقت) جیسے حضرت امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ اور امام بخاریؒ۔ چنانچہ امام مالکؒ اور امام بخاریؒ ہفتہ میں ایک دفعہ پاخانہ کرتے تھے اور امام اوزاعیؒ مہینہ میں ایک دفعہ۔ پس جب ان کا پیٹ بہت پتلا ہو گیا تو مہینہ میں دو دفعہ کرنے لگے تو ان کی والدہ فرمایا کرتی تھیں کہ عبدالرحمٰن کو تو پیٹ کی بیماری ہو گئی (کیونکہ مہینہ میں دو دفعہ جاتے ہیں اللہ اکبر) اور حدیث شریف میں ہے کہ جب نماز کا وقت آتا ہے تو فرشتے پکار کر کہتے ہیں کہ اے بنی آدم تم اپنی اس آگ کو بجھاؤ جو تم نے جلائی ہے (اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ کیا وجہ ہے کہ دن رات میں پانچ نمازیں فرض ہوئیں (تو جواب یہ ہے) کہ یہ خدا کی رحمت ہے تاکہ

ہم طہارت حاصل کرتے وقت اپنے گناہ یاد کر لیا کریں اور جب اس کے سامنے کھڑے ہوا کریں تو ہم کو شرف اور اس کی رضامندی حاصل ہو جایا کرے اور اس سے فائدہ یہ ہو کہ ایک نماز سے دوسری نماز تک کے درمیان جو جو نقص ہمارے اندر ہو گئے ہوں ان کی مکافات ہوتی رہے اور ہر نمازی اور پاکی حاصل کرنے والا حسب مراتب اپنے کئے ہوئے گناہوں کے اس طرح معافی مانگ لیا کرے جس طرح متوضی اگر وضو کرنے میں وہ دعا پڑھا کرے جو حدیث میں وارد ہے تو اس کے مخصوص گناہ بخشے جاتے ہیں۔ پھر جب وہ نماز کیلئے کھڑا ہو جاتا ہے تو وہ گناہ بخشے جاتے ہیں جو نماز کے ساتھ مخصوص ہیں۔ کیونکہ ہر شرعی حکم کسی نہ کسی فعل کا کفارہ بنایا گیا ہے جس میں بندہ واقع ہوتا رہتا ہے منجملہ ان ان افعال کے جن سے خدا تعالیٰ راضی نہیں جیسا کہ اہل کشف اس کو خوب جانتے ہیں اور اگر کسی بندہ کو کشف ہو جاتا ہے تو وہ دیکھتا ہے کہ اللہ اکبر کہنے کے وقت جس کے یہ معنیٰ ہیں کہ خدا تعالیٰ کی ذات ہر اس صفت تعظیم سے برتر ہے جن کا قلوب میں گذر ہوتا ہے۔ اس کے گناہ داہنی اور بائیں جانب جھڑ رہے ہیں۔ پھر جب قرات پڑھتا ہے تو اور گناہ داہنے اور بائیں چھڑتے ہیں۔ اسی طرح رکوع اور قومہ اور سجدہ وغیرہ کے وقت گناہ جھڑتے ہی رہتے ہیں۔ پس جب وہ نماز سے فارغ ہوتا ہے تو اس پر ان گناہوں میں سے کوئی گناہ باقی نہیں ہوتا جو نماز کی وجہ سے بخشے جاتے ہیں۔

اس قدر سے اس کا بھی جواب معلوم ہو گیا جو کہے کہ حدیث میں وارد ہے کہ جب نمازی وضو کرتا ہے تو اس کے تمام گناہ جھڑ جاتے ہیں اگر وہ وضو کرنے کے ساتھ ہی نماز کو کھڑا ہو جائے تو نماز سے جھڑنے کے لئے گناہ اتنی دیر میں کہاں سے آجائیں گے۔ پس خوب سمجھ لو۔

اور ابواب طہارت میں ہم کہہ چکے ہیں کہ بندہ کے جس قدر گناہ زیادہ اور نجس ہوں اسی قدر زیادہ پانی سے لطافت حاصل کرے تاکہ وہ بدن قوی اور زندہ ہو جاوے جو کثرت معاصی سے مردہ ہو گیا ہے برخلاف مستعمل پانی کے۔ خدا تعالیٰ رحم فرماوے امام ابو حنیفہؒ پر کہ آپ کا استنباط کس قدر باریک ہے، اور آپ نے اس امت کیلئے کس قدر احتیاط رکھی ہے کہ مستعمل پانی سے طہارت حاصل کرنے کو نا جائز فرمایا اگرچہ وہ قلتین سے بھی زیادہ ہو کیونکہ اس میں گناہوں کے جھڑ جانے سے کمزوری اور ضعف آ گیا ہے اور تمام مجتہدین پر رحم فرماوے (اگر کہو) کہ جب پانچوں وقت کی فرض نمازیں ان گناہوں کا کفارہ ہو گئیں جن کا نماز سے تعلق ہے تو پھر نوافل کی مشروعیت کیوں ہوئی۔ کیا ان گناہوں کے کفارہ کے واسطے جو آئندہ زمانہ میں واقع ہوں گے یا ان نقصانات کو پورا کرنے کے لئے جو فرائض میں رہ گئے ہوں جیسا کہ اہل کشف کا بیان ہے کہ

لانفل الا عن کمال فرض

نفل کی مشروعیت نہیں ہوئی مگر فرض پورا کرنے کیلئے

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب نمازی تکبیر تحریمہ پڑھ لیتا ہے تو سلام پھیرنے تک اس کے دل میں دنیا کی کسی چیز کا گذر نہیں ہوتا (تو جواب یہ ہے) کہ نوافل ان نقصانات ہی کو پورا کرنے کیلئے مشروع ہوئے ہیں جو فرائض

میں رہ جاتے ہیں۔اور یہ اپنے اپنے مرتبہ کی موافق۔اور نوافل درحقیقت نوافل اسی شخص کے واسطے ہیں جس کے فرائض بلانقص ادا ہوئے ہوں اور وہ اولیاء اللہ ہیں اسی سے حق تعالیٰ نے رسول خدا ﷺ کو فرمایا کہ

ومن للیل فتھجد بہ نافلۃ لک

تو یہ نافلہ کا لفظ دال ہے اس پر کہ رسول خدا ﷺ کے فرائض بے نقص تھے اسی طرح جو کمال مقام میں آنجناب کے وارثین اور خدا تعالیٰ کے اولیاء میں داخل ہیں ان کا بھی یہی حال ہے۔اور ہم جیسے لوگ بذریعہ نوافل کے صرف نقصانات پورے کر سکتے ہیں اور اس کی تائید بخاری شریف کی اس حدیث سے ہوتی ہے کہ

''بے شک قیامت کے دن فرائض کے نقصانات نوافل سے پورے کئے جائیں گے۔''

پس اس کو خوب سمجھ لو۔

(اگر تم کہو) اس کی کیا وجہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے بعض نوافل کو موکد بنایا اور بعض کو نہیں (تو جواب یہ ہے) کہ امت پر سہولت و وسعت کرنے کے لئے ایسا کیا کیونکہ اگر تمام نوافل کی تاکید فرماتے تو بہت بار ہو جاتا جس کے تحمل کی طاقت کم لوگ رکھتے اور نبی کریم علیہ التسلیم حتی المقدور امت پر تخفیف و تسہیل کو پسند فرماتے تھے کیونکہ آپ جانتے تھے کہ خدا تعالیٰ ان تمام عبادات سے غنی ہے۔اور نبی کریم علیہ السلام نے ایک دفعہ مغرب سے پہلے دو رکعتیں پڑھیں پھر نہیں پڑھیں چھوڑ دیں اور یہ فرمایا کہ مجھے ڈر ہے کہ لوگ ان کو سنت نہ بنالیں یعنی ہمیشہ ادا کیا کریں جس طرح سنن موکدہ ادا کی جاتی ہیں۔(اگر تم کہو) کیا وجہ جو اسباب کی وجہ سے بھی نوافل ہوئے جیسے سورج گرہن اور طلب باراں اور عیدین اور جنازہ کیلئے (تو جواب یہ ہے) کہ چونکہ بندہ کھانے پینے سے خدا تعالیٰ کی ان نشانیوں سے جن کے ذریعہ وہ اپنے بندوں کو ڈراتا ہے پردہ میں پڑ گیا تھا بالخصوص اس وقت جب کہ اس نے حرام رزق اور نفسانی خواہشات کی چیزیں کھائی ہوں جن کی وجہ سے اس کے دل میں قسادت (سختی) پیدا ہوگئی ہو کیونکہ وہ خدا تعالیٰ سے اس درجہ کا نہ ڈرے گا جو اسے گناہوں سے باز رکھے۔پس اگر کھانے پینے کی وجہ سے پردہ میں نہ پڑتے اور خدا تعالیٰ سے غافل نہ ہوتے تو ہمیں ڈرانے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔یہی وجہ ہے جو خدا تعالیٰ نے نوافل مذکورہ میں خطبہ مشروع فرمایا ہے جس میں وعظ و تخویف دونوں ہوں تاکہ وہ قلوب جو خدا تعالیٰ کے دربار سے پھر گئے ہوں پھر اس کی طرف لوٹ آویں اور نماز جنازہ میں خطبہ کا مشروع نہ ہونا اس کا قرینہ ہے کیونکہ موت فی نفسہ عقل اور بصارت دینے کے لئے بہت بڑی نصیحت ہے اور اگر رسول خدا ﷺ یہ جانتے کہ قلوب کا خدا تعالیٰ کی طرف رجوع ان دعاؤں اور استغفاروں سے بھی ہو سکتا ہے جو بعض نمازوں میں مشروع ہیں تو آپ ہرگز ان نمازوں میں خطبہ مشروع نہ فرماتے۔

رہی یہ بات کہ عید میں تکبیرات زیادہ کیوں ہوتی ہیں سو ان کی وجہ یہ ہے کہ مخلوق کی کثرت سے لوگ وحدت حق تعالیٰ سے پردہ میں پڑ جاتے ہیں اور جنازہ کی نماز ان مسلمان بھائیوں کے حقوق ادا کرنے کے لئے مشروع ہوئی ہے کہ ان کی زندگی میں ہم نے اداء حقوق کے اندر کوتاہی کی اس لئے غسل دینا کفن پہنانا، دفن کرنا اور

ان پر نماز پڑھنا گویا ان نقصانات کا پورا کرنا ہے جو ہماری طرف سے ان کے حقوق میں رہ گئے تھے۔ سو صرف اس وجہ سے کہ ہم کھانے اور پینے کی پردہ میں پڑے تھے اور دونوں عیدوں کے اندر کھانے اور پینے اور عمدہ لباس پہننے میں فراخی کرنے کا حکم فرمایا ہے کہ ان کی مشروعیت ان قلوب میں باہمی الفت پیدا کرنے کیلئے ہوئی ہے جو معاملات دنیویہ اور اغراض نفسانیہ کی کثرت سے باہم متنافر ہو گئے تھے اور یہ اس وقت کہ جب ہم بوجہ کھانے پینے کے آخرت اور اس احوال کے مشاہدہ سے غائب ہو گئے اور اس کی اصلی وجہ ہے کہ قلوب کی باہمی الفت سے شیرازہ دین کا اجتماع اور شعائر دینیہ کی اقامت حاصل ہوتی ہے برخلاف باہمی نفرت کے کہ اس سے شیرازہ دین کمزور اور پراگندہ ہو جاتا ہے۔

اور اس کی وجہ کہ عیدین میں جماعت جمعہ سے تکبیروں میں زیادتی کی گئی ہے سو یہ ہے کہ یہ دونوں دن (عید الضحیٰ اور عید الفطر) فرحت وسرور کے ہیں کہ ان دنوں میں عادتاً خدا تعالیٰ سے بہ نسبت روز جمعہ کے غفلت زیادہ ہوتی ہے اور اس کی وجہ کہ ان میں فرحت وسرور کا حکم ہمیں کیوں دیا گیا سو وہ یہ ہے کہ تا کہ ہم ظاہری افعال سے بھی خدا تعالیٰ کا شکریہ ادا کریں صرف دل کے باطنی شکریہ پر اکتفا نہ کریں پس بوڑھے آدمی کو بھی مناسب ہے کہ وہ اظہار مسرت اور اپنے پاس کے اچھے کپڑے پہننے میں بچوں اور خدمت گاروں اور لڑکوں کی موافقت کرے۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو فرماتے سنا ہے کہ مسلمان کیلئے یہ مناسب نہیں کہ وہ جمعہ اور عیدین وغیرہ کی نمازوں میں آوے حالانکہ اس کے اندرون میں کسی کی طرف سے بغض یا کینہ یا مکروفریب یا کسی مسلمان پر تکبر ہو۔ کیونکہ ایسے شخص کا قلب حق تعالیٰ کے دربار میں حضوری نہیں حاصل کر سکتا اور شیخ موصوف سے یہ بھی سنا ہے کہ آپ ایک مرتبہ اپنے اصحاب سے فرماتے تھے کہ اپنے آپ کو اس سے بچاؤ کہ تم پر ایک جمعہ یا دو عیدیں گذریں حالانکہ تمہارے دل میں کسی مسلمان بھائی کی طرف سے کینہ یا حسد ہو اور یہ امر (یعنی کینہ وحسد نہ رکھنا) اگرچہ تمام اہل اسلام سے ہر وقت مطلوب ہے۔ لیکن بالخصوص جمعہ اور عیدین میں اس کی زیادہ تاکید ہے اور خاص کر اس کے لئے جو حج کے ارادہ سے حرم شریف میں گیا ہو اس لئے کہ حرم شریف زمین میں خدا تعالیٰ کا دربار ہے اور اس حدیث میں کہ:

"عداوت وکینہ رکھنے والوں کے اعمال اوپر نہیں چڑھتے جب تک وہ صلح نہ کرلیں"

مضمون مذکور کی طرف اشارہ ہے کیونکہ تعلق قطع کرنا اور عداوت رکھنا مخلوق پر رحمت نازل ہونے سے مانع ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے علماء نے اس کو مستحب کیا ہے کہ جب مسلمان طلب باراں اور توبہ کرنے کے لئے جانے لگیں تو پہلے ہر ایک اپنے دشمن سے صلح کرلے اور اگر کسی پر ظلم کیا ہو تو اس کا بدلہ دیدے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

رہا یہ کہ زکوۃ کی تمام اقسام کھانے پینے سے کیسے تعلق رکھتی ہیں سو وہ ظاہر ہے کیونکہ جب ہم ایسی چیز کھا لیتے ہیں جو شرعاً ہمارے لئے مناسب نہیں تو پھر ہم یہ نہیں سمجھتے کہ ہمارے قبضہ میں جس قدر مال ہے وہ سب خدا تعالیٰ کی ملک ہے۔ بلکہ مالک حقیقی سے غافل ہو کر ہم اپنی ملک کا دعویٰ کرنے لگتے ہیں۔ چنانچہ بہت سارا مال جمع کر کے اپنی نفسانی شرارت اور بخل کی وجہ سے فقراء اور مساکین کو نہیں دیتے اور ان لوگوں کو جن کی تالیفِ قلوب

کرنی چاہئے اور مقروض آدمیوں کو تنگ رکھتے ہیں اور ان مصالح میں جن کا نفع مخلوق کی طرف رجوع ہوتا ہو اور مجاہدین ومکاتبین ومسافرین پر خرچ نہیں کرتے اور حق تعالیٰ کے اس فرمان کو بھول جاتے ہیں کہ

واتوا الزکوۃ

نیز اس کو کہ

وانفقوا ممارزقنا کم

اور نیز اس قول کو کہ

وماانفقتم من شیء فھو الخ

اور رسول خدا ﷺ کے اس فرمان کو کہ

''صدقہ دیتے رہنے سے مال میں کمی نہیں ہوتی اور خدا تعالیٰ صدقہ کئے ہوئے ایک درہم کو ستر گنا تک بڑھاتا ہے۔''

اور نیز ہم زکوۃ کے معنی کو بھی بھول جاتے ہیں کیونکہ خدا تعالیٰ نے زکوٰۃ نام (جس کے معنی بڑھنے کے ہیں) اسی وجہ سے رکھا ہے تا کہ بندہ اس میں غور کر کے اپنی رضامندی خوشی کے ساتھ زکوۃ ادا کرے۔

اور میں نے شیخ الاسلام زکریاؒ کو فرماتے سنا ہے کہ خدا تعالیٰ نے ہم پر زکوۃ اس لئے فرض فرمائی کہ اس نے جان لیا تھا کہ ہم اس کے بندوں پر بخل کریں گے اور ان کو مولیٰ کے مال سے جس کے اندر اس نے ہمیں خلیفہ بنایا ہے نہ مالک حقیقی محروم رکھیں گے پس اس وجہ سے اس نے ہر قسم کے مال میں سے ایک معین حصہ نکالنے کو ہم پر فرض فرمادیا تا کہ ہمارے احوال اور ارواح اس پلیدی سے پاک ہو جائیں جو بوجہ بخل اور خدا تعالیٰ کے حکم (اداء زکوٰۃ) کی نافرمانی سے پیدا ہو گئی ہو اور ہمارے رزق میں برکت اور ترقی ہو کیونکہ فرشتوں نے اپنے پروردگار سے دعا کی ہے کہ وہ ہر خرچ کرنے والے کو زیادتی کرتے اور روکنے والے کو تلف اور فرشتوں کی دعا ضرر مقبول ہوتی ہے۔ پس اگر لوگ اندرونی حالت پر غور کریں تو پھر کبھی اللہ اور رسول کے کلام پر ایمان لانے کے مدعی نہ بنیں کیونکہ اس نے ہم سے وعدہ لیا ہے کہ ہم اس کی راہ میں مال خرچ کرنے کی خلافت کو انجام دیں گے۔ اسی طرح اس کے رسول نے بھی باوجود اس کے پھر بھی زکوۃ نہیں نکالتے اور نہ اس کی راہ میں مال خرچتے ہیں مگر قلیل لوگ۔ اور صوفیہ کا بیان ہے کہ ایمان کامل کیلئے یہ شرط ہے کہ مومن کے نزدیک وہ غائب جس کا اس نے وعدہ کیا یا اس پر وعید فرمائی ہو مثل حاضر کے ہو تو پھر حقوق خداوندی میں بخل کرنے والے کا اب ایمان دار کیونکر جا سکتا ہے جس کا وہ دعویدار ہے۔ باوجودیکہ اگر وہ کسی یہودی کو سونے کے ڈھیر پر بیٹھا دیکھے اور وہ یہ کہتا ہو کہ جو مجھے آدھا درھم دے میں اس کو ایک دینار (اشرفی) دوں تو بے حد لوگ اس کے پاس جمع ہو کر اشرفیاں لینے کیلئے دراہم (چونیاں) دیں۔ اور اگر اس وقت کوئی انسان ان سے کہنے لگے کہ اپنے دراہم دے کر اس سے اشرفیاں مت لو تو اسے بیوقوف بتلائیں اور اس کی بات پر ہرگز کان نہ رکھیں۔ پس اے بھائی تم غور کر کے دیکھو کیونکہ تم احوال زیادہ جانتے ہو اس کے بعد مدعی

ایمان بنو اور یا اس دعوے کو چھوڑ دو اور حق تعالیٰ سے مغفرت چاہو۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو فرماتے سنا ہے کہ جس نے زکوۃ کا حکم ہونے پر حق تعالیٰ کا شکریہ نہ ادا کیا تو وہ اجہل الجاہلین میں سے ہے کیونکہ اخراج زکوٰۃ کا حکم محض اس لئے فرمایا کہ تا کہ اپنا فضل ادا کرنے والے پر زیادہ کرے لہٰذا اس کو خوش ہونا مناسب ہے نہ غمگین (انتہیٰ)

رہے نفلی صدقات سو ان کی مشروعیت اس نقصان کے دور کرنے کیلئے ہوئی ہے جو فرض زکوٰۃ ادا کرنے میں رہ جاتا ہے جس طرح روزہ اور نماز میں۔ کیونکہ بعض لوگ مقدار واجب سے کم نکالتے ہیں اور بعض اداء زکوٰۃ پر مسرت میں جو مناسب تھی کمی کر دیتے ہیں اس لئے ان کے ثواب میں بھی کمی ہو جاتی ہے۔ اور حدیث میں ایسے الفاظ وارد ہیں جن سے سمجھا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے جو زکوٰۃ دینے والوں کو اجر و ثواب کا وعدہ کیا ہے وہ انہیں کے ساتھ مخصوص ہے جو آنکھ کی ٹھنڈک اور سینہ کی فراخی کے ساتھ ادا کرتے ہیں۔ اور سیدی علی خواصؒ فرمایا کرتے تھے رسول خدا ﷺ نے نفلی صدقہ کو اس لئے مشروع فرمایا تا کہ اس سے وہ بلائیں دفع ہوں جو ہمارے ابدان پر نازل ہوتی ہیں کیونکہ فرض زکوٰۃ سے تو مال اور ارواح کی تطہیر ہوتی ہے اور نفلی صدقہ بدن کو نجاست حسیہ اور معنویہ سے پاک کر دیتا ہے پس جس نے نفلی صدقہ نہ کیا اور فرض زکوٰۃ میں جو نقص رہ گیا تھا اس کی مکافات نہ کی تو گویا اس نے اپنے بدن کو برص اور بہق اور خارشت اور پھوڑوں اور زخموں اور تمام ان امراض کے واسطے پیش کر دیا جن سے بدن کو تکلیف ہوتی ہے۔ (انتہیٰ)

رہی یہ بات کہ صدقہ فطر کس لئے مشروع ہوا۔ سو اس کی وجہ یہ ہے کہ رمضان شریف کے روزے صدقہ فطر ادا کئے بغیر معلق رہتے ہیں اور جب وہ ادا کر دیا جاتا ہے تو آسمان کی طرف اٹھا لئے جاتے ہیں اس کا ثبوت اس حدیث سے ہے جس کو بعض نے حسن کہا ہے اور نیز اہل کشف کا اس پر اجماع ہو چکا ہے اور اس کی وجہ کہ رمضان شریف کے روزے بغیر اداء فطرہ آسمان پر کیوں نہیں اٹھائے جاتے سو وہ یہ ہے کہ صدقہ فطر ان خرابیوں کا کفارہ ہے جو روزوں میں غیبت و چغلی وغیرہ سے واقع ہوئیں اور جڑ ان سب خرابیوں کی کھانا اور پینا ہے کیونکہ جب بندہ نے کھایا تو خدا تعالیٰ کے مشاہدہ سے غائب ہو گیا۔ لہٰذا روزہ میں اسے نقص واقع ہوا وجہ یہ ہے کہ اس نے روزہ کی وجہ سے کھانا پینا وغیرہ ترک کر کے جب سے صفت صمدانیت کے ساتھ تشبہ حاصل کیا ہے اس وقت سے خدا تعالیٰ کے عالی شان دربار میں باادب نہیں رہا۔ پس اگر نہیں کھاتا تو اس کے مشاہدہ سے نہ غائب ہوتا اور نہ روزہ کے اندر کچھ نقص ہوتا۔ والحمد للہ رب العالمین۔

اور روزہ کا تعلق (ممنوعات کے) درخت کے کھانے کے ساتھ خواہ وہ فرضی ہو یا نفلی ہو وہ یہ ہے کہ روزہ کی مشروعیت تطہیر اور خدا کی طرف اپنے ان گناہوں کی معافی کیلئے جو سال بھر کھانے پینے کی غفلت سے پیدا ہوتے رہے ہیں متوجہ ہونے کی تقویت کیلئے ہوتی ہے۔ اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو فرماتے سنا ہے کہ روزۂ رمضان شریف اس لئے مشروع ہوا ہے تا کہ ایک برس تک شیطان کے ابدان مسلمین میں سرایت کرنے کی آڑ

رہے۔ پس اگر روزہ دار کما حقہ روزہ ادا کرے تو وہ کبھی وسوسہ اندازی میں شیطان کا اپنے اوپر تسلط نہ پاوے لیکن چونکہ روزہ دار روزوں کو نقصانات کے ساتھ ادا کرتے ہیں اس لئے شیطان اس آڑ کو پھاڑ کر اندر گھس جاتا ہے اور قلب میں وساوس وخطرات ڈال دیتا ہے اس لئے ضرورت ہے کہ یوم پیر اور جمعرات اور چاندنی راتوں میں روزہ رکھ کر ان نقصانات کی مکافات کریں۔

اور شیخ موصوف سے میں نے یہ بھی سنا ہے کہ روزہ کی تاثیرات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ قلب میں رقت آجاتی ہے اور اعضا ڈھیلے پڑ جاتے ہیں اسلئے پھر وہ گناہ کی خواہش نہیں کرتے کیونکہ شیطان کے اندر جانے کے منافذ بند ہو جاتے ہیں جو مشتبہاۃ اشیاء کے کھانے سے کھل گئے تھے یہاں تک کہ بدن مثل جال کی ہوگیا تھا جس میں سوراخ ہوتے ہیں۔ پس جب اس نے روزہ رکھا تو وہ سوراخ بند ہو گئے اور حدیث بخاری شریف میں اسی طرف اشارہ ہے کہ

الصوم جنة

روزہ بمنزلہ ڈھال کے ہے۔

جس کے ذریعہ بندہ اپنے دل میں آفات دینیہ نہیں داخل ہونے دیتا (انتہٰی) اور اس کی وجہ کہ رمضان شریف کے تیس یا انتیس دن وضع کئے گئے سو وہ یہ ہے کہ حدیث شریف میں وارد ہے کہ وہ دانہ جو حضرت آدم علیہ السلام نے صورۃ کھالیا تھا۔ آپ کے پیٹ میں ایک مہینہ یا انیس دن باقی رہا تھا (اگر کہا جائے) کہ حدیث شریف سے تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ کھائی ہوئی چیز آدمی کے اندر چالیس روز تک رہتی ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے جو شخص ایک لقمہ حرام کا کھالیتا ہے اس کی چالیس روز تک نماز قبول نہیں ہوتی (تو جواب یہ ہے) کہ کھانے کا ہضم ہونا قوت ہاضمہ کی گرمی پر موقوف ہے تو ممکن ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی قوت ہاضمہ میں سخت گرمی ہو جس سے وہ ایک ہی مہینہ میں ہضم ہو گیا۔ (انتہٰی)

تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر روزہ کو صرف اس شہوت کے کمزور کرنے کے لئے فرض کیا ہے جو کھانے سے پیدا ہوتی لہٰذا جو شخص ماہ رمضان میں عمدہ عمدہ اشیاء اور گھی وغیرہ کھانے میں مبالغہ کرے اس نے اپنے اندر روزہ کی حکمت کو باطل کر دیا اور منافذ شیطان کو اپنے بدن میں بند نہیں کیا۔ پس شیطان اس کے اندر اپنے سواروں اور پیادوں سے خوب پامال کرے گا اور اس کے دین کو بالکل برباد کر دے گا۔ معلوم ہوا کہ اگر کھانا نہ ہوتا تو روزوں کی کوئی ضرورت نہ ہوتی اور ہمارا حال فرشتوں کا سا ہوتا کہ کبھی تمام عمر میں گناہ کا وقوع نہ ہوتا۔

(اگر کہا جائے) کہ ماہ رمضان میں دن کے اندر ہمبستر ہو جانے سے کفارہ کیوں لازم ہوتا ہے (تو جواب یہ ہے) کہ چونکہ ہمبستر ہونے والے نے اپنے پروردگار کے حکم کی نافرمانی کی اور اس کی رضامندی پر اپنی خواہش کو مقدم کیا جس سے لازم آیا کہ وہ اپنے اوپر بلائیں نازل کرانے کو تیار ہے پس اس پر عذاب نازل ہونے سے مانع ہو جائے گا۔ اور یہی گفتگو ظہار وقتل وغیرہ کے کفارات میں ہے اور نیز جب روزہ دار حق تعالیٰ کی نہ

کھانے پینے کی صفت کے ساتھ موصوف ہوا ہے تو اس کیلئے یہ مناسب نہیں کہ وہ ہمبستری کرے جس سے خدا تعالیٰ منزہ ہے۔ پس تم جان گئے ہوگے کہ اگر کھانا نہ ہوتا تو ہرگز روزوں کی حاجت نہ ہوتی جس سے ہماری خواہشیں کمزور اور ہاتھ پاؤں وغیرہ بے طاقت ہو جاتے ہیں اور اس کی وجہ کہ اعتکاف (ممنوعات کے) درخت سے کھانے کے ساتھ کیوں ہے سو وہ یہ ہے کہ اعتکاف ہمارے ان دلوں کو جو خدا تعالیٰ سے پراگندہ اور کھانے کیوجہ غفلتوں کے جنگلوں میں متفرق ہوگئے ہوں اکٹھا کر دیتا ہے۔ لہٰذا اعتکاف ہم کو حضوری حاصل ہونے میں معین ہوگا بالخصوص رمضان شریف میں۔ کیونکہ (حالت اعتکاف میں) جب شب قدر آئے گی؟ جو ایک ہزار راتوں سے بہتر ہے تو ہمارے دلوں کو پوری حضوری حاصل ہوگی۔

رہا حج وعمرہ کا درخت (ممنوعات سے) کھانے کے ساتھ تعلق سو وہ اس لئے کہ حج وعمرہ ان بڑے گناہوں کے لئے کفارہ بنتے ہیں جو کھانے کی غفلت سے پیدا ہوتے ہیں۔ پس اگر کھانا نہ ہوتا تو ہم ان گناہوں میں ہرگز واقع نہ ہوتے اور نہ ان کے کفارہ کی ضرورت ہوتی اور پہلے گذر چکا ہے کہ ہر شرعی حکم کے مقابلہ میں ایک گناہ ہوتا ہے جس کا (وہ حکم) کفارہ بنتا ہے خواہ وہ طہارت ہو یا نماز یا روزہ یا حج وغیرہ۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے جب ایسی شئے کھالی جس کا کھانا شرعاً ہم کو جائز نہ تھا تو ہم غفلت میں پڑ گئے اور گناہگار ہوئے اور اگر ہم وہ شے کھاتے جو شرعاً روا تھی تو کوئی گناہ ہم سے وقوع میں نہ آتا یہ ہمارے حق میں گفتگو ہے۔ رہے حضرت آدم علی نبینا وعلیہ السلام سو ان سے جو گناہ یا معذرت وتوبہ صادر ہوئی وہ سب صورت کے لحاظ سے تھی نہ حقیقی جیسا کہ ابتدا بحث میں گذرا۔ اور حج آخر ان چیزوں کا ہے جو مکفرات بندے کے حق میں باقی رہتے ہیں۔ اور نیز حضرت آدم علیہ السلام نے اسی جگہ کلمات کو حاصل کیا اور خدا تعالیٰ نے ان کی صوری توبہ کو قبول کیا نہ حقیقی کو جیسا کہ ان کی اولاد میں سے انبیاء علیہم السلام کی یہی شان ہے۔

(پس اگر تم کہو) کہ کیا وجہ جو تمام عمر میں حج وعمرہ صرف ایک ہی مرتبہ واجب ہے اور نماز و روزہ کی طرح مکرر نہیں مقرر فرمائے (تو جواب یہ ہے) کہ اس میں حق تعالیٰ کی رحمت ہے کیونکہ اس کی رحمت غضب پر غالب ہے۔ پس چونکہ اکثر حج وعمرہ میں مشقت زیادہ ہوتی ہے اس لئے ان میں خدا تعالیٰ نے تخفیف فرمائی۔ بالخصوص ان لوگوں کے لئے جو ایک سال کی مسافت کر کے حج کر سکیں۔ برخلاف طہارت ونماز و روزہ وغیرہ کے۔ اور بعض ائمہ نے روزہ کو صرف مستحب اس لئے کہا ہے کہ عمرہ افعال حج میں داخل ہے۔ اس لئے وہ ایسا ہوا جیسا کہ فرائض کے ساتھ نوافل ہوتے ہیں۔ پھر اس کے اندر ہمارے لئے آئندہ اور گذشتہ گناہوں کی مغفرت کی بڑی خوشخبری ہے جبکہ ہم عمر بھر میں ایک دفعہ حج کر لیں اور اگر یہ مغفرت نہ ہوتی تو وہ حج کو ہم پر ہر سال میں ایک دفعہ واجب کرتا تاکہ ہر سال کئے ہوئے گناہ اس سے معاف فرمادے۔ پس خوب سمجھ لو۔ (پس اگر تم کہو) اس کی کیا وجہ کہ وقوف عرفہ حج کے ارکان میں سے پہلا رکن قرار دیا گیا نہ طواف وسعی وغیرہ (تو جواب یہ ہے) کہ اس کی وجہ حضرت آدم علیہ السلام کی پیروی کرنا ہے کیونکہ آپ اس جنت سے اترنے کے بعد جو یاقوت کے پہاڑ پر ہے بلاد ہندوستان سے مکہ معظمہ پہنچے تو سب سے پہلا کام جو انہوں نے کیا وہ عرفہ میں ٹھہرنا تھا کیونکہ عرفہ حق تعالیٰ کا پہلا دروازہ ہے

اور خدا تعالیٰ کی مثال اس سے بھی برتر ہے پھر اس کے متصل مزدلفہ ہے اور وہ دوسرے دروازہ کی مثل ہے کیونکہ وہ (از دلاف) سے ماخوذ ہے جس کے معنی قرب کے ہیں اور وہ بھی مکہ معظمہ سے نزدیک ہے (اگر تم کہو) کہ شہری آدمی کے حج میں یہ نرمی کیوں کی گئی کہ اسے وقوف عرفہ سے پہلے مکہ معظمہ میں داخل ہونے کا حکم کیا گیا (جواب یہ ہے) کہ اس میں خدا تعالیٰ کی مخلوق پر رحمت ہے کیونکہ ان کو اشتیاق لگا ہوا ہوتا ہے کہ وہ اپنے پروردگار کے خاص گھر کو دیکھیں اس لئے ان کی مثال ایسی ہوتی ہے جیسے وہ شخص جو اپنے مولیٰ کے مکان کی طرف ہجرت کرے اور پھر اس کے سامنے تھوڑی دیر اس انتظار میں کھڑا رہا کہ مولیٰ کیا حکم فرماتا ہے پس جب اس نے فرمادیا کہ جا عرفات میں جہاں میرا برگزیدہ بندہ (حضرت آدم علیہ السلام) گیا تھا تو سوائے اطاعت کے اور کیا چارہ ہے۔

(اگر تم کہو) کیا وجہ جو مُحرِم کو سلا ہوا کپڑا پہننے کی ممانعت فرمائی حالانکہ اب کی بات یہ ہے کہ جب آدمی بڑے لوگوں سے ملاقات کرے لباس فاخرہ پہنے ہو (تو جواب یہ ہے) اس طرف اشارہ کرنے کیلئے اس کا حکم فرمایا کہ ہر گناہگار کو اپنے پروردگار کے سامنے ذلیل وخوار، نادار، علائق دنیویہ سے بالکل بری ہو کر جانا چاہئے تا کہ مولیٰ اس کو قبول کرے اور اپنی رضامندی کی پوشاک اسے پہنادے خدا تعالیٰ نے فرمایا

انما الصدقات للفقراء والمساکین

کیونکہ مالدار جو مزین لباس پہنے ہو حق تعالیٰ کی جانب سے مستحق صدقہ کا نہیں۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو فرماتے سنا ہے کہ بندہ کے حج مقبول ہونے اور خدا تعالیٰ کے اس کو اپنی رضا کی پوشاک پہنانے کی علامت یہ ہے کہ جب وہ حج کر کے واپس آوے تو وہ اخلاق محمد یہ ﷺ کے ساتھ موصوف ہو کہ نہ وہ کسی گناہ میں واقع ہو اور نہ امور دنیویہ میں سے کسی پر مزاحم ہو یہاں تک کہ مرجائے اور قبول نہ ہونے کی علامت یہ ہے کہ پھر اس کی وہی حالت ہو جائے جو حج کرنے سے پہلے تھی۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ کے اس پر غصہ ہونے کی علامت یہ ہے کہ جب وہ حج سے لوٹے تو یہ سمجھتا ہو کہ میرا حج بہ نسبت دوسروں کے قبول کرنے کے ساتھ زیادہ لائق ہے اس لئے کہ میں نے مناسک وارکان حج بکمالہا ادا کئے ہیں اور ان میں کوئی کام ایسا نہیں کیا جس میں علماء کا خلاف ہوتا۔ لیکن اس غصہ کو ہر کوئی نہیں سمجھ سکتا صرف اہل کشف ہی جانتے ہیں۔ پس خوب سمجھ لو۔ اور حج مشروع ہونے کا سبب درخت ممنوعات سے کھانا ثابت ہوا۔ والحمدللہ رب العالمین۔

اور بیع وشراء اور تمام معاملات کا درخت ممنوعات سے کھانے کے ساتھ تعلق ظاہر ہے۔ کیونکہ جب ہم نے کھایا پیا تو اس لئے ہمارے اپنے بھائیوں کے ساتھ پوری محبت او ان کے ساتھ اکرام وانعام واعطاء کا معاملہ جاتا رہا۔ اور ہم نے بخل وغیرہ سے حدود خداوندی سے تجاوز کیا۔ اس لئے خدا تعالیٰ نے ہم کو بیع وشراء کی اجازت دی او سود کو حرام فرمادیا۔ نیز ہمارے لئے بیع وشراء میں خیار کو مشروع فرمادیا تا کہ وہ ندامت دور ہو جو اس وقت کہ ہم نے اپنے لئے پورے حصہ (نفع) کی رعایت کرلی ہو اور ہم سے وہ عیوب بیان فرمائے جن کے ہم یا دوسرے

لوگ ضامن ہوئے ہیں اور وہ چیزیں بھی بتادیں جو گھروں یا باغوں کے فروخت کرنے میں داخل ہوتی ہیں۔ اسی طرح وہ اشیاء بھی جن میں بدنی اور رہن صحیح ہے اور دیوالہ نکل جانے اور تصرف سے روک دینے اور صلح وحوالہ کرنے اور شرکت و وکالت وقرض دینے اور بیع کو فسخ کرنے اور درختوں کے پھلوں کے حصہ پر کسی سے پرورش کرانے اور کرایہ پر کوئی شے دینے اور بنجر زمین کو قابل کاشت بنانے کے احکام بھی بتلادیئے۔

علی ہذالقیاس پڑی ہوئی چیز یا پڑا ہوا بچہ انسان کا اٹھا لینے اور مزدوری اور مواریث وصدقات ووصایا اور امانت کے احکام اور فے وغنیمت کو تقسیم کرنے کے طریقے بتلادیئے اوران تمام کی اصل ہمارا ان چیزوں کو کھالینے کی غفلت میں پڑ جانا ہے جن کے کھانے کی شارع نے اجازت نہیں دی۔ خواہ بعینہ کھانا ہو یا وہ کھانا جس سے مراد ممنوع فعل کا ارتکاب ہوتا ہے۔ اوراس کی پوری تفصیل میں نے اپنے رسالہ ''الانوار القدسیہ'' میں لکھی ہے اگر چاہو تو اسے دیکھو۔ والحمدللہ رب العالمین۔

اوراس کی وجہ کہ نکاح اوراس کے لوازم کا درخت ممنوع کھانے کے ساتھ تعلق کیونکر ہے سو وہ یہ ہے کہ بندہ جب کھاتا ہے تو اس کی خواہش ہمبستری یا اس کے مقدمات (بوسہ لینا گلے سے چمٹنا وغیرہ) کی طرف حرکت کرتی ہے اور اگر نکاح مشروع نہ ہوتا تو احتمال تھا زنا کر بیٹھنے کا پھر وہ یا شرعاً قتل کیا جاتا ہے یا غیرۃً مرجاتا تو فساد بہت بڑھتا پس اسی واسطے ولی کی اجازت اور دو گواہوں اور مہر ہونا بھی شارع نے ضروری فرمادیا۔

اور بیویوں میں تعدیل وتقسیم کرنے کا حکم کھانے سے اس لئے تعلق رکھتا ہے کہ جب بندہ کھاتا ہے تو بیوی کے حقوق واجبہ سے غفلت میں پڑتا ہے اس لئے اس کو تنگ کرتا ہے اور باوجود اس کے دوسری عورت سے نکاح کرلیتا ہے اوراس کو تکلیف دیتا ہے یہاں تک کہ (مجبور ہوکر) عورت اس سے طلاق مانگ لیتی ہے اوراس کے بدلہ میں مال دیدیتی ہے۔ اور بعض دفعہ بلا مانگے ہی طلاق دیدیتا ہے پھر بعد میں ندامت حاصل ہوتی ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ نے رجوع کرلینے کو مشروع فرمادیا اور بہت مرتبہ وہ شخص اپنی بیوی سے ایلاء کرلیتا ہے یا ظہار یا لعان کی نوبت آتی ہے اوراس عورت سے نکاح کرلیتا ہے جس نے اس کو دودھ پلایا ہو اور لونڈی سے بلا صفائی رحم ہمبستری کرلیتا ہے یا عدت کے اندر مطلقہ عورت سے نکاح کرلیتا ہے باوجود اس کے حاملہ ہونے کے اور بہت مرتبہ بیوی اور ماں باپ کے نفقہ میں بخل کرجاتا ہے اور کبھی اولاد اور نوکروں اوران چوپایوں کو کھانے کو نہیں دیتا جن پر سوار ہوتا ہے اوران سے نفع اٹھاتا ہے اوران کے تمام حقوق سے غافل ہوجانا محض کھانے کیوجہ سے ہوتا ہے۔ اس لئے خداتعالیٰ نے ان کے حقوق ادا کرنے کا حکم فرمادیا۔ والحمدللہ رب العالمین۔

اوراس کی وجہ کہ جنایات اوران چیزوں کا جو اس کے اندر مذکور ہوتی ہیں مثلاً نذر اور ایمان (قسمیں) اور قضا وآزادی غلام اور مکاتب بنانا اور ام ولدوں کے احکام کھانے کے ساتھ کیونکر تعلق رکھتے ہیں۔ سو اس کی وجہ ظاہر ہے اور وہ یہ ہے کہ بندہ جب کھا کر پیٹ بھر لیتا ہے تو اس کے ہاتھ پاؤں وغیرہ سرکش ہوجاتے ہیں۔ پس وہ اس نفس کو قتل کر بیٹھتے ہیں جس کو خداتعالیٰ نے حرام کردیا ہوتا ہے یا ہاتھ پاؤں اس کے کاٹ ڈالتے ہیں یا قصداً یا

خطاء اس کو زخمی بنا دیتے ہیں یا چوری یا زنا یا کسی انسان پر حملہ کرتے ہیں یا نشہ آور چیز پی لیتے ہیں یا لوگوں کو تہمت لگا کر ان کی آبروریزی کرتے ہیں یا خدا تعالیٰ کی چھوٹی یا سچی قسم کھا لیتے ہیں یا مال خرچ کرنے میں بخیل ہو جاتے ہیں کہ محتاجین وفقراء پر نہیں خرچ کرتے اگر اس وقت کہ نذر مانیں یا قسم وعہد کریں تو اس وقت خدا تعالیٰ نے نذر پورا کرنے کو واجب فرمایا اور یہ صرف اس شخص پر عذاب ڈالنے کے لئے جو نذر مانے نہ انعام واکرام کی غرض سے اور یہ اس لئے کہ اس نے شریعت کا مقابلہ کیا کہ جس کام کو شارع علیہ السلام نے صرف مباح یا مستحب کیا تھا اس نے اسے اپنے اوپر واجب کر لیا پس اگر حدود کی مشروعیت نہ ہو تو عالَم کا انتظام فاسد ہو جاتا اس طرح کہ قتل وقتال کی کثرت ہو جاتی اور لوٹ کو لوگ معمولی بات سمجھنے لگتے اور اس کی وجہ کہ بعض حدود میں غلام کی آزادی مقرر کی ہے یا کھانا کھلانا یا کپڑا پہنانا سو وہ یہ ہے کہ تا کہ یہ کفارہ خدا تعالیٰ کی طرف سے نازل ہونے والے عذاب کو روک دے اور اس میں اس کے بندوں پر رحمت ہے اور یہ تمام احکام ان چیزوں کے کھانے کی وجہ سے صادر ہوئے جن کی خدا تعالیٰ نے اجازت نہیں دی۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔ اور اس کی وجہ کہ غلام کو آزاد کرنا اور اس کے بعد کے احکام درخت ممنوعات سے کھانے کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ سو وہ یہ ہیکہ مولیٰ جب کھالے تو حجاب میں پڑ جاتا اور غلام کی خدمت اور اس پر احسان کرنے کو بھول جاتا ہے۔ علی ہذا القیاس جب غلام کھالیتا ہے تو فاسق اور اپنے آقا کی اطاعت میں کمی کر دیتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ میں اس کی (مولیٰ کی) قید سے نکل جاؤں اور ایسا ہی مالدار ہو جاؤں جیسا مولیٰ ہے اور یہ نہیں جانتا کہ یہ غلامی مولیٰ پن سے اس کے لئے بہت اچھی ہے کیونکہ جب تک مولیٰ کی غلامی میں ہے اس وقت تک اس کے مال کی وجہ سے اپنی ضروریات بہم پہنچانے کیلئے تحصیل مال سے لاپروا ہے کیونکہ اب تو جس شے کی ضرورت ہوتی ہے مولیٰ کے گھر سے لے لیتا ہے اور جب اس نے یہ چاہا تو خدا تعالیٰ نے اس کی طرفداری میں مولیٰ کو اس کے آزاد کرنے کی ترغیب دی اور مکاتب بنانے کا حکم کیا کیونکہ مولیٰ کو دیکھا کہ وہ دنیا کی حرص کرتا ہے اس لئے اس کا نفس زندگی میں غلام آزاد کرنے سے خوش نہ ہوا پس اگر مولیٰ کو دنیاوی حرص نہ ہوتی تو فوری آزاد کرنے کا حکم کیا جاتا نہ مکاتب یا مدبر بنانے کا۔

رہی ام ولد کہ اس کے آزاد کرنے کا مولیٰ کو حکم نہ دیا گیا۔ اس کیوجہ اس پر رحمت کرنا ہے یا یہ کہ مولیٰ ام ولد کے اپنے اوپر حقوق لازمہ سے بے خبر ہے حالانکہ اس سے اس نے نفع حاصل کیا اور اپنی خواہش اس سے پوری کی اس لئے شارع علیہ السلام نے اس کے مرنے کے بعد ام ولد کی آزادی پسند کی تا کہ مولیٰ پر غصہ ظاہر ہو اور زندگی بھر اس کے حقوق ادا کرتا رہے اور پھر یہ مولیٰ کیلئے کفارہ ہو جائے اور اس کی اصلی وجہ کہ مولیٰ نے اس کے حقوق میں خلل اندازی کی کھانا ہے کیونکہ جب اس نے کھایا تو حجاب میں پڑ گیا اس لئے اس نے اپنے خدمت گار کا حق پورا نہ دیا حالانکہ اس سے نفع اٹھایا بلکہ مال کے بدلہ میں آزادی سے راضی ہوا۔ اور اگر حجاب میں نہ پڑتا تو مکاتب سے ہرگز مال نہ لیتا اور غلام کو بلا مکاتب ومدبر بنائے آزاد کر دیتا۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

اور اس کی وجہ کہ خلیفہ اعظم اور اس کے نائب کا مقرر کرنا کھانے کے ساتھ کیوں تعلق رکھتا ہے سو وہ ظاہر

ہے کیونکہ تمام دنیا میں اگر خلیفہ اعظم اور اس کا نائب وزیر اور امیر اور قاضی وغیرہ نہ ہوتے تو کوئی شخص اجراء احکام شرعیہ پر قادر نہ ہوتا اور عالم کا تمام انتظام درہم برہم ہو جاتا کیونکہ لوگ باہمی ایک دوسرے کے حقوق طلب کرتے اور کوئی نہ دلا سکتا۔ اور مخلوق کثیر مقتول ہوا کرتی اور جس قاتل کا قتل واجب ہوتا اس کے قتل پر کسی کو قدرت نہ ہوتی۔ اسی لئے علماء کا قول ہے کہ حدود وہی شخص قائم کرے جو قصاص لے لے اور اس سے کوئی قصاص نہ لے سکے جیسے حاکم۔ برخلاف اس کے جو دوسرے کو مارے اور دوسرا اسے مارے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

پھر یہ جاننا چاہئے کہ ان تمام امور کی اصل کھانا ہی ہے کیونکہ اگر کھانا نہ ہوتا تو کوئی آدمی حجاب میں نہ پڑتا اور نہ ان حقوق کو ترک کرتا جو خدا تعالیٰ نے اس واجب کئے ہیں مثلاً اگر کھانا نہ ہوتا تو باہمی تنازع اور خصومت نہ واقع ہوتی بلکہ ہر شخص اپنے اوپر کے حق کو بلا مقدمہ اور حاکم کے پاس جائے اور بلا قید و تعزیر کئے جائے ادا کر دیتا جیسا کہ علماء اور اولیاء کی اب بھی یہی حالت ہے۔ پس خدا تعالیٰ کا بڑا رحم ہے کہ اس رعیت کو الہام کیا اس امر کا کہ وہ کوئی حاکم مقرر کریں جو ان کے اموال اور جانوں کی حفاظت کرے اور یہ انہوں نے جب کیا کہ جب جان لیا کہ اس کے بغیر شعائر دین کا قیام ناممکن ہے اور یہ قانون کہ جس چیز پر واجب کا توقف ہو وہ بھی واجب ہی ہوتی ہے اور اس کی وجہ کہ کوئی حدیث اس بارہ میں وارد نہ ہوئی جس میں حاکم مقرر کرنے کا حکم ہوتا یہ ہے کہ حاکم کے اندر تکبر اور ریاست ہوتی ہے جس سے وہی آدمی بچ سکتا ہے جسے خدا تعالیٰ محفوظ رکھے۔ پس اگر امارت طلب کرنے کا حکم شارع علیہ السلام کی طرف سے ہم کو صریحی ہوتا تو اس میں فتنہ کی ترغیب ہوتی اور ظاہر ہے کہ شارع اس امر کا حکم نہیں فرما سکتے جس میں فتنہ ہو۔ بلکہ بندہ کو منع کر دیا کہ وہ امیری کو خدا سے مانگے۔ مگر ہاں اگر بندہ کو خود مل جائے (تو وہ دوسری بات ہے) اگر دبدبہ و رعب والے حکام نہ ہوتے تو کوئی شخص اپنے گھر میں بھی چین سے نہ بیٹھ سکتا۔ چہ جائے کہ جنگلوں والے اور نہ کوئی کاشتکاروں سے خراج لے سکتا اور نہ جہاد ہو سکتا۔ اور نہ اس قدر مال مہیا ہو سکتا جو مجاہدین اور سرحدیوں پر خرچ کیا جاتا۔ الحاصل تمام مخلوق کے مصالح و کاروبار خراب ہو جاتے۔ **والحمدﷲ رب العالمین۔**

اور اب یہ خاتمہ کتاب "میزان الشعرانی" کا بھی اخیر ہے جس نے تمام اقوال مجتہدین و مقلدین کو شریعت محمد ﷺ میں داخل کر دیا۔

الحمدﷲ الذی ھدانا لھذا و ما کنا لنھتدی لو لا ان ھدانا اللہ لقد جاء ت رسول ربنا بالحق

اور میں علماء مذاہب اربعہ سے جو اس کتاب کو دیکھیں یہ التماس کرتا ہوں کہ اگر اس کتاب میں کوئی غلطی یا خطا ان کی نظر پڑے تو اصلاح فرما دیں لیکن بعد اس کے کہ ادلہ و علل و توجیہات میں غور فرما لیں اور مذاہب اربعہ میں سے کسی خاص مذہب کے ساتھ تعصب نہ رکھتے ہوں نیز پہلے اپنی دلیل کی صحت اور مخالف کی کمزوری جان لیں اور ان فصول کے مضامین سے آگاہ ہو جائیں جو میں نے مقاصد کتاب میزان الشعرانی سے ذکر کی ہیں اور بعد اس کے کہ شریعت مطہرہ کی اس چشم کا مشاہدہ کر چکے ہوں جس سے تمام مجتہدین و مقلدین متقدمین و متاخرین کے اقوال متفرع ہوتے ہیں اور یہ بھی جان لیا ہو کہ شریعت کی مثال ہتھیلی کی ہے اور مذاہب ائمہ اس کی انگلیاں ہیں جو ہتھیلی سے نکلتی

ہیں۔ پس جس طرح ہاتھ میں کوئی انگلی دوسرے سے بہتر نہیں ہے اسی طرح کوئی مذہب دوسرے سے بہتر نہیں ہے جیسا کہ اس کی پوری تفصیل ان فصلوں میں گذر چکی ہے جو ائمہ مجتہدین کے کلام کی توجیہات سے پہلے ہیں۔

اور جب کوئی مولف کسی فن میں پہلی مرتبہ قلم فرسائی کرتا ہے تو ایسے شخص کی ضرورت پڑتی ہے جو بعد میں اس کے کلام پر غور کرے کیونکہ تالیف کے وقت مولف کو تمام ان شکوک کا استحضار دشوار ہوتا ہے جو کلام منطوق یا مفہوم پر واقع ہوتے ہوں اور اگر دشوار نہ ہوتا تو لوگوں کو متون کی شرح کرنے کی ضرورت نہ ہوتی اور نہ شروح حواشی کی محتاج ہوتیں اور نہ حواشی کو حواشی کی ضرورت پڑتی (اور خدا تعالیٰ کا ارشاد ہے) کہ

ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا

اور ہم نے بارہا ذکر کیا ہے کہ جس قدر کتابیں ہم نے تالیف کی ہیں (وہ سب اس طرح کی ہیں کہ خدا تعالیٰ وقت تالیف دل پر کھولتا گیا ماسوا ان کتابوں کے جن کو مطولات سے مختصر کیا ہے۔ پس خدا تعالیٰ اس شخص پر رحم فرماوے جو مجھے وقوع خطا میں معذور سمجھے کیونکہ اس کتاب کا مضمون عقول اجنبیت رکھتا ہے اور خدا تعالیٰ اس پر بھی رحم فرماوے جس کے دل پر کسی امام کے قول کی توجیہ میری بیان کردہ توجیہ سے زیادہ واضح منکشف ہو اور وہ کتاب میں اسی مقام پر چسپاں کر دے اور پھر میں نے جو تمام مذاہب مستعملہ اور متروکہ کے کلام کی توجیہات کا التزام کیا ہے اس میں مجھے معذور سمجھے کیونکہ یہ ایک ایسا علم ہے کہ میں نہیں جانتا کہ مجھ سے پہلے کسی اور نے اس کا التزام کیا ہو اور جو شخص اس میں غور کرے گا اور سمجھ لے گا تو وہ تمام مجتہدین کے مذاہب اس طرح بیان کرنے لگے گا کہ گویا یہی صاحب مذہب ہے اور مستحق ہوگا کہ اس کو اپنے زمانہ میں شیخ اہل السنۃ والجماعۃ کا لقب دیا جائے اور جو نہ دے گا وہ ظالم ٹھہرے گا۔ پس اے بھائیو! میری نصیحت سن لو اور اس کتاب کا غور سے مطالعہ کرو اور تمام مجتہدین کے ساتھ ادب کو لازم پکڑو تا کہ وہ بروز قیامت اس کے ہولناک وقائع میں تمہاری دستگیری فرماویں۔

والحمدلله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله و صحبه اجمعين

و حسبنا الله و نعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم

تمـــــــام شـــــــد

نحمده و نصلى على رسوله الكريم

امابعد۔ خدا تعالیٰ کا بے شمار احسان ہے کہ اس نے مجھ حقیر کے ہاتھ سے کتاب میزان الشعرانی کا اردو ترجمہ آج مورخہ ۲۶ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۸ھ المقدس بوقت صبح صادق مقام لاہور بزمانہ تدریس مدرسہ دار العلوم نعمانیہ اتمام کو پہنچایا۔

فالحمدلله على ذالک

حقیر محمد حیات غفرلہ
سنبھلی موطنا حنفی مذھبا

فہرست مضامین

مضمون	صفحہ نمبر

☆☆☆☆